



Český  
lid

ETNOLOGICKÝ ČASOPIS

ETHNOLOGICAL JOURNAL

ČESKÝ LID

ETNOLOGICKÝ ČASOPIS – ETHNOLOGICAL JOURNAL

ČÍSLO 4

ROČNÍK 92/2005

(ZALOŽEN 1891)

Vydává: ETNOLOGICKÝ ÚSTAV AKADEMIE VĚD ČESKÉ REPUBLIKY –  
ACADEMIA, NAKLADATELSTVÍ AKADEMIE VĚD ČESKÉ REPUBLIKY

ISSN 0009-0794

Vedoucí redaktor: Jiří Woitsch

Výkonná redaktorka: Kateřina Sedlická

Redakční rada: František Bahenský, Dušan Holý, Josef Kandert, Oldřich Kašpar, Gabriela Kiliánová, Zygmunt Kłodnicki, Petr Lozoviuk, Ondřej Maňour, Lydia Petráňová, Jana Pospíšilová, Zdeněk Salzmann, Petr Skalník, Daniela Stavělová, Jiří Traxler, Lubomír Tyllner, Zdeněk Uherek

Redakce: Na Florenci 3, 110 00 Praha 1, tel. 234 612 602, 234 612 505, e-mail: ceskylid@eu.cas.cz. – Tiskne Nová tiskárna Pelhřimov, spol. s r.o., Krasikoviccká 1787, 393 01 Pelhřimov, tel.: 565 332 195, 565 332 290, e-mail: ntp@ntp.cz, http://www.ntp.cz/. – Distribuci pro předplatitele provádí v zastoupení vydavatele společnost Mediaservis s. r. o., Abocentrum, Moravské náměstí 12D, 659 51 Brno. Příjem objednávek: tel. 541 233 232, fax 541 616 160, e-mail abocentrum@mediaservis.cz. Reklamacce: tel. 800 800 890. Smluvní vztah mezi vydavatelem a předplatitelem se řídí všeobecnými obchodními podmínkami pro předplatitele. – Objednávky do zahraničí vyřizuje: Mediaservis s. r. o., administrace vývozu tisku, Sazečská 645/12, 225 62 Praha 10, Czech Republic, Europe; tel. 00420/271 199 255, e-mail psotova@mediaservis.cz. Objednávky pro Slovensko: Magnet Press, s. r. o., Šustekova 8, P. O. BOX 17, 851 04 Bratislava, Slovensko; tel. 02/672 019 31–33, fax. 02/672 019 30, e-mail predplatne@press.sk. – Objednávky starších ročníků: Etnologický ústav Akademie věd České republiky – knihovna, Na Florenci 3, 110 00 Praha 1; tel. 234 612 610, e-mail landova@eu.cas.cz.

Informace o časopisu: eu.cas.cz/ceskylid.html a lib.cas.cz/www/journal/cz/Český\_lid.htm. Vychází čtyřikrát ročně. Cena jednoho čísla je 55,- Kč, celoroční předplatné 200,- Kč. Návrh obálky: Václav Houf

Toto číslo vyšlo v prosinci 2005

Academia, Praha 2005

IDEA KRAJANSKÉHO Hnutí  
VE SVĚTLE KONSTRUKTIVISTICKÉHO POJETÍ NÁRODA:  
PROMĚNY KOLEKTIVNÍ IDENTITY  
VOJVODOVSKÉ NÁBOŽENSKÉ OBCE\*

TOMÁŠ HIRT – MAREK JAKOUBEK

*Abstract:* Idea of fellow countrymen movement in the light of constructivist perception of nation: transmutations of collective identity of the religious community of Vojvodovo

The present article uses a constructivist perception of nation as an interpretation scheme for analysis of spiritual base of fellow countrymen movement and for the description of individual religious communities of fellow countrymen. This perception serves the authors as deliberate alternative to usually applied interpretation models. From this concept the following conclusions can be drawn. The activities of fellow countrymen movement in the inter-war period were aiming for spreading of nationalist ideology among fellow countrymen that – due to the timing of their departure from the Czech lands – did not share the Czech national culture that came to being only in the second half of the nineteenth century. The fellow countrymen movement we can thus perceive as a national-political doctrine that was meant to support the foreign policy and economical goals of the first Czechoslovak Republic and so to strengthen its aims for making the new Czechoslovak state as a national state, in spite of the presence of important German and Hungarian minorities.

As an example can serve the „fellow countrymen“ community in Vojvodovo, in Bulgaria. Before the visit of the exponent of fellow countrymen movement, a dominant organization principle of this community was religion (sectarian type) that within the context of local community determined the character of other institutional spheres. Religion also formed a base of collective identity of the inhabitants. The authors know that even the perception of „otherness“ of the group in Vojvodovo was at first determined by religion and only due to national agitation this otherness was marked as national.

*Key words:* fellow countrymen care, constructivist perception of nation, Vojvodovo

Contact: Mgr. Tomáš Hirt, Katedra antropologie, Západočeská univerzita, Tylova 17, 306 14 Plzeň; e-mail: tomas.hirt@clovekvtsni.cz – Mgr. Marek Jakoubek, Katedra antropologie, Západočeská univerzita, Tylova 17, 306 14 Plzeň; e-mail: jakoubek@ksa.zcu.cz

## Úvod: hypotézy, koncepty, cíle

Tematická linie předkládané práce se odvíjí od hypotézy, že členové vystěhovaleckých skupin, které opustily české země před obdobím „národního obrození“, původně nesdíleli českou národní kulturu, neboť ta byla vytvořena až po jejich odchodu a „Čechům v cizině“ předána až v rámci krajanské péče uskutečňované Československou republikou v meziválečném období. V podloží této hypotézy stojí konstruktivistické pojetí národa, které se nám pro zkoumání krajanských komunit z antropologických pozic jeví jako případnější teoretické východisko než pojetí primordialistické, na němž se z definice zakládal český národopis, jehož jedním z ústředních témat byli v předrevolučním období právě *krajané*.

Uvedený koncept uplatníme při studiu krajanského společenství v obci Vojvodovo v severovýchodním Bulharsku a zejména pak při analýze a popisu procesů kulturní změny, které ve vojvodovské komunitě probíhaly v souvislosti s šířením nacionální ideologie.

Ačkoli je následující studie založená převážně na terénním výzkumu<sup>1</sup> a rozboru dosavadní literatury k tématu, neklade si za cíl přinést nová fakta. Jejím smyslem je prezentovat nový způsob čtení, a to nejen pramenů či informátorských výpovědí, ale i dosavadní etnografické a historické literatury vztahující se k danému tématu.

### 1. Idea krajanského hnutí ve světle konstruktivistického pojetí národa

Kdykoliv v literatuře o Čechách, kteří žijí za hranicemi současného státu, narazíme na zmínku o *krajanské* komunitě obývající v letech 1900–1950 vesnici Vojvodovo v severozápadním Bulharsku, vnucuje se nám – navzdory intenci pisatelů – myšlenka, že zdejší společenství bylo charakteristické spíše vypjatou religiozitou než svým češtvím. Navštívíme-li české rodiny, které ve Vojvodovu i přes hromadnou poválečnou reemigraci zůstaly, abychom se dopátrali relikvů národní slovesnosti či obřadnosti, shledáme, že v nečekané míře absentují. A pokud s potomky někdejších emigrantů navážeme hovor o tom, co v cizím – a často nepřátelském – prostředí posilovalo vědomí jejich vzájemné soudržnosti, stočí se řeč k jedinému tématu, jímž je *víra*.

#### 1.1 „Zapomenutí vlastenci“<sup>2</sup> aneb otázka kolektivní identity

Problematika tzv. krajanských komunit, které kdysi opustily země České koruny a žijí za hranicemi dnešního (či předchozího) státního útvaru (resp. v důsledku poválečné reemigrace v jeho pohraničí), je jedním z nejfrekventovanějších témat české (a slovenské) etnografie a folkloristiky poválečného období. Ačkoli proces emigrace trvá přinejmenším několik staletí, většinou se při popisu a analýze vystěhovaleckých společenství paušálně uplatňují modely adekvátní zejména pro ty skupiny, které z Čech odešly až v období po „obrození“ českého národa.

Od bitvy na Bílé hoře docházelo k mnoha migračním pohybům obyvatel, směřujících z prostoru českých zemí<sup>3</sup> snad do všech částí světa,<sup>4</sup> kde se emigranti většinou kolektivně<sup>5</sup> usazovali v nově zakládaných obcích. V podloží pobělohorských migračních vln nalézáme zejména důvody ekonomické a náboženské. Od dob „národního obrození“ je otázka vystěhovaleckých komunit obvykle konceptualizována jako problematika „krajanská“; emigranti z prostoru českých zemí jsou označováni jako „Češi v cizině“ – krajané.<sup>6</sup> Kategorie krajan, ačkoli etymologicky odkazuje k obyvatelům stejného regionu – kraje, tedy ke společné regionální identitě, v sobě obvykle zahrnuje implicitní představu příslušníků českého národa (v moderním smyslu) za hranicemi (národního) českého státu. Porozumění krajanům jakožto Čechům v cizině je možná z pohledu dneška adekvátní, je však třeba mít na paměti, že takřka polovina z nich (Kořalka – Kořalková 1993: 30) v době svého odchodu nepřekročila hranice státu a migrovala do jiných zemí habsburské monarchie. Zároveň – a zejména – je nutné přihlížet ke skutečnosti, že jejich značná část odešla před konstituováním českého národa v moderním smyslu. Proto je diskutabilní, zda je lze automaticky počítat mezi jeho příslušníky.<sup>7</sup> Hojně frekventovaná představa Čechů v cizině tedy nutně vychází jednak z implicitního předpokladu, že kolektivní identita je neměnná, „věčná“ (srov. Szaló 1998: 247–248), daná zvenčí jako něco, nad čím člověk nemůže mít kontrolu, a jednak z tohoto předpokladu vyplývajícího přesvědčení, že určujícím faktorem kolektivní identity českých společenství (jíž bylo stvrzováno vědomí jejich odlišnosti od okolního prostředí a vzájemná soudržnost) byla přináležitost k českému národu.

V přítomné stati se však přidržíme alternativního pojetí kolektivní identity jako „identity sociálních aktérů, která krystalizuje, reprodukuje se a přetváří v rámci sociálních vztahů“ (Berger – Luckman 1967: 194–200), jako identity, která vyvěrá z interakce „individuálního vědomí a sociální struktury“ (Szaló 1998: 246) a má „nefixovaný, dynamický charakter“ (tamtéž: 246). Specifické historické podmínky pak generují různé typy kolektivních identit, které mohou koexistovat a v různých kontextech se uplatňovat v rozličném hierarchickém uspořádání. Je nicméně nutné dodat, že kolektivní identita – ať už je jejím vůdčím principem cokoli – má tendenci „reifikovat“ (tamtéž: 247), čili být aktéry v dané situaci zakoušena jako odvěká danost, což je jedním z důvodů, proč byl shora uvedený koncept krajanství vystěhovaleckými komunitami akceptován v relativně krátkém období.

Při zkoumání vojvodovské krajanské komunity „uzávorkujeme“ tezi, že určujícím faktorem její svébytné existence je příslušnost k českému národu, a zaměříme se na otázku, která z kolektivně sdílených identit byla aktéry v průběhu první poloviny 20. století zakoušena jako určující, čili na otázku, která skupinová identita byla nejvýrazněji spjata s povahou sociální struktury dané kolektivity (tuto privilegovanou identitu budeme nazývat *klíčovou kolektivní identitou*).

Vůdčí linií předkládané práce proto bude problém dominantního organizačního principu sociální formace vojvodovského lokálního společenství a s ním spojené kolektivní identity a problém jeho proměny v souvislosti s šířením nacionální ideologie.

## 1.2 Konstruktivistické pojetí národa jako teoretické východisko zkoumání krajanských komunit

Koncept krajanství, který *a priori* předpokládá, že klíčovou kolektivní identitou skupin vystěhovalců je identita národní, rozhodně není nepochybným, „přirozeným“ či obecně sdělným pojetím, ale spíše nesamozřejmým konstruktem spjatým s procesem tvorby a ustavení národa samotného. Problematika konstituování národů je – zejména v souvislosti s eskalací novodobých nacionalistických hnutí – v současné sociální a kulturní antropologii a ve společenských vědách vůbec jedním z nejdiskutovanějších témat, a výsledky této diskuse přispěly k tomu, že se dnes obecně ustupuje od rozumného národa jako odvěké a „přirozené“ entitě či věčné kategorii (toto pojetí představuje tzv. primordialistické pojetí národa), ale pohlíží se na něj spíše jako na výsledek cíleného úsilí malého okruhu „národních buditelů“.

V konstruktivistické optice je národ uměle vytvořenou pomyslnou (*imagined*) komunitou, přičemž jeho představa je podle B. Andersona budována po vzoru společenství založeného na primordiálních rodově rodinných vazbách, pouze s tím rozdílem, že jednotlivé členy takto představované „komunity“ neznáme tváří v tvář. Stejně podstatná je přítom „kulturní konstrukce jednotlivce jako součásti národa“ (Holý 2001: 84), která předpokládá, že národní identita je klíčovou kolektivní identitou každého jedince, identitou, která převrstvuje někdejší stavovské rozdíly, náboženskou odlišnost i regionální zvláštnosti. Příslušníci národa se považují za části celku, ve kterém „se nepočítá s žádnými vnitřními rozdíly“, ve kterém jednotlivci „představují ... identické a rovnocenné prvky“ (tamtéž: 84).

Každý takto se utvářející národ – a tím spíše národ málo početný – usiluje o (politickou) legitimitu obsazením co největšího množství možných participantů, což je důvodem, proč se již během národního obrození „buditelé“ obraceli na své krajany, jimž automaticky rozumějí jako příslušníkům v jejich nepřítomnosti se rodícího („obrozujícího“) národa. Skutečnost, že si lokální krajanské komunity udržely určitá specifika, která je odlišovala od okolního obyvatelstva, je pak přisuzována právě identifikaci s národem. Tento koncept s ustavením národa jako politické jednotky (s ustavením národního státu) obvykle vyústí v centrálně organizovanou krajan-skou péči a národní osvětu směřovanou ke krajanům, kteří se při založení (národního) státu ocitli za jeho hranicemi. Pro dokreslení dobového pojetí uvedme výpověď jednoho z nejvýraznějších exponentů krajanské péče Československé republiky po první světové válce: „...dnes nemůžeme klidně přihlížeti k tomu, která

se nám za hranicemi našeho státu odcizuje plná pětina národa, když jsme za Rakouska bojovali doma o každou českou duši.“ (Klíma 1931: 11)

## 1.3 Česká národní mytologie jako ideové podloží krajanského hnutí

V případě českého „národního obrození“ pochopitelně nalzáme strukturálně identické aktivity směřující k ustavení českého národa jako národa, který má svůj jazyk, (národní) kulturu, dějiny a v neposlední řadě i vlastní stát.

Nedílnou součástí „tvorby národa“ je vytváření národních mýtů, symbolů a tradic, které příslušníkům národa dávají vědomí vlastního původu, identity a společných cílů, „umožňují identifikaci lidí jako příslušníků českého národa a vytvářejí české národní vědomí“ (Holý 2001: 10). Národní „mýtotvorba“ se snaží nabídnout ke sdílení kulturní představy, které jsou založeny na „exkluzivitě určitých kulturních rysů“ (Skupnik 1997: 66) navenek (smyslem konceptu kulturní exkluzivity je jednoznačné odlišení národa od jeho sousedů), a na principu kulturní homogenity uvnitř národního společenství (smyslem konceptu kulturní homogenity je převrstvit územní, náboženská, rodová, profesionální a hodnostní uskupení založená na kulturní rozdílnosti – Gellner 1993: 74). Cílem národní mýtotvorby je vzbudit zdání společné starobylé tradice a odvěkého trvání, a tak „ovládnout pole historie“ (Loewenstein 1997:112), jež pak slouží k inscenaci heroizujícího a martyriologického ... národního dramatu“ (tamtéž: 115).

Vzhledem k tomu, že „věci společné takřka vždy vyjadřujeme symbolicky“ (tamtéž: 1997: 102), probíhá vedle konstrukce národních mýtů souběžně i tvorba národních symbolů, které podle Mirjam Moravcové slouží k „sebepotvrzení určité society a současně jako prostředky mimoverbální obousměrné komunikace mezi její reprezentací (tzv. elitou) a těmi, kteří tvoří její masovou základnu. Symbolem pak vyjadřují society svou identitu, sdělují ideály, k nimž se hlásí, do symbolu vtělují myšlenkovou podstatu své jsočnosti. Symbolem integrují vlastní societu, oslovují jin však také příslušníky druhých societ“ (Moravcová 1997: 21–22). Kolektivní symbolika tak „vytváří pocit sounáležitosti přesahující hranice jednotlivých vrstev a místních lojalit, formuje z velkého množství jednotlivých zkušeností společné, synchronní obrazové pole, člení prostor a čas, vyřazuje nežádoucí“ (Loewenstein 1997: 109). V české konkretizaci se jedná např. o „matku“ Vlast, horu Říp, sv. Václava, dále samozřejmě o vlajku, hymnu, mapu území a bezpočet symbolů dalších.

Neméně významnou složkou národotvorných aktivit je (národní) tradice, která je stejně jako národní mýty a symboly (resp. národ sám) kulturním (sociálním) konstruktem (srov. např.: Hobsbawm 2003: 1–14, Kandert 1999: 199). „Nacionální tradice... je považována za důležitou součást představ o skupině (národě...), které ji zakotvují hluboko v čase, tj. v dávné, byť nejasné minulosti“ (Kandert 1999: 199), přičemž, podobně jako mýtus, také tradice je „stylizovaným a manipulovaným vztahem k minulosti“ (Pešková 1998: 31) a stejně jako symbol slouží k vyjádření a legitimizaci kolektivní identity.

Národní mýty, symboly a tradice jsou z definice kolektivně sdílené všemi příslušníky národa, jsou nadindividuální a mezigenerační. V mýtech a tradicích vystupuje národ vždy jako samostatný celek, a právě jako celek je jejich subjektem a nositelem. Stejnou optikou jsou nahlíženy i dějiny, které nejsou dějinami individuí, ale právě národa jako aktivně jednajícího subjektu schopného samostatného konání, tj. konání nezávislého na částech, které jej tvoří – jednotlivcích. Symboly pak reprezentují společné významy, slouží k jejich manifestaci a hrají významnou úlohu při konstituování národní identity jednotlivce.

Takto konstruovaná „vysoká“ národní kultura se v rámci národní agitace předávala obyvatelstvu českých zemí společně s principem občanství a k němu vztaheným konceptem „soběrovnosti“ a rovnoprávnosti, čímž byl u těchto jedinců budován nový typ skupinové identity (Hroch 1999a: 8–10) a souběžně byl potlačován význam kolektivních identit předchozích. Analogický proces pak probíhal o pár desítek let později při šíření národní myšlenky mezi krajanskými komunitami v dnešním zahraničí.

#### 1.4 Krajanská péče jako nástroj legitimizace národně-politických cílů

Byli to tedy účastníci protonárodního jazykově-teritoriálního společenství, kteří opouštěli české země dříve, než díky „národně-budovatelským“ aktivitám nad mnoha různými lokálními kolektivními identitami získala primát identita národní.<sup>9</sup>

V souvislosti s „obrozenou“ kulturní konstrukcí jednotlivce jako součásti národního celku došlo zejména po vytvoření Československé republiky k redefinici česky hovořících (neboť v „českém nacionálním hnutí 19. století se plně ujal Herderova myšlenka, že jazyk je určujícím znakem národa“ – Holý 2001: 91) vystěhovalců z prostoru českých zemí, ze kterých se po uplatnění tohoto modelu rázem stali „Češi (resp. Čechoslováci)<sup>10</sup> v zahraničí“ – krajané. Jednou z činností etablovaného státu byla proto snaha podchytil krajanů a „spojovat tak veškerý národ český v českých zemích i kdekoli za hranicemi“.<sup>11</sup> Bez ohledu na skutečnost, že v dějinách vystěhovalectví mluvčích českého jazyka z českých zemí lze rozlišit přinejmenším dvě nesouměřitelné fáze – před konstituováním národa a po něm –, se (a to i navzdory faktu, že také doboví autoři jsou si vědomi, že existuje „nutně velký rozdíl v národním uvědomění mezi krajanů přistěhovavšími se jednak v první, jednak v druhé polovině 19. století“ – Auerhan 1930: 110) činnost spolků zaměřených na krajanů nesla často v duchu implicitní představy o jednotě všech krajanů, v zajetí ideje, že krajané tvoří jeden celek „příslušníků českého národa v zahraničí“. Právě tak byli krajané pro někdejšího poslance Hořáka „všeci syni malého [československého] národa“, který je „potřebuje všctých“ (viz Auerhan 1921: 155). Je příznačné, že v tehdejší terminologii byla označení *Čech* (resp. *Čech v cizině*), *krajan* či *československý příslušník* považována za synonyma.<sup>12</sup> Všem těmto kategoriím bylo rozuměno shodně jako terminům označujícím příslušníka českého (resp. československého) národa, ovšem bez reflexe skuteč-

nosti, že se nejedná o deskriptivní termíny popisující (odvěkou) „přirozenou“ povahu věci, ale často o výsledek národotvorných aktivit.<sup>13</sup>

Nový československý stát záhy po svém vzniku ustavil organizace, jejichž hlavní úlohou byla „péče“ o krajanů v zahraničí. Je však třeba zmínit, že podobné organizace působily ještě před založením československého státu,<sup>14</sup> tehdy se ovšem v centru jejich zájmu *explicite* nalézali „příslušníci českého národa za hranicemi“. Na tento způsob uchopení nemělo založení Československé republiky žádný vliv, přestože se v oficiální terminologii objevuje nový termín „československý státní příslušník“, kterému je ovšem i nadále rozuměno v národním smyslu. „Jen ve zcela výjimečných případech se přitom naznačoval zájem o další československé státní příslušníky jiných národností“ (Brouček 2000: 248). Zavedení termínu „československý státní příslušník“ však neznamenal opuštění termínu staršího, naopak, oba byly užívány souběžně a stejně tak byly oba automaticky přijímány jako synonyma termínu „krajan“.

Přihlédneme-li zároveň ke skutečnosti, že v novém československém státě sídlily početné menšiny hlásící se k německému či maďarskému národu, jejichž příslušníků bylo v úhrnu více než tři a půl milionu (takřka jedna třetina z celkového počtu obyvatelstva), jeví se idea krajanství stejně jako idea čechoslovakismu jako nástroj k posílení národně-politické legitimacy Československé republiky coby (krypto-)národního útvaru.

Československý stát se v tomto smyslu snažil o „přímý kontakt s krajanů ve světě, nazývaný *krajanová péče*“ (Brouček 2000: 69 – zdůraznili autoři) což byl dobový termín používaný především mezi válkami, který znamenal „vztah české (vlastně československé) společnosti k lidem, kteří buď sami odešli z prostoru tehdejšího Československa, nebo byli potomky emigrantů z tohoto území a žili v cizině v následujících generacích“ (tamtéž: 247). Stanislav Klíma – jeden z nejvýraznějších prvorepublikových iniciátorů aktivit na podporu krajanů – např. vymezuje krajanovou péči jako „veškerý styk staré vlasti s našimi krajanů usedlými za hranicemi našeho státu, bez ohledu na jejich státní příslušnost. Styk ten směřuje hlavně k jejich podpoře, k jejich zachování, aby se neasimilovali cizímu prostředí, uprostřed něhož žijí“ (Klíma 1931: 5).

Vzhledem k shora uvedenému se jeví jako příznačné, že „podporou“ se v dikci krajanové „péče“ rozumí šíření národní ideologie za účelem legitimizace národně-politických a ekonomických cílů nového státu. Dozvídáme se totiž, že krajané mohou „být finančním zdrojem“ (tamtéž: 11), mohou se podílet na „rozšíření výrobků našeho průmyslu“ (tamtéž: 11; srov. též Auerhan 1930: 112), mohou mnoho učiniti pro náš stát ve směru informativním“ (Klíma 1931: 11) a „do značné míry jsou našimi reprezentanty před cizinou“ (tamtéž: 11).

Ve 20. letech 20. století se v zahraničí nacházely takřka dva miliony „krajanů“ (Brouček 1985: 32–33) a – jak uvádějí dobové prameny – „již samo toto číslo<sup>15</sup> svou velikostí připomíná naši veřejnosti povinnost starat se o budoucnost těchto

krajanů a bránit jejich odnárodnění“ (Auerhan 1921: 4). Nedílnou součástí krajan­ské péče se tak stává i tzv. „národní osvěta“, resp. důraz kladený na to, aby „zároveň s osvětou byla zdůrazňována národní příslušnost a uvědomění“ (Folprecht 1947: 26). „Má-li vystěhovalec býti platným členem společnosti, musí ... prohlubovati v sobě cit národnostní“ (tamtéž: 26 – zdůraznili autoři), napsal ve 30. letech 20. století školský inspektor Josef Folprecht. Takovému pojetí se nelze divit, pakliže – jak uvádí stejný autor – „příslušnost k národu jest z hlavních statků lidské duše“ a „jí, ale teprve opravdu jí ... člověk může dojít a dochází k pojmu všelidství“ (tamtéž: 8). Udržování národnosti krajanů se jeví nezbytným, neboť „odnárodnění ... má vždy za následek úpadek kulturní, úpadek mravní“, přičemž zároveň „odnárodněním celek ztrácí ... skorem vždy svoje dobré vlastnosti“ a „svoje vlastnosti špatné si přitom podrží“ (Auerhan 1921: 2). Nicméně, jak uvádí Jan Auerhan, člen odboru Národní rady československé pro čs. zahraničí a jeden z nejvýznamnějších činovníků v oblasti prvorepublikové krajan­ské péče, „uvědomění československé vzniká jen ponenáhlu a zprvu jenom v pokročilejších vrstvách [krajanů]“ (Auerhan 1930: 111).

### 1.5 „Ne kat, ale učitel“ – strategie krajan­ské péče

V duchu herderovsko-jungmanovského pojetí jazyka jakožto určujícího znaku národa to byl právě jazyk, kterému se krajan­ská péče věnovala především.

Jazyk totiž podle J. Folprechta „není pouze prostředkem sdělovacím, nýbrž jest zkonkrétněnou národností“, a proto „vědomí příslušnosti národní je pouze projevem bez obsahu, tělem bez duše, slupkou bez jádra, lebkou bez mozku, není-li spojeno s jazykem národním“ (Folprecht 1947: 8). Vzhledem k tomu, že se národnost a jazyk v očích aktivistů krajan­ské péče překrývají a jsou jedna druhé indikátorem, nepřekvapí nás, když tamtéž na s. 9 čteme: „Jestliže krajané v cizích zemích jsou jinak kvetoucími rostlinami, stanou se bez národnosti a bez národního jazyka plevelem. Neužitečným nikomu, zpravidla i pohrdaným všemi.“ Pro daného autora jsou pak „krajané sami ... svědectvím toho, že zachování národnosti a jazyka jest jejich hlavní povinností“, (tamtéž: 9) a proto „odstíny krajan­ské povahy tvoří celou symfonii, jejímž generálním basem jest zachování jazyka a národnosti“ (tamtéž: 10).

V písemnostech vztahujících se k problematice krajan­ské péče se často setkáváme s mentorskou dikcí a – pro (zejména ty „neobrozené“) krajany jistě stěží srozumitelnými – požadavky. Kupříkladu již jmenovaný J. Auerhan, pozdější předseda Československého ústavu zahraničního, klade ve svém projevu ke krajanům v Jugoslávii řečnickou otázku: „Jaké jsou vaše povinnosti k staré vlasti a národu?“ A sám na ni příznačně odpovídá: „Stará vlast žádá od vás jenom, abyste zůstali Čechoslováky..., abyste dělali svému národu vždy čest.“ (Auerhan 1921: 157) K těmto doporučením pak ještě dodává, že „je potřebí, abyste postu­povali vždy jednotně se Slováky. Pamatujte si, že jste jeden národ“ (tamtéž: 157).

Deklarovaným způsobem jak potvrdit a uchovat národnost krajanů v zahraničí bylo – stejně jako během procesu budování národa v samotných českých zemích – zejména zavádění československých (resp. českých a slovenských) škol, tzv. škol doplňovacích, popř. alespoň „národních předmětů“ (Folprecht 1937: 13) ve školách státních (řádných, povinných). Národními předměty pak J. Folprecht rozumí „vyučování československému (sic) jazyku, vlastivědě a zpěvu“ (tamtéž: 12), nebo – v intencích J. Auerhana (1921: 157) – „českému jazyku a českému dějepisu“. Jednou ze základních směrnic československých škol v cizině je pak směrnice *národní, záchovná, snažící se udržeti u krajanů národní osobitost za účelem charakterového uchování a prospěchu krajanů*“ (Folprecht 1937: 17 – zdůraznili autoři).

Na školní výuku navazující oblastí, která rovněž stála v centru zájmu krajan­ské péče, byla tzv. lidová výchova či národní osvěta, jež obvykle zahrnovaly komplex níže uvedených činností. Jejich smyslem bylo působit nejen na děti, ale zejména na dospělé a dospívající mládež.

V návaznosti na školu a lidovou výchovu formuluje J. Auerhan (1921: 157–158) jako další z priorit zakládání knihoven, a to s odvoláním na Karla Havlíčka Borovského, který knihovnu prohlásil za „nejdůležitější a nejlepší prostředek ke vzdělání lidí“, s argumentem, že „česká kniha to byla, která zachovala českému národu sama jeho mateřštinu, česká kniha zachová nám i naše menšiny v cizině“.

Dalšími aktivitami, které Auerhan – nejen ve svém projevu ke krajanům v Jugoslávii – doporučuje, jsou: četba (národních) časopisů, pořádání přednášek, velký význam rovněž přikládá loutkovému a ochotnickému divadlu (Auerhan 1921: 158–159), což nás neudiví, zejména čteme-li u Bedřicha Loewensteina (1997: 114), že „k prostředkům romantické projekce jako patetické náhražky skutečnosti samozřejmě náleží divadlo, ... páka k vytváření dosud neexistující národní společnosti“. Mimořádná pozornost byla věnována zejména na výpravu nepříliš náročnému divadlu loutkovému,<sup>16</sup> kterému se „ze všech způsobů lidovévých práce lítilo nejlépe...“, a to zvláště tam, kde žije ještě živel jiné národnosti“ (Veselý 1921: 5). Objevují se dokonce návrhy, „aby pro povzbuzení loutkářského ruchu v našem zahraničí bylo věnováno Národní radou čs. několik výpravných divadel“ (tamtéž: 7), přičemž pozoruhodné jsou zejména závazky, které by z „obdaru­vání divadélkem“ měly vyplývat: „1. Hrát alespoň jednou v týdnu; před představením povědět dětem něco o čs. národě ... a po představení cvičiti s nimi národní písně. 2. ... podati zprávu odboru Národní rady čs. pro čs. zahraničí o tom, kolikrát se hrálo, jaké hry, jaká byla průměrná návštěva a zda hry měly vliv na národní vý­dovu našich nejmladších emigrantů. 3. Kdyby divadlo zahálelo půl roku, měla by Národní rada čs. právo divadlo dirigovati na jiné místo.“ (tamtéž: 7)

Institucemi, od kterých Auerhan očekává, že budou zmiňované činnosti vyví­řeny a zastřešovat, jsou (krajan­ské) spolky. Nutno ovšem dodat, že zakládání spol­ků na počátku zřejmě mnohde naráželo na hierarchické, národně-občanský princip

soběrovnosti a rovnoprávnosti nerespektující uspořádání lokálních krajaňských komunit. V literatuře adresované národním aktivistům i samotným krajaňům se totiž setkáváme s důraznou instrukcí, aby spolků „v jednom místě bylo, pokud možno, nejméně, aby se krajaňé soustřeďovali, pokud možno, jen v jednom nejvyšší ve dvou spolcích a aby tu zastoupeny byly všechny stavy a všechny třídy společnosti“ (Frydrych 1921: 144).

Tento typ péče (za samozřejmého plnění krajaňských povinností), jejímž cílem bylo šíření nacionální ideologie a národní kultury, byl směřován ke všem krajaňům bez rozdílu. V následujícím oddílu se pokusíme ukázat, že ne vždy s očekávaným ohlasem a účastí.

## 2. Proměny kolektivní identity: případ Vojvodovo

Na následujících stránkách se pokusíme představit poněkud netradiční interpretaci historie a společenského života české obce v Bulharsku jménem Vojvodovo, která byla osídlena nikoli přímo z českých zemí, ale obyvateli jedné z českých osad v rumunském Banátu. Vzhledem k tomu, že se popisovaná komunita vyznačovala mimořádnou uzavřeností, sektářským typem zbožnosti a faktem, že její členové opustili české země před započítáním národovědných aktivit, jeví se pro účely zkoumání fenoménu působení národní ideologie v prostředí místního krajaňského společenství jako obzvláště vhodná.<sup>17</sup>

### 2.2 Historie a religiozita svatohelenské komunity

Dějiny česky hovořících „krajaňů“ rumunského Banátu jsou dnes uspokojivě probádány a současnému čtenáři obecně dobře známy.<sup>18</sup> Až na čestné výjimky však bylo obyvatelům českých banátských vesnic rozuměno jako homogennímu celku, třebaže mezi nimi byly významné a hluboké rozdíly, a to nejen co se týká doby, kdy opustili české země, ale zejména v oblasti religiozity.

Podle většiny pramenů začíná osídlení Banátu v 1. čtvrtině 19. století. Jako důvod odchodu banátských osadníků z Čech se obvykle udává nabídka podnikatele Magyarliho,<sup>19</sup> jehož agenti v Čechách (zejména na Šumavě a v šumavském podhůří – srov. např. Schlögel 1925: 38–39) vyhledávali dřevorubce a lesní dělníky, kterým nabízeli práci za velice výhodných podmínek. Dalším a o něco pozdějším důvodem pak údajně byly snahy vojenských velitelství hraničářských pluků o osídlení pomezních území Vojenské Hranice. Tak postupně vznikly české osady Svatá Helena, Elizabetfeld, Biger, Gemik, Eibental, Rovensko, Šumice a Nová Ograde-na. Je ovšem nutné zdůraznit, že zatímco zakladatelé nejstarší (viz např. Auerhan 1921: 65; Urban 1930: 27; Klíma 1899: 22) z českých banátských osad, Svaté Heleny (Heleny), se hlásili k nekatolickému vyznání, byli ostatní osadníci vyznání římsko-katolického. Skutečnost, že první obyvatelé Svaté Heleny nevyznávali katolickou víru, je však nezbytné mít na zřeteli při interpretaci (rekonstrukci) kolektivní identity svatohelenských (a později vojvodovských) obyvatel.

Svatá Helena, jak ukazují výsledky nejnovějších výzkumů (Nešpor 1999; Nešpor et al. 1999), byla původně založena potomky východočeských „tolerančních sektářů“, čili skupinou od ostatních českých kolonistů odlišnou hned v několika ohledech. Jak dokládá Z. R. Nešpor a kolektiv ve studii věnované náboženským dějinám svatohelenského společenství, „příslušníci netolerovaných náboženských sekt, které se ve středovýchodních a východních Čechách a na českomoravském pomezí objevily po vydání Tolerančního patentu (1781), měli být nepřístupní k některému z tolerovaných vyznání, na základě dvorského dekretu z 12. října 1782 deportováni k vojenskému velitelství do Temešváru a tím osazeni jako hraničářské vojsko v rakouském Sedmíhradsku a v Banátu“ (Nešpor et al. 1999: 79). Potomky této skupiny se pak Z. R. Nešpor domnívá našel právě ve svatohelenském společenství. Podle různých pramenů (Schlögel 1926: 89; Karas 1937: 31) byli jeho členové označováni jako „berani“, z čehož zmiňovaný autor dovozuje, že zdejší nekatolíci mohli vyznávat „víru beránkovou“ (Nešpor 1999: 137), praktikovanou ve východních Čechách ještě před vydáním Tolerančního patentu. Navíc se setkáváme s referencemi (Nešpor et al. 1999: 76) nasvědčujícími tomu, že všichni přistěhovalci nepocházeli ze šumavské oblasti, ale část z nich dorazila právě z oblasti středních a východních Čech. Ze přitomu společně se Z. R. Nešporem předpokládá, že se do značné míry jednalo právě o zakladatele Svaté Heleny, jejichž příjmení se podle onymické analýzy, kterou provedl stejný autor, v sedmi případech shodují s příjmeními rekvotovanými mezi východočeskými sektáři (tamtéž: 76 a 82). Jako další nepřímý důkaz může sloužit i skutečnost, že Svatá Helena byla z banátských osad založena nejdříve, přičemž, jak uvádí F. Unzeitig, „tato osada má docela jiný původ než [osady] ostatní“.<sup>20</sup>

O konkrétní podobě věrouky svatohelenské komunity nemáme dostatek dokladů, obecně se však – slovy Františka Kutnara – mohlo jednat o tzv. blouznivce, pro které je „náboženství a náboženský život hlavním obsahem jejich bytí, má v něm *ústřední postavení*, je pro ně životním zdrojem, z něhož vychází a k němuž se vrací, a který *postihuje všechny složky jejich individuálního a kolektivního života*“ (Kutnar 1948: 165, cit. in: Nešpor 1999: 130 – zdůraznili autoři). Tradičně je tento typ náboženského společenství definuje jako „sekta“, která se podle Ernsta Troeltsche liší od „církve“ tím, že „odmítá myšlenku národního, státního a masového křesťanství. [Sekty] jsou ... omezeny na malé a úzké kruhy, rozvíjejí však v těchto kruzích křesťanskou ideu s přísnou, nekompromisní důsledností ... Podstatou sekty je uvědomělý a vyspělý svatý sbor, jehož svatost záleží v praktickém mravním konání, nikoli v božskosti instituce a jejich pokladů milosti“ (Troeltsch 1934: 53, cit. in: Nešpor 1999b: 206–207).

Veškeré dobové doklady i následný historický vývoj svatohelenského společenství zřetelně poukazují k tomu, že ústředním motivem jednání jeho členů bylo získání osobní spásy, která v jejich konceptualizaci byla myslitelná právě a jedi-

ně skrze ten způsob víry, který byl praktikován sektářským společenstvím. Osou, kolem které se odehrával individuální i společenský život, tak byla vypjatá religiozita. Pro víru byli ochotni opustit své domovy a vlast; byla to tak právě víra, která tvořila nejvýznamnější složku jejich osobní i skupinové identity.

Pro další výklad bude důležité si uvědomit, že z českých zemí byli vyhnáni nebo je z vlastní vůle opustili kvůli odlišnosti svého vyznání od vyznání okolního obyvatelstva a že odlišnost víry pro ně nepochybně byla důležitější než společenství jazyka, který je s okolním obyvatelstvem spojoval. V mírně vyhocené formulaci můžeme říci, že víra – a společenství, které tuto víru sdílelo – jim byla bližší než setrvání v prostředí protonárodního jazykově-teritoriálního společenství potenciálních příslušníků budoucího českého národa.

O prvních letech existence nekatolické náboženské obce ve Svaté Heleně nena-  
lzáme v pramenech ani v sekundární literatuře příliš údajů. Výjimku tvoří – poněkud rozporuplné – informace o ukončení dřevorubeckých prací podnikatelem Magyarlim, ke kterému však došlo ještě před rokem 1826, neboť tehdy se osadníci obrátili na vojenské velitelství v Karansebeši s žádostí o přijetí do svazku tamních pohraničnicků (Jech et al. 1992: 14), do něhož byli přijati společně s druhou vlnou přistěhovalců (katolíků) z Čech (tamtéž: 14; srov.: Nešpor et al. 1999: 84).

Ekonomická situace zdejších přistěhovalců však nebyla nijak příznivá, a tak někteří z nich odcházejí ve druhé polovině 30. let 19. století do nížinných krajů dnešní Jugoslávie. Část svatohelenských osadníků tak společně s katolíky z Ger-  
niku skončila v obci Velké Srediště, která jimi byla založena roku 1838 (Heroldová 1996: 83; Brandejs 1922: 164–166). Soužití s katolíky se ovšem nevyhnilo ani těm, kteří ve Svaté Heleně zůstali, neboť roku 1847 v nedalekých Alžbětinkách (Elizabetfeld) vyschly studny a zdejší katolíci obyvatelé se přemístili právě do nedaleké Svaté Heleny (Jech et al. 1992: 16; Urban 1930: 28). Následující léta jsou poznamenána nesnadným soužitím příslušníků obou konfesí podobně jako ve Velkém Središti (Urban 1930: 28; Secká 1995: 98). Od samého počátku se ve Svaté Heleně striktně dodržuje princip náboženské endogamie (Folprecht 1937: 144) a oddělené výuky dětí, což nesporně dokumentuje určující význam religiozity pro povahu kolektivní identity. Náboženský rozpor vyvrcholil, když vojenská správa v roce 1850 nařídila, aby si zdejší obyvatelé vybudovali katolickou školu, na jejíž stavbě se měli z úředního nařízení podílet také nekatolíci (Urban 1930: 28–29). Oddělená školní výchova však i přes existenci nové budovy přetrvává a spory se vyhocují. V roce 1862 se nekatolická část obce navzdory výhrůžkám vojenského velitelství a posměchu katolíků odhodlala k nepovolené stavbě vlastní školy, která byla záhy hotova a nakonec i schválena (tamtéž: 30). Ještě téhož roku z Čech dorazil diplomovaný evangelický učitel Bukáček, který zde v roli učitele a kazatele nahradil laiky z řad vesničanů, kteří vedení náboženského sboru i školy doposud zastávali sami, ačkoli od 50. let 19. století byl formálně zdejší sbor součástí clopodijské farnosti evangelické církve helvétského vyznání

(Nešpor et al. 1999: 113). Clopodijští faráři se ovšem ve Svaté Heleně objevovali jen dvakrát do roka, proto sektářský charakter zdejšího sboru vůbec neregistrovali, navíc místní nekatolíci se považovali a byli považováni za řádné protestanty reformovaného vyznání (tamtéž: 113).

Bukáček setrval v obci pouhé dva roky, než byl kvůli opilství odvolán. Jeho nástupce brzy zemřel a další učitel v pořadí, taktéž alkoholik, záhy následoval Bukáčka. Ti, kteří přišli po nich, byli rovněž z různých důvodů problematičtí, a protože zdejší učitel zastával také funkci vedoucího náboženského sboru, postupně se vytrácel „někdejší rigorózní sektářský důraz na správnost nábožensky podmíněného mravného chování“ (tamtéž: 114). V roce 1891 však do Svaté Heleny dorazil nový učitel Antonín Svoboda, člen Svobodné církve reformované (tamtéž: 115; srov. též Urban 1930: 31),<sup>21</sup> který se pokusil někdejší věroučné akcenty – včetně přísné sektářské morálky – oživit. Ve sboru se tak vyhroutil rozpor mezi skupinou, která setrvala na pozicích sektářské mravnosti, a jeho „zesvětštělými“ členy. Počátek vnitřních svárů v nekatolickém sboru datuje Z. R. Nešpor již do období stavby evangelického kostela, který byl dokončen v roce 1887 (Nešpor et al. 1999: 114). Svobodovou kritikou požívání alkoholu, karetních her, účasti na tanečních zábavách, nemanželských poměrů a jeho odmítáním snátek „holek s evangelíkem, světákem“ (Míčan 1931: 37) byla popuzena nejen část sboru, ale i představitelé oficiální reformované církve h. v. – včetně jeho přímého nadřízeného, clopodijského faráře Jauza (Hruza: 9; srov. Nešpor et al. 1999: 114). Netrvalo dlouho a Svoboda byl na základě neopodstatněného nařčení z „nazarenství“ (Míčan 1931: 37)<sup>22</sup> a z vykonstruovaného důvodu, že neovládá maďarštinu, odvolán.

Sektářská část sboru se obrátila na pražské ústředí Svobodné církve reformované, které na uprázdněné místo kazatele a učitele v evangelické škole doporučilo Jana Chorváta. Avšak i po jeho příchodu se rozkol nadále prohluboval, neboť také on se zcela přiklonil na stranu radikální části sboru, která v tu dobu již sama sebe chápala jako jediné pravé „věřící“ (Nešpor et al. 2001: 117). Povahu Chorvátova působení v obci dokládá mj. skutečnost, že jeden z jeho hlavních stoupenů „poznal svůj hřích a opustiv všecko – evang. hospodu – šel za Ježíšem. Lidem pít nepodal, karbanu netrpěl, tanců nepořádal“ (Míčan 1931: 37), a to navzdory tomu, že uzavřením hospody připravil zdejší nekatolické společenství o významný zdroj příjmů (tamtéž: 37). Spor podněcovala rovněž evangelická církev h. v. Obě skupiny se navzájem soustavně napadaly, až byl nakonec v roce 1896 z obce odvolán i Jan Chorvát. Jeho odchodem se roztržka stala definitivní – „věřící“ odmítali účast na bohoslužbách společně se „zesvětštělými“ či „nevěřícími“ (jak nazývali své někdejší spolubratry) a scházeli se pod střechou před časem uzavřené evangelické hospody (tamtéž: 38–39). V téže době se u skupiny nejhrolivějších zastánců radikální zbožnosti zrodilo zásadní rozhodnutí: opustit znesvářenou obec a přesídlit do nedalekého Bulharska.

### 2.3 Odchod „pravověrných“ do zaslíbené země

Dva roky po osvobození Bulharska (1878) zpod turecké nadvlády byl vydán zákon o osídlování neobydlené půdy, který pro svatohelenské sektáře otevřel možnost vyvázat se z neutuchajících sporů, jimž od odchodu kazatele Chorváta čelili. Příležitosti se v roce 1897 chopilo asi 20 rodin „věřících“,<sup>23</sup> které se na vorech vydaly po Dunaji do Nikopole, odkud se přemístily do Slováky osídlené vsi Mrtvica (dnes Podem). Po vyřízení nezbytných formalit jim byla přidělena neobydlená půda nedaleko vsi Asenovo na Plevensku, avšak po nesouhlasu obyvatel okolních vsí jim stát určil k osídlení nové místo poblíž vsi Gostilja, které se jmenovalo Sasek.<sup>24</sup> Ale také zde „okolní Bulhaři viděli vznik nové vesnice jen velmi neradi“ (Auerhan 1921: 93). Po určitém čase asi „250 Bulharů s popem v čele, ozbrojených rýči, motykami, kosami a vidlemi přitáhlo k českým domkům a jeden z vůdců řekl Čechům: ‚budete-li se nám protiviti, ani duše živa nezůstane‘“ (tamtéž: 93). Po tomto ataku se část rodin vrátila zpět na Svatou Helenu. Ostatním, ke kterým se připojilo 18 slovenských vyznáním „nazarenských“ rodin z Mrtvice, byla přidělena nová půda – místo zvané „Gladno pole“ mezi obcemi Bukjovec (dnešní město Mizija) a Krušovica v orjachovské oblasti. Zde během podzimu 1900 založili bezejmennou ves, následujícího roku nazvanou „Vojvodovo“.

V době založení obec čítala asi 20 rodin původem ze Svaté Heleny, 15 slovenských rodin z plevenských vsí, 57 Srbů, 29 bulharských katolíků – „paulikianů“ a 9 pravoslavných Bulharů. V následujících letech se k nim připojily další české rodiny, které opustily Svatou Helenu, a osídlování pokračovalo v několika etapách až do roku 1912 (Penčev 1996: 53). V průběhu prvních dvaceti let existence zdejší lokální komunity je patrná tendence ke zvyšování počtu českého nekatolického obyvatelstva, doprovázená snižováním počtu příslušníků jiných skupin. Nejprve odešla část slovenské „nazarenské“ populace, která společně s vystěhovanci z jugoslávské Pazové přesídlila na černomořské pobřeží, kde založili slovenskou obec Vojakovo (Hříbek 1927: 25). Následovali je pravoslavní Srbové a počátkem 20. let obec opustili také bulharští „paulikiani“. V roce 1920 statistika vykazuje 616 obyvatel Vojvodova, z nichž je 45 Bulharů, 29 Srbů, 102 Slováků, 440 Čechů (tamtéž: 53).

Ve smyslu výše zmíněného zákona státní orgány zajišťovaly osídlencům dobré pracovní a životní podmínky – byli na 20 let osvobozeni od daní, každá rodina dostala 2 dekarý<sup>25</sup> půdy na dvůr a stavební pozemek a až 60 dekarů obdělávací půdy. Půdorys vesnice byl (a je) netypický: tvořila ho pravoúhlá síť ulic, mezi nimiž se nacházely parcely o stejné rozloze. Tento fakt byl informátory často vydvihován jako důkaz české spořádanosti, uvážíme-li však okolnosti vzniku Vojvodova, musíme konstatovat, že poněkud neprávem.

Ještě krátký čas po založení Vojvodova si členové svobodné církve reformované organizovali bohoslužby sami, „jen oddavky vykonával metodistický farář z Plevenu“ (Heroldová 1996: 93). V roce 1902 Vojvodovští vstoupili do metodis-

tické církve<sup>26</sup> a v témže roce si vybudovali vlastní modlitebnu. Důvody častých změn církevně-institučního zařazení lze sledovat v jejich důrazu na ortopraxi, do jisté míry doprovázeném určitým nezájmem o formální zařazení. Byli zjevně ochotni uznat jakékoli instituční krytí své náboženské aktivity státem uznávanou – a jejich vyznání nejbližší – církví, pokud jim nebylo bráněno v rituálních projevech jejich specifické religiozity. Zároveň je nutno zdůraznit, že čím méně se Vojvodovští starali o institucionalizaci své víry, tím více dbali na vpravdě náboženský život. Nedílnou součástí této životní orientace byl důraz na práci,<sup>27</sup> který byl natolik silný, že byli bulharským okolím označováni jako *trudoljubiteli*,<sup>28</sup> a důraz na střídmy až asketický život: „K dřívějšímu zřeknutí se tance, divadel a zábav světských přistupuje zřeknutí se kouření a pití.“ (Findeis 1929: 223) Práce a odříkání byly pro Vojvodovské ve weberovském smyslu „světskou askezí“ šli cestou ke spáse.

V roce 1906 byl do Vojvodova vyslán metodistický kazatel M. Roháček, který zdejší náboženské společenství zcela ovládl a stal se jeho vůdcem. Náboženská jednota však netrvala dlouho, neboť během 20. let (v roce 1926 podle J. Folprechta 1937: 41, resp. v roce 1925 podle V. Míčana 1934: 111) se odštěpila skupina tzv. Božích dětí – darbistů, kteří vzápětí vybudovali svůj kostel zv. „horní“, na rozdíl od kostela „dolního“ – metodistického. Přestože darbisté byli zprvu z obou konfesí radikálnější, po určité době se tyto rozdílly stírají. Obě skupiny se shodně vyznačovaly specifickým výkladem evangelia a důrazem na zmiňovanou životní askezi. Snad právě proto i samotní věřící byli jen stěží schopni určit rozdíl: „Neznamená to, že se naše vyznání hodně liší, že my jsme evangelíci a oni jsou darbisti. Ne, kázalo se jedno a to samé.“ Navzdory drobným věroučným rozdílům se můžeme u informátorů setkat s výpovědí: „Měli jsme jaksi jednu víru. Vždyť jsme evangelíci. Já jsem byla v horním kostele, a tak jsem nechodila do dolního. Proto nemůžu říct, jaký byl vlastně rozdíl.“<sup>29</sup>

Je zřejmé, že čeští obyvatelé Vojvodova (vyznavači obou evangelických denominací) a několik rodin slovenských „nazarenů“, které však tvořily zcela okrajovou skupinu, si navzájem rozuměli a byli přijímáni jako jednotné oddělené společenství vymezené specifickou religiozitou – z tohoto důvodu je V. Penčev (1996: 66) označuje jako společenství „etnokonfesní“. Zároveň tvořilo jednu endogamní komunitu: smíšené sňatky se takřka nevyskytovaly. Navzdory vnitřnímu rozdělení vojvodovského náboženského společenství ve 20. letech 20. století, tak můžeme usuzovat, že byli nositeli jednotné kolektivní identity, danou příslušností k nekatolickému vyznání, popř. členstvím v jí odpovídající endogamní formaci. Toto společenství se vymezovalo vůči okolnímu obyvatelstvu vypjatou religiozitou,<sup>30</sup> v jejímž centru nalézáme koncept „exkluzivity spásy“ právě tohoto společenství. Vojvodovská komunita se považovala – na rozdíl od ostatních – za jediné „pravé věřící“ (princip kolektivního vydělení na základě výtvarného nároku na spásu uplatňovali již jejich předkové na Svaté Heleně a prav-



děpodobně i na území Čech). Nezapomeňme, že se jedná o potomky skupiny, která již na Svaté Heleně s odvoláním na Písmo tvrdila, že „spravedliví nemohou mít společenství s nespravedlivými“, protože „byli nuceni od ostatních se oddělit“ (Auerhan 1921: 75).

Vladimír Penčev (1988: 484–485) v této souvislosti uvádí, že náboženství bylo „v existenci vojvodovské etnodiaspory etnikum diferencujícím a etnikum zachovávajícím faktorem“. Této skutečnosti si všimají i doboví autoři, uvádějící, že „Vojvodovo žilo a žije bohatým životem náboženským“, který „býval tak mocný, že vše ostatní se jevilo jen nutnými zjevy průvodními“ (Findeis 1929: 223), o čemž svědčí i jejich tvrdá bohoslužebná praxe, která takřka hraničila s náboženským terorem ze strany církevních hodnostářů: vždyť „nedělní bohoslužby, ... které trvaly skoro celý den, ... byly povinné. Vedlo se v patrnosti, kdo chybí, a chyběl-li někdo bez vážných důvodů, byl potrestán, nepolepšitelní byli dokonce vyloučení“ (Necov: 11).<sup>31</sup>

#### 2.4 Náboženství jako ústřední organizační princip vojvodovského společenství

Fustel de Coulanges (1998: 9) ve své slavné *Antické obci* praví: „Je třeba zkoumat, v co staří věřili, abychom pochopili jejich instituce.“ Tato instrukce je na místě i při snaze pochopit vnitřní uspořádání vojvodovské obce. Víme již, že zdejší společenství se vyznačovalo specifickým typem religiozity sektářského typu. Následující rozbor jednotlivých institučních sfér vojvodovské lokální komunity (morálky, ekonomiky, práva, politiky, folkloru, příbuzenství a sítě vzájemné solidární svépomoci) je pokusem ukázat, že náboženství tvoří privilegovanou instituční sféru prostupující a determinující ostatní instituční řady a že je tudíž dominantním faktorem určujícím charakter dané sociální formace i typ kolektivní identity členů vojvodovské komunity.

Je nepochybné, že to byla právě religiozita, která zde určovala morálku, což registruje i Josef Vařeka (1990: 82), když charakterizuje život vojvodovských Čechů jako „poznámenaný ... extrémně přísnou morálkou“. Vedle zákazu alkoholu a kouření nás nepřekvapí, že ke krádežím téměř nedochází („můžeš nechat své nářadí na poli, jít si odpočinout; to nářadí je na svém místě, takhle to bylo vždycky, pokud tady byli oni“),<sup>32</sup> není též zaznamenána jediná vražda.

Stejně směrodatné je náboženství i pro ekonomiku. Vzhledem ke zdejší „protestantské etice“ doprovázené „světskou askezí“, kdy výsledky práce jsou známkou Boží oblíbenosti a vyvolení a práce sama je prostředkem vlastní spásy, je přirozené, že obec hospodářsky prosperuje (dobový pozorovatel říká: „Krajané vo Vojvodove sú tiež najlepšie postavení hospodársky.“ – Michalko 1936: 255) a že bulharské úřady dávají Vojvodovské „za vzor vůkolnímu občanstvu“ (Auerhan 1921: 94): o Vojvodovu se v této době hovoří jako o „vzorové obci“ (*selo za obrazec*). Příznačný je rovněž výrok někdejšího ministra bulharské vlády, „který

řekl, že by byl moc šťastný, kdyby Bulharsko mělo alespoň deset takových vesnic jako je Vojvodovo“ (Penčev 1996: 70). Nutno ovšem dodat, že svou roli v ekonomickém rozvoji komunity sehrály i efektivnější zemědělské, stravovací či chovatelské strategie,<sup>33</sup> které si Vojvodovští přinesli s sebou a které se ukázaly jako adaptačně výhodné. Domníváme se však, že důvodem jejich nadmíru efektivního využití bylo právě specifické pojetí práce, což lze doložit i citacemi vojvodovského učitele Jana Findeise, který uvádí, že „každý získaný peněz se vkládal zpět do hospodářství“ či „... přímo se závodí v majetkovém zabezpečení“ (Findeis 1928/29: 95) anebo „... za deset let naši krajané své sousedy hospodářsky nejen dostihli, nýbrž i předstihli...“ (tamtéž: 96).

Podobně svrchované je náboženství i nad právem, resp. nad komunitní politikou. V jistém smyslu bychom mohli o Vojvodovu hovořit jako o místním samosprávném společenství. Správa obce byla sice formálně zajišťována *kmetstvem* (obecní radou), fakticky ji však vykonával *kostelní výbor*, který přebíral většinu funkcí, takže státních orgánů se využívalo jen výjimečně: „Církevní hodnostáři byli takzvanými soudci. Měli takovou moc, že mohli vyřizovat rozvody, oddávali manžele, soudili krádeže a jiné přestupky, provinilci byli nuceni podřizovat se rozhodnutí tohoto místního soudu a podrobovali se. Díky těmto místním soudcům tak vojvodovští vůbec nejezdili do Orjáchova nebo jinam dožadovat se svých práv soudní cestou. Leda, že by se někdo nikoli svou vinou a nebo kvůli nějaké formalitě, která se musí řešit právě tam, před takovým soudem ocitl.“ (Necov 1950: 11) Zároveň je kostelní výbor politickou reprezentací vojvodovské náboženské obce vůči bulharským státním orgánům.

Další instituční sférou, která je podřízena náboženství, je folklor, který je ve Vojvodovu přítomen spíše v deficientním modu: jak dokládá V. Penčev (1988: 485), „religiózní obřadnost do velké míry folklor vymýtila“, či spíše vůbec neumožnila jeho tradování. Společenský život Vojvodova byl postižen „zákazem veselí a zábav (dokonce i rodinné a výroční svátky jsou slaveny v tichosti, bez písní a tanců) a zákazem zpěvu folklorních písní... To všechno bylo považováno za smrtelný hřích, za protivení se ‚vůli Boží‘.“ (Necov 1950: 30)

Co se sféry příbuzenství týká, byl striktně dodržován princip náboženské endogamie, v jehož podloží opět nalézáme koncept exkluzivní spásy („spravedliví nemohou mít společenství s nespravedlivými“). Docházelo k uzavírání příbuzenckých sňatků, jež Vojvodovčané legitimovali opět z pozic víry, „knihou Starého zákona, která dovoluje manželství mezi příbuznými“ (Necov 1950: 16): „Mladí se brali, i když byli velmi blízcí příbuzní ... [sňatky uzavíraly] děti dvou bratrů nebo děti bratra a sestry anebo si dva bratři vzali za manželky dvě sestry apod. ... málokdy uzavírali manželství s někým jiným.“ (tamtéž: 16) N. P. Necov tuto náboženskou endogamii zdůvodňuje ekonomicky – nedocházelo tak ke štěpení majetku. To nepopíráme, avšak dodáváme, že z hlediska aktérů se jednalo především o důvody náboženské.

Vedle preferovaných sňatků uvnitř lokální náboženské komunity nalézáme rovněž několik případů manželských svazků s nekatolíky, kteří se hlásili k evangelické církvi augšpurského vyznání ze slovenských vsí na Plevensku, což primát náboženství nad příbuzenským systémem zřetelně dokládá. Právě tento příklad totiž ukazuje, že Vojvodovští byli ochotni vstoupit do manželství se souvěrcem, třebaže odlišného etnického původu a navíc v situaci, kdy tím došlo k přesahu vně lokálního společenství. Vzhledem k výše uvedené argumentaci stran národnostně se vyznačujícího chápání vojvodovské komunity je též velice významná skutečnost, že vojvodovští odmítali vstup do matrimonia na základě shodné etnicity – není zaznamenán jediný sňatek mezi členem tohoto společenství a jiným „krajanem“. V nedaleké obci Dolna Mitropolja se přitom nacházela několikasetčlenná česká komunita pracovníků tamního cukrovaru (nemluvě o početně rovněž velice výrazné české komunitě v Sofii, kde mnoho dívek z Vojvodova sloužilo v domácnostech, takže i kontakt s členy této komunity byl nasnadě).

Obecně je tak možné říci, že „rodinný a společenský život byl silně poznamenán náboženstvím“ (Heroldová 1996: 93). Vzpomeňme např. střídmost v rodinných i společenských oslavách, které se vzhledem k zákazům světských veselí a požívání alkoholu odehrávaly nad „bílou kávou a koláčem“. <sup>34</sup> Za uvedení rovněž stojí výpověď bulharské informátorky, která život vojvodovské náboženské enklávy reflektovala následovně: „Nějakej kazatel jim nalhal, aby si nehráli a neveselili se. To pro ně bylo špatné. V jejich kostele je učili, že když mají Bulhaři večírek, když hraje muzika, že jim nebudou koně žrát. Někdo je uvedl v blud, vnukl jim, že to je hřích.“ <sup>35</sup> Asketická morálka vedla k občasným střetům mezi členy náboženské komunity a ostatními vojvodovskými obyvateli. N. P. Necov k tomu ve své *Historii Vojvodova* (1950: 30) uvádí příznačný příběh: „Večer, když byla zábava v plném proudu ... přišli evangelický pastor Harman a také Antonín Hruza – člen církevního výboru. První přikázal, aby se zábava ukončila, protože se tím poskvřňuje církev. Po krátké rozpravě jeden stařec – Bulhar řekl: „Chlapci, co koukáte, cožpak jsme otroci tohoto zbožníka? Držte ho!“

Nikoli nevýznamným příznakem uzavřenosti a soudržnosti náboženské komunity ve Vojvodovu byla (kromě endogamie) i vzájemná solidární svépomoc, kterou N. P. Necov považuje za její charakteristický rys. „Když některému z hospodářů zemřel kůň, kráva, vepř, ale i při nějakém neštěstí jako je požár, sešli se členové církevního výboru a jmenovali komisi, která shromažďovala pomoc, většinou finanční, která se předala postiženému hospodáři. Tato pomoc nebyla poskytována ze sociálního nebo ekonomického důvodu. Cílem bylo, aby se zachovala rovnováha postiženého hospodáře, nezávisle na tom, zda je bohatý nebo chudý ... Pomoc se poskytovala také při stavbě domů, hospodářských staveb a oplocení.“ (Necov 1950: 14). Avšak také „obdělávání půdy bylo založeno na vzájemné pomoci a střídání v příbuzenstvu a rodinách“ (tamtéž: 17).

Obdobně religiozita determinovala i sféru jazykovou a také vzdělávací instituce (k tomu viz níže).

Vzhledem k obsahu uvedených referencí nemůže být pochyb, že ve vojvodovském společenství měla víra primát nad ostatními faktory určujícími kolektivní identitu, že tvořila základ klíčové kolektivní identity. V tomto kontextu je zároveň nutné znovu zdůraznit, že nepovažujeme nábožensky orientovanou kolektivní identitu za absolutní, výlučnou a jedinou, ale pouze za privilegovanou a směrdatnou pro charakter popisované skupiny, neboť je nepochybné, že členové vojvodovského společenství si – vedle vědomí komunitní sounáležitosti ve víře – byli vědomi i příslušnosti k českému protonárodnímu jazykově-teritoriálnímu společenství. Nejistota však panuje v otázce, zda se příslušníci zdejší komunity v období počátků její existence jako „Češi“ navenek deklarovali. V neprospěch tohoto předpokladu hovoří např. fakt, že ve Vojvodovu (uvnitř obce) byla tato skupina – přinejmenším do založení české školy – místními Bulhary označována jako *Banátčané* a za jeho hranicemi jako *Němci* (Necov 1950: 1; Penčev 1988: 485).

Z rozboru jednotlivých institucionálních sfér tedy podle všeho vyplývá, že pro vojvodovskou komunitu je náboženství sektářského typu (a nikoli příslušnost k národu) ústředním organizačním principem i centrálním faktorem určujícím kolektivní identitu zdejších obyvatel. Odlišnost vojvodovského sociokulturního celku od sousedního obyvatelstva tak byla *primárně* náboženské povahy a teprve v rámci „národní agitace“ (Hroch 1999b: 91) došlo k jejímu přeznačení na odlišnost národní.

## 2.5 Šíření národní ideologie ve Vojvodovu

Nábožensky orientovaná kolektivní identita zpočátku rozhodně nebyla slučitelná s identitou národní, kterou na Vojvodovské začali v rámci snahy „zachránit vystěhovalce a jejich potomky pro původní jazyk a národnost“ (Klíma 1931: 5) uplatňovat exponenti krajanské péče. Výše jsme ukázali, že národní osvěta se realizovala zejména prostřednictvím škol, lidové výchovy, knihoven (resp. knih a časopisů), loutkového a ochotnického divadla. Obsahem těchto aktivit bylo zprostředkovat krajanům (domněle přirozenou, ve skutečnosti však před nedávnem vytvořenou) ideu národa, jehož byli – v souladu s uvedenou koncepcí – odvěkou a nedílnou součástí. V ideovém podloží „buditelského“ působení tak nalézáme výsledky národní mýtovtorby a nacionálně manipulované symboliky prezentované vojvodovským krajanům jako (odvěká) národní (tedy i jejich!) tradice.

Již po prvních kontaktech bylo však „národovcům“ zřejmé, že „snaha po absolutním křesťanství vedla k ochlazení citu vědomí národní příslušnosti“ (Findeis 1929: 224) a že ve vztahu k tomuto vědomí „náboženská horlivost a veliký zájem o věci nepostižné působí ... ne vždy prospěšně“ (Folprecht 1937: 41). Ve střetu

identity náboženské s národnostní ideologií sejevilo nacionálně orientovaným pozorovatelům nepochybné, že prvně uvedená „působí ochlazování života národního tím, že zároveň odlučuje své vyznavače od světa a od reality“ (tamtéž: 20). Za krátký čas přestávala být udržitelná teze o tom, že „pravou příčinou byl v době dřívějšího stěhování našich lidí do ciziny nedostatek vlastního státu a svobody národa“ (tamtéž: 9). Ano, protože „předkové vojvodovských Čechů odešli do ciziny v době, kdy české země ještě nezasáhlo národně-obrozenecké hnutí, ... trvalo i určitý čas, než se sofijskému ústředí čs. spolků podařilo zapojit Vojvodovské do krajaňské činnosti“ (Heroldová 1996: 93).

Dá se říci, že ve Vojvodovu většina technik národní osvěty spíše selhala. Šířitelé národní myšlenky se zde setkali s „řudmi, bojácími sa svetskej osvety, vedúcej rovno do pekla“ (Michalko 1936). Podívejme se např. na historii vojvodovské školy („měřítko síly krajaňského života“ – Folprecht 1937: 11).

Vyučování probíhalo již na cestě ze Svaté Heleny: „Ještě v Saseku, v nesmírně obtížných životních podmínkách, Češi učili své děti v zemljance: bez školních lavic, místo tabule – dveře, místo slabikáře – Bible.“ (Penčev 1996: 64)<sup>36</sup> Ve Vojvodovu pak následně výuka probíhala ve vlastních domech, avšak neustávala; při zakládání české školy (1926) se sváděly „silné boje o to, aby čs. škola nebyla náboženská, a to zvláště metodistická“ (Folprecht 1937: 41). Byli to totiž právě metodisté, kteří měli na zřízení české školy největší zájem, avšak „představovali si ji jako školu víceméně církevní pod svou správou“ (Míčan 1934: 122). V dosavadní „metodistické nedělní škole chrámové“ se totiž „místo čtení psaní a počítání učilo jen Bibli a duchovním písním“ (tamtéž: 40; J. Folprecht 1937: 40 proto při zřízení české školy roku 1926 shledává „95 % vojvodovských krajaňů národně negramotných“). Náboženská komunita se „stavěla proti české škole. „Nač česká škola?““ tázali se její členové. Zejména darbisté pokládali „poslání školy oproti spasení duší za věc ne tak významnou“ (Míčan 1934: 114). Vojvodovští tak „svojím až fanatickým nábožnickarstvom pripravili hned pri príchode svojmu učiteľovi mnoho trpkosti“ (Michalko 1936: 249).

„V rozvrhu učiva pro večerní školu byl zařaden i zpěv. Také zde narazil na tuhý odpor. Písně ‚Vrť sa, dievča‘ a ‚A já su synek‘ vyvolaly prudkou nevoli. Začalo přímo štvání proti české škole a jejímu učiteli; byl světákem a bylo by potřeba palicemi ho zahrnouti tam, odkud byl poslán.“ (tamtéž: 250) Důvodem byla nevole ke zpěvu světských písní: „naši krajaňé jsou evangelíci (asi čtyř směrů)“ a „světských písní českých skoro nezpívají“ (Míčan 1934: 119). To potvrzuje rovněž J. Folprecht a cituje důvod, jímž odpor ke světským písním místní obyvatelé vysvětlovali – „neboť to byl hřích“ (Folprecht 1937: 40), „kterého sa boja“ (Michalko 1936: 257). Také po zřízení školy byl však úspěch jen částečný, protože „národní písně se mimo školu nezpívaly“ (Heroldová 1996: 93).

„První český učitel ve Vojvodově měl práci nemalou,“ píše Vladimír Míčan, který Vojvodovu v té době navštívil. „Musil bojovati nejprve s předsudky,“ ne-

boť „snaha po vylučném křesťanství potlačovala a potírala u některých vědomí národní příslušnosti, přezírala práci denního života a za světskou marnost jej protilašovala“ (Míčan 1934: 122). A byl to právě „ten, kdo organizuje vzdělávací a lidové výchovnou činnost našich krajaňů v cizině – totiž učitel“, který tyto „krajaňské kyselosti ... musí přemáhati a urovnávati“ (Folprecht 1937: 19).

Stejně narážela i snaha o „lidovou výchovu“, tedy o šíření ideje národní mezi lidmi dospělými, nebo snaha o šíření národní osvěty knihami a časopisy, protože „krajaňé ve Vojvodovu ... chovají jakýs odpor vůči světské četbě – světských časopisů i knih buď vůbec nečtou, neb jen málo“ (Míčan 1934: 119). Podobně situaci popisuje i J. Auerhan (1921: 94): „Knihy mají naši krajaňé pouze náboženské a také časopisy odebírají pouze církevní.“ Odpor ke knihám a časopisům dokumentuje i historie vojvodovské knihovny,<sup>37</sup> „při jejímž zakládání se Čechoslováci neúčastnili“ a „dokonce ani po založení si nepřáli být jejími členy“ (Necov 1950: 29). „Knihovna se tak stala překážkou porozumění mezi Bulhary a Čechoslováky“ a „užitek z ní mělo jen málo lidí.“ (tamtéž: 29)

Podobné bariéry existovaly i v případě přednášek, neboť „krajaňé“ ve Vojvodovu „nedovolují z mravnostních důvodů návštěvu večerní školy nebo přednášek děvčatům společně s hochy“ (Folprecht 1937: 41).

Marné byly zpočátku i pokusy dramatického a loutkového odboru Čs. národního domu T. G. Masaryka v Sofii o šíření národní myšlenky pomocí divadla. Ve Vojvodovu totiž „u obou náboženských denominací (metodistů i darbistů – pozn. autorů) naráželo ... hraní ochotnického divadla ... na odpor“ (Heroldová 1996: 94). I v případě divadla loutkového dochází ke kolizi, neboť členové vojvodovské náboženské komunity „pokládají např. podívanou na Kašpárka v loutkovém divadle za hřích“ (Folprecht 1937: 41).

Nepřekvapí nás, že o spontánní národní spolkové činnosti samotných zdejších krajaňů neexistují žádné doklady; je více než zřejmé, že veškeré aktivity tohoto typu byly vojvodovskému náboženskému společenství implantovány zvenčí, což kupř. dokresluje i nezdar prvního pokusu o zavedení Sokola v roce 1929 (Michalko 1936: 257).

Jedinou výjimku v tomto smyslu tvoří výuka českého jazyka, která je chápána jako pilíř českých (národních) škol v zahraničí. V jejím ideovém podloží nalézáme představu, že „nejpodstatnějším znakem národní příslušnosti jest a zůstane jazyk“ (Folprecht 1947: 9), neboť – jak jsme již uvedli – „vědomí příslušnosti národní je pouze projevem bez obsahu, tělem bez duše, slupkou bez jádra, lebkou bez mozku, není-li spojeno s jazykem národním“ (tamtéž: 8). Nicméně v případě vojvodovských Čechů musel autor výše uvedeného výroku sám připustit, že „náboženství udrželo u těchto náboženských emigrantů jazyk jakožto projev *svůj*, nikoli projev *národnostní*. Jazyk u nynější generace nemá pravého národního podkladu, který by udržoval spolucítění a příslušnost k národu a k vlasti“ (tamtéž: 24). Ačkoli v „národovecké“ dikci je jazyk spjat výhradně s národností („[jazyk]

není pouze prostředkem sdělovacím, nýbrž jest zkonkretněnou národností“ – tamtéž: 8), je v případě vojvodovské komunity jazyk pojmán jako podřízený náboženství, nikoli národní příslušnosti – čeština byla jazykem jejich Bible a tedy jazykem bohoslužebným, to byl důvod, proč na něm Vojvodovští tolik lpěli. A je to paradoxně sám J. Folprecht, který v rozporu se svými již citovanými výroky seznává, že „duch jejich [rozuměj vojvodovských] náboženský je podporován také českým jazykem, bibličtinou, která jest u evangeliků nerozlučně spjata s bohoslužbou“ (tamtéž: 23).

Na hlubší rovině, kterou dobové prameny nereflektují, nutně docházelo k dalším nedorozuměním. Lze si jen těžko představit, že (česká) vlastivěda – vedle jazyka a zpěvu jeden z hlavních „národních předmětů“, byla lidem, z nichž většina v Čechách nikdy nebyla, vůbec srozumitelná. Identickou situaci lze předpokládat i při výuce českým dějinám. Zde je představa o sdílení navíc ztížena faktem, že jejich předkové se ze soustavy regionálních historií českého protonárodního jazykově-teritoriálního společenství, které byly posléze konceptualizovány jako dějiny českého národa v jemu náležejícím teritoriu, tedy vlasti, vytrhli o více než čtyřicet let dříve, než se tak stalo.

Vrátíme-li se k výše uvedené problematice mýtů české národní ideologie, můžeme se na jeho vybraných elementech pokusit zrekonstruovat střet světa lokální náboženské komunity a předkládaného konceptu „světa českého národa“ s jeho mýty, tradicemi a symboly.

„Mýtus o (národním) teritoriu“, spočívající na představě spojení určitého území s „určitým národem, který se právě na něm, skrze něj a díky němu ustavil“, v českém případě zosobňuje vlast, ve vyhocenější formulaci matka vlast, přičemž tato metafora ustavuje rodičovský vztah mezi českou zemí, která je každému Čechovi matkou, a Čechy – jejími dětmi (srov. Holý 2001: 64). Uvědomíme-li si, že v době odchodu (či nucené deportace) sektářských skupin z dnešních východních Čech – předků Vojvodovských obyvatel –, u nichž identita byla na jedné straně regionální vázaná na místní společenství, a na druhé vztažená ke státnímu útvaru (srov. Gellner 1993: 7), jehož vládci platili berně, bude nám jasné, že nacionální teritoriální mýtus o české vlasti jim zpočátku nemohl být srozumitelný. Stejně cizí jim pak musely být i symboly, skrze které jim vlast byla prezentována, a nepochybně i ono mystické pouto, kterým měli být s vlastí spjatí.

I v případě mýtů českých dějin, které se v buditelské perspektivě zdají být spíše dějinami bojů s odvěkým nepřítelem českého národa – s Němci, patrně vyžadovalo nemalé interpretační úsilí prezentovat jej srozumitelně a úspěšně skupině, která již více než sto let žije v sousedství Rumunů a Bulharů, přičemž svou vlastní odlišnost vnímá primárně jako odlišnost víry a náboženského života. Šíření tohoto mýtu nadto ve Vojvodovu muselo nabývat vskutku obskurních parametrů, přihlédneme-li k faktu, že za hranicí vsi byli právě její obyvatelé nazýváni „Němci“.

Naopak lze předpokládat, že předávání konstruktů česko-slovenské jednoty a nezávažnější ideovou kolizi nevyvolalo, a to díky smíšenému (česko-slovenskému) charakteru vojvodovské endogamní náboženské komunity. Jak píše N. P. Necov (1950: 11): „Češi a Slováci se náboženstvím, obyčeji a zvyky a dokonce ani jazykem a oblečením jedni od druhých nelišili. Proto jsme jim říkali Čechoslováci.“ Vzpomeňme rovněž již uvedenou skutečnost, že kromě preferovaných sňatků jednotlivců samotného společenství byly v různých obdobích přípustné i svazky se slovenskými „luterány“ z několika jejich obcí v okolí Plevna. Kategorie Čechoslovák tak byla nepochybně srozumitelná a obecně sdělná.

Shrneme-li předchozí úvahy, vidíme, jak nesamozřejmé bylo v některých případech šíření nacionální ideologie. Na příkladu Vojvodovské komunity lze demonstrovat, že takto religiózně se vymezující a deklarující skupině, která v českých zemích (nedobrovolně) odešla před vytvořením konceptu českého národa a vlasti, byly nutně konstrukty českých dějin – tradic, symbolů a mýtů, stejně jako idea českého národa (jehož byli v těchto intencích nedílnou součástí), ne-srozumitelné a – pomineme-li nečetné styčné plochy s jejich skupinovým sebe-pojetím – vnucované (zpočátku přes jejich odpor) zvenčí. Historie působení exponentů české národní myšlenky ve Vojvodovu nám tak snad a „v malém“ může reprezentovat i v mnoha ohledech patrně analogický proces šíření ideje českého národa mezi venkovským obyvatelstvem v českých zemích v období národního obrození. A stejně jako v obrozeneckých Čechách, i ve Vojvodovu nakonec „nízká“ sebereprodukcující lokální kultura, soběstačná v rámci svých vlastních hranic, která realizuje výchovu „v práci, během jejího rozvoje jako jednoduše část obvyklého chodu života“ (Gellner 1993: 41), nakonec podlehlá „vysoké“ kultuře národní předávané státem garantovaným školním vzděláním, a to na úkor lokální „malé“ kultury předávané samotným společenstvím (tamtéž: 47). Dějiny vojvodovské náboženské komunity jsou dokladem lživosti národní ideologie, která „tvrdí, že chrání starou (v případě sledované skupiny primárně nábožensky orientovanou – pozn. autorů) lidovou kulturu, zatímco ve skutečnosti vykonává novou vysokou kulturu [národní]“ (tamtéž: 135), jejímž primárním cílem je potvrzení legitimacy národa jako politické jednotky; dokladem, že působení národní osvěty znamená v posledku eliminaci odlišně definované kultury místní, a to jak v případě Vojvodova (či mnoha jiných krajanských komunit), tak patrně i bezpočtu neznámých a na věky ztracených nízkých kultur vlastních rozmanitým lokálním společenstvím v „neobrozených“ českých zemích.

## 2.6 Přijetí národní myšlenky

Vrátíme-li se do Vojvodova, shledáme, že následný vývoj tyto teze vcelku dobře dokumentuje. Činnost národních agitátorů společně s frontovými zkušenostmi, které přinejmenším mužské části komunity přinesly obeznámení s radi-

kálně sekulárními světonázorovými možnostmi, podlomily někdejší přísnou náboženskou morálku a s ní spojený soubor hodnot. Šíření národní ideje navíc dopomohlo i spolupůsobení několika dalších faktorů, které s nacionálně „obrodnými“ aktivitami časově koincidovaly. Nevyhnutelným doprovodným jevem pak bylo právě ochlazení někdejší vypjaté religiozity. Kolektivně sdílená životní orientace, jejíž osou bylo dosažení spásy, byla postupně opouštěna a nahrazována skupinovým sebepojetím jako ostrůvku<sup>38</sup> češství v bulharském živlu.

Tuhé náboženské disciplíny se nejprve začínala zříkat zejména mladá generace. Pomalu se upouštělo od zákazu pití alkoholu, zprvu potajmu, kdy „se předem domluvili s krčmářem, který jim měl připravit rakiji nebo jiné podobné lihoviny do lahví od limonády. Potom přijde celá společnost mladých, objednájí si a po 15–20 minutách bylo toto ‚tajemství‘ prozrazeno“ (Necov 1950: 16). Stejná situace panuje i ohledně kouření, uvolňují se pouta sexuality („většina zamilovaných párů se ztrácí daleko v lese a vracejí se pozdě večer“) a kromě toho „československá mládež převzala do určité míry zábavy od Bulharů“ (tamtéž: 16).

Ještě v roce 1925 došlo ve Vojvodovu k jistým duchovním pohybům, neboť náboženská komunita se díky působení kazatele Kowala vnitřně rozštěpila a od metodistů se oddělila radikálnější skupina „Božích dětí“ – darbistů (viz výše). Nutno však zdůraznit, že na jednotu skupiny ve výše uvedeném smyslu neměla tato událost téměř žádný dopad – „Čechoslováci“ si nadále rozuměli a zvenčí byli chápáni jako jeden celek –, i když postupně dochází k určitému oslabení dřívější soudržnosti, „...ztrácí se vzájemná důvěra, vážnost u sousedů“, stejně jako „hospodářská síla Vojvodova“ (Findeis 1928/29: 96).

Je zavedena česká škola (1926), moc kostelního výboru upadá a úsilí národních agitátorů vrcholí stavbou pobočky sofijského Národního domu T. G. Masaryka (dokončen roku 1934), do kterého se přesouvá i česká škola. Po původních nezdarech se ustavuje i Sokol.

Hospodářský rozvoj a populační růst Vojvodova přiměl asi 80 členů komunity v roce 1928 k odchodu do Argentiny a ze stejných důvodů potom v roce 1935 obec opustilo také 12 darbistických<sup>39</sup> rodin (62 lidí – Necov 1950: tabulková příloha), které přesídlily do vsi Belinci v severovýchodním Bulharsku (ispeřická oblast). Zde se vojvodovští nastěhovali do uprázdněných domů po tureckých rodinách, které odešly do Turecka. Za zmínku stojí fakt, že v Belincích neprobíhalo oficiální české vyučování ani buditelské aktivity (patrně kvůli nízkému počtu zdejších krajanů), takže se místní obyvatelé opět vrátili k biblí a zpěvu náboženských písní jakožto k instrumentům výuky náboženství a českého jazyka. Komunitní religiozita a od ní odvozená kolektivní identita zde pravděpodobně nedoznala tak výrazných trhlin jako ve Vojvodovu, a tak ještě v roce 1947 např. nedovolili rodiče naší informátorce Katje Vasilevě (roz. Koprivové) sňatek s Bulharem, dokud nepřestoupil k akceptovatelnému vyznání (metodistickému).

Dějiny Vojvodova jako české vesnice končí krátce po 2. světové válce, přičemž nedlouho předtím se uzavírá i historie místní náboženské komunity jako společenství, jehož ústředním organizačním principem je religiozita. Jak píše někdejší starosta Vojvodova: „V posledních letech před vystěhováním Čechoslováků mladí velmi tvrdě nabourali tradice svých rodičů. Pokud jejich rodiče nepili alkohol, nekouřili, netančili, nedělali nic ve svátečních dnech, pak mládež nedodržovala nic z toho, co bylo po léta zvykem. Zvláště upadala náboženská disciplína.“ (Necov 1950: 12) Nevyhnutelně probíhá proces převrstvování náboženské kolektivní identity kolektivní identitou národní a na úrovni analyzovaných institucionálních sfér dochází k oslabování jejich náboženské determinace.

Důležitým faktorem, který definitivně podpořil akceptaci národní ideologie, byla pravděpodobně i samotná zpráva o možnosti osídlení vyprázdněného pohraničí zahraničními krajanými, která ve Vojvodovu zazněla celé čtyři roky před samotným stěhováním. Příslušníkům komunity, jejíž vnitřní náboženská soudržnost již byla z mnoha stran narušená, se nepochybně jevilo jako strategicky výhodné využít nabídky k přesídlení do ekonomicky mnohem rozvinutější Československé republiky, přičemž nepochybně věděli, že legitimací odchodu a následného přijetí v nových sídlech byla právě deklarovaná národní příslušnost. Předpokládáme, že v období aspirací na přesídlení se muselo vyjádření národní příslušnosti prosadit přinejmenším do rétoriky členů společenství.

Nejvýmluvnějším dokladem toho, že vojvodovská komunita přijala českou národní identitu za svou, je fakt, že se v letech 1949–1950 ve třech transportech odehrál „návrat ztracených synů a dcer vlasti“ domů – do Čech. Společně s novou identitou nakonec Vojvodovští přijali i nezbytné komponenty národní ideje – myty, symboly i tradice. Těsně před odjezdem bylo kupříkladu možné slyšet věty typu: „Zde je náš domov, tam je naše vlast.“<sup>40</sup>

## 7.7 Reemigrace

S násilným odsunem „příslušníků německého národa“ z českého pohraničí po druhé světové válce konečně vyvrcholila tendence ustavit Československý stát na principu národně-politické homogenity. Potřeba osídlit uprázdněná území pak celkem organicky ústila ve výzvu československé vlády ke krajanům (Heroldová 1996: 94; Vaculík 1983: 83), aby se „vrátili“ a podíleli se na obnově válkou zničené vlasti. Vzápětí se zvedla vlna státem garantovaných reemigrací z cílových zemí někdejšího vystěhovalectví včetně Bulharska.

V průběhu reemigračních vln z Vojvodova odchází asi 125 rodin<sup>41</sup> a z Belinců 28 rodin (Heroldová 1996: 94), které se usazují ve vysídlených pohraničních oblastech většinou na jižní Moravě, kde pro ně již byly připraveny nové domovy, zařezávání a pro každou rodinu 1 ha orné půdy (tamtéž: 94). Hlavními cíli<sup>42</sup> přistěhovalců jsou: Nový Přerov, Mikulov, Jevišovka, Vlasatice, Drnholec, Dobruška, Pole, Dolní Dunajovice, Brod nad Dyjí, Valtice, Luchařovice, Žabčice, Břeží,

Novosedly, Perná, Hrušovany nad Jevišovkou a Šanov. Malá část reemigrantů se rovněž usadila v některých průmyslových oblastech Západních Čech – Cheb, Karlovy Vary, Mariánské Lázně. Do jejich opuštěných obydlí pak bylo přestěho-  
váno bulharské obyvatelstvo zejména ze západních oblastí státu (z kjustendilského regionu – Necov 1950: 33), které bylo nuceno opustit své domovy v důsledku stavby přehradní nádrže. Českých či smíšených rodin zde zůstalo celkem 6 (jedna zcela česká a pět smíšených); z nich byli v roce 2004 naživu jen tři jedinci deklarující českou (častěji československou) národnost. Následující generace již takřka neovládá český jazyk a hlásí se spíše k národnosti bulharské.

Krátký čas po přesunu Vojvodovských na jižní Moravu utřila nová – národní – identita Vojvodovských ránu ze strany, z níž ji nejméně čekali – od Čechů samotných. Jejich noví sousedé je totiž za Čechy v plném slova smyslu nepovažovali a označovali je jako „Bulhary“. A je jen přirozené (ačkoli vzhledem k nesnázím, které podstoupili, nanejvýš smutné), že přesídlenci tuto novou identitu „na půli cesty“ přijali. I v nových jihomoravských sídlištích si vojvodovští přistěhovalci udržovali svoji víru, a to včetně konfesního rozruznění na metodisty, darbisty a nazareny (Necov 1950: 10), které ovšem stále výrazněji ztrácelo na významu. Odlišnost členů někdejšího vojvodovského společenství od okolního – nyní českého – obyvatelstva a udržování pozůstatků dřívější náboženské kolektivní identity bylo také po přesunu do Čech manifestováno přetrvávající endogamií, s níž se mezi navrátilci z Vojvodova setkáváme až do 70. let. A ještě v 80. letech byl Vladimír Penčev v průběhu svého výzkumu bulharské etnické komunity v českých zemích při hledání bulharských zahradníků na největším pražském trhu v Holešovicích „upozorněn na jeden pavilon, jehož majitelkou byla Bulharka“. Vyhledal ji „a po krátkém rozhovoru se ukázalo, že ‚Bulharka‘ je Češka z Vojvodova.“ (Penčev 1996: 52 – zdůraznili autoři) Je třeba dodat, že zmiňovaná žena se za Bulharku sama označila.

Co se dnešní situace ve Vojvodovu týká, stojí za zmínku, že po pádu komunistického režimu v Bulharsku se do Vojvodova oficiálně vrátila i metodistická církev, a to prostřednictvím Božidara Popova, syna někdejšího vojvodovského kazatele Simeona Popova.<sup>43</sup> Nejprve se jednou za měsíc v domě manželů Stančevových scházeli k Večeři Páně pouze Češi se svými manželskými partnery, postupně se však zdejší sbor rozšiřoval i o ostatní místní bulharské obyvatelstvo, a roku 2003 se započalo dokonce se stavbou nového metodistického kostela.

## 2.8 Epilog

V roce 2000 se konaly oslavy stého výročí založení Vojvodova (srov. Jakoubek – Nešpor 2000: 226–227), kvůli kterým se do Bulharska vypravily dva autobusy plné rodáků a jejich potomků. Shledání poutníků s jejich někdejšími sousedy, kteří ve Vojvodovu zůstali, a pořádaná výroční slavnost se nesly v duchu „návratu Čechů do Bulharska“!<sup>44</sup> Přestože se oslav účastnil i kazatel Popov,

obrálo náboženství při oslavách spíše ornamentální roli a na jeho někdejší úlohu integračního principu komunitního života se jen vzpomínalo. A tak nezbyvá než konstatovat, že česká národní identita přece jen v plné míře převrstvila někdejší identitu náboženskou.

<sup>43</sup> Text je zkrácenou a přepracovanou verzí stejnojmenné diplomové práce T. Hirta (pod vedením M. Jakoubka) na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze 2001. V ní také zájemci naleznou obsáhlý soupis literatury k tématu, zde výrazně redukováný vzhledem k omezenému rozsahu časopisu.

<sup>44</sup> Terénní data, která jsou v práci použita, byla sebrána autory a jejich kolegou Z. R. Nešporem v průběhu několika výzkumných pobytů uskutečněných v letech 1997–2003 jednak v samotném Vojvodovu, jednak mezi někdejšími obyvateli Vojvodova, kteří v poválečném období přesídlili na jižní Moravu, a jejich potomky.

<sup>45</sup> Nejedná se o zkomolený název románu K. V. Raise, ale o pojmenování kapitoly v knize Františka Karase o Česích v Rumunsku (Karas 1937: 37). Metaforu zapomenutého vlastenectví zde užíváme s nadsázkou, neboť, jak později ukážeme, členové přinejmenším jedné z českých komunit v Rumunsku (resp. Bulharsku) rozhodně nevykazovali rysy vlastenectví a dokonce ani nelze jednoznačně říci, že by zdejší osadníci po založení Československé republiky byli zapomenutí.

<sup>46</sup> Vzhledem k vnitrozemskému charakteru českých zemí, pobělohorskému upevnění nevolnického systému a násilné rekatolizaci je pochopitelné, že v období od počátku 17. století až na drobné výjimky (zejména reemigrační vlny z let 1918–1920 a 1947–1950) převažovalo vystěhovalectví nad přistěhovalectvím (podrobněji Kořalka – Kořalková 1993: 30).

<sup>47</sup> Ze známých cílů migračních vln můžeme uvést např. USA, jihovýchodní Evropu, země bývalého SSSR, Francii, Německo a jižní Ameriku (viz např. Brouček 1985: 32–33).

<sup>48</sup> Je nepochybné, že docházelo i k migracím jednotlivců či jednotlivých rodin, jež se v prostředí cílové země usazovaly nezávisle na ostatních emigrantech z prostoru českých zemí. V této práci se však soustředíme zejména na problematiku vystěhovaleckých lokálních komunit, tedy na společenství, která si i v cizím prostředí udržela specifický typ sociální organizace a kolektivní identity.

<sup>49</sup> Jako hlavní kritérium krajanství se v odborné i dobové literatuře nejčastěji uvádí „příslušnost k jednomu národu, tj. českému, většinou ale českému a slovenskému“ (Brouček 1982: 5).

<sup>50</sup> Na tomto místě je třeba poznamenat, že dnes si je již této skutečnosti řada badatelů vědoma (viz Brouček 2000: 247–252; Heroldová 2000: 190–196; Kořalka – Kořalková 1993: 30–47. V pracích zmíněných autorů je tato skutečnost reflektována, avšak nestojí v centru jejich badatelského zájmu. Předkládaná studie si právě toto klade za svůj cíl.

<sup>51</sup> Celý text se zabývá pouze česky hovořícími přesídlenci, kteří se ovšem jako specifickou národností vymezená skupina jeví až ve zpětném pohledu, kdy nad potenciálně možným zemským pojetím národa zvítězilo herderovsko-jungmanovské pojetí jazyka jakožto určujícího znaku národa. K problematice německy hovořících přesídlenců z českých zemí (*Deutschböhme*) viz Lozoviuk 1998.

<sup>52</sup> Právě tato skutečnost je jedním z důvodů omezení našeho zájmu pouze na česky hovořící krajanů (viz též předchozí poznámka).

<sup>53</sup> V této souvislosti je nutné poznamenat, že v nově vytvořeném Československém státu byla z politických důvodů ustavena jako oficiální společná národnost „československá“, přičemž vývoj slova „čechoslovakism“ probíhal paralelně „s českými a slovenskými snahami prokázat vlastní je-  
dnotnost a právo na samostatnost“ (Kandert 1991: 2).

<sup>11</sup> Návrh organizace pro řešení české otázky vystěhovalecké v širším slova smyslu (zvl. otisk Obzoru národohospodářského 16: 1 – cit. in Brouček 1985: 41).

<sup>12</sup> K této otázce srov. Brouček 2000: 248.

<sup>13</sup> Užíváme-li v následujícím textu termínů (*český*) *národ*, *Čech* nebo *krajan*, rozumíme jim – pokud není uvedeno jinak – ve shora uvedeném (konstruktivistickém) smyslu.

<sup>14</sup> „Nejstarším spolkem, který byl na domácí půdě založen a který pracoval ve prospěch krajanů za hranicemi, byl spolek přátel zahraničních Čechů v Praze. Vznikl v 50. letech z iniciativy J. V. Friče.“ (Brouček 2000: 249) V následujících letech se zrodilo mnoho podobných iniciativ, které si od svého vzniku v roce 1929 kladl za cíl zastřešit Československý ústav zahraniční (Brouček : 1985: 69).

<sup>15</sup> V tomto případě však J. Auerhan míní „pouze“ 450 000 krajanů v Jugoslávii, Rumunsku, Maďarsku a Bulharsku.

<sup>16</sup> „Chcete mít mezi krajany zahraničními besídky? Není krásnějších a srdečnějších besídek nad ty, v nichž krajané besedují s Kašpárkem. – Chcete hudební produkci? Může se spojit s loutkovým divadlem. – Chcete organisovat spolky ženské, dorostenské? – Vše je možno kol loutkového divadla. – Usilujete o povznesení školství? Chcete naučit naše lidi číst české knihy? Chcete jim ty knihy opatřit? Vše, vše, vše lze s divadlem loutkovým!“ (Veselý 1922: 57–58)

<sup>17</sup> S obdobnými společenstvími se lze setkat i např. na Ukrajině či v Polsku (k nim viz odpovídající statě I. Heroldové).

<sup>18</sup> Co se týče německy hovořících přesídlenců z českých zemí (*Deutschböhme*) viz Lozoviuk 1998: 58–61 (kap. „Banát“).

<sup>19</sup> „Tuto Magyarliho akci lze datovat pomocí zachované nájemní smlouvy do roku 1820.“ (Nešpor et al. 1999: 7)

<sup>20</sup> Unzeitig, F.: „Compendium-Extractum. Historiae Domus. Weizenried-Gernic-Girnic. (Památka kniha gernické fary v císařsko-královském illirsko-banátském pohraničním regimentu čsl. 14. divize Csanád, v obvodu nadděkanství Oravice 1853.)“ Výtah a překlad P. Václava Maška, rkp., s. 5.

<sup>21</sup> Svobodná církev reformovaná je „českou dědičkou americké církve kongregační (roku 1919 přijala název Jednota československá), která je známá svým sektářským důrazem na sborovou morálku“ (Nešpor et al. 2001: 115).

<sup>22</sup> Radikální část nekatolického náboženského společenství byla ovšem i po Chorvátově odchodu označována jako *nazareni* a časem se s tímto označením dokonce ztotožnili, aniž by ovšem byli součástí nazarenského hnutí. Některé rysy zbožnosti – „zejména sektářský důraz na askezi“ – však měli svatoheleňští s nazareny společné, což dokládá i skutečnost, že vystěhovatelé ze Svaté Heleny později ve Vojvodovu s faktickými nazareny vytvořili společnou lokální komunitu (srov. Nešpor et al. 1999: 115).

<sup>23</sup> Udávané počty kolísají od 13 (Míčan 1931: 39) do 25 rodin (Penčev 1996: 52).

<sup>24</sup> „Tam však špatně se jim dařilo. Škodily jim silné západní větry, množství psů v okolí se potulujících a hlavně špatná voda, jejíž pití mělo za následek zimnici. Nemocní na sluníčku sedali a zimou se třáslí.“ (Auerhan 1918: 435)

<sup>25</sup> 1 dekar = 10 arů.

<sup>26</sup> „Předkové ... neviděli rozdílů v učení církve methodistické a v učení církve reformované ... jen základ aby byl na slovu Božím. To chtěli!“ (Míčan 1934:108)

<sup>27</sup> „Šest dní pracuj, sedmý odpočivej – to byl zákon.“ Informátor T. Stančev, leden 1997 – audio-kazeta č. 2; archiv autorů.

<sup>28</sup> Česky snad nejméně „pracemilci“.

<sup>29</sup> Informátorka Mariana Alexieva Genova, po otci Hružová, nar. 1936 ve Vojvodovu. Cit. in Penčev 1996: 60.

<sup>30</sup> Příslušníci ostatních konfesí „nedemonstrovali své náboženství tak jako evangelisti“ (Necov 1950: 12).

<sup>31</sup> Při citacích vycházíme z doposud nepublikovaného překladu T. Křivánkové a M. Jakoubka (v rkp. s. 10).

<sup>32</sup> Mezi informátory se jedná o velmi frekventovanou výpověď (srov. např. Penčev 1996: 62).

<sup>33</sup> Jmenujme např. výhodnější způsob kosení při žních, chov hus a kachen, výroba a prodej masa, chov a prodej koní... (Necov 1950: 18–21).

<sup>34</sup> Informátorka Anna Stančeva, prosinec 1996.

<sup>35</sup> Informátor J. Postalkov, leden 1996. Cit. in Penčev 1996: 61.

<sup>36</sup> Srov. „Na Saseku... za učebnice sloužily Biblia a Kancionál“ (Michalko 1936: 248).

<sup>37</sup> V originále *čitalište* – termín označující obecně osvětovou instituci na způsob kulturních domů, ovšem s důrazem na společnou četbu a půjčování knih.

<sup>38</sup> Metaforu ostrovů a ostrůvků používá často např. J. Auerhan (srov. 1918: 84).

<sup>39</sup> Informátorka Katja Vasileva, leden 1997.

<sup>40</sup> Informátorka Anka Stančeva, říjen 2000.

<sup>41</sup> Údaje varíují od 121 do 129 (srov. Penčev 1996: 67).

<sup>42</sup> Zde je třeba uvést, že přesídlencům bylo přislíbeno (záměrně a s vědomím, že tomu tak nebude), že jim v Československu bude přidělena *jedna celá* obec. Když pak Vojvodovčané zjistili, že budou rozsidleni, mnoho z nich se rozhodlo k návratu, v čemž jim však bylo státní policií zabráněno (do Vojvodova se i přes značné potíže nakonec vrátili jen manželé Stančevovi).

<sup>43</sup> Šimeon Popov působil ve Vojvodovu od roku 1937.

<sup>44</sup> Informátor Ludvík Kopřiva, říjen 2000.

#### Literatura:

- Auerhan, J.: 1918 – Česká vesnice v Bulharsku. *Nové Čechy* 1: 434–438.  
Auerhan, J.: 1921 – *Čechoslováci v Jugoslávii, Rumunsku, Maďarsku a Bulharsku*. Praha.  
Auerhan, J.: 1930 – *Československá větev v Jugoslávii*. Praha.  
Berger, P. I. – Luckman, T.: 1967 – *Social Construction of Reality*. New York.  
Brandejs, S.: 1922 – Zpráva o stavu českých osad v Banátě. *Naše zahraničí* 3: 164–166.  
Brouček, S.: 1982 – České krajanské hnutí v Evropě v letech 1860–1938. *Český lid* 69: 5–14.  
Brouček, S.: 1985 – *Krajané a domov. Nástin dějin Československého ústavu zahraničního (1928–1939)*. Praha: Československý ústav zahraniční.  
Brouček, S.: 2000 – Od „krajanské péče“ k narovnanému vztahu. In: Hrubý, K. – Brouček, S. (eds.): *Češi za hranicemi na přelomu 20. a 21. století*. Praha: 247–252.  
Coulanges, F. de: 1998 – *Antická obec*. Praha.  
Dimitrijevič, V.: 1898 – *Zašto se u nas nazarenstvo širi i kako bi to mogli sprečiti*. Novi Sad.  
Findeis, J. J.: 1928/29 – Hospodářské poměry v české vesnici Vojvodovo v Bulharsku. *Naše zahraničí* 10: 95–97.  
Findeis, J. J.: 1929 – Vojvodovo. In: *Jubilejní ročenka československé kolonie v Bulharsku 1868–1928*. Sofie: 220–225.  
Folprecht, J.: 1937 – *Československé školské obce v evropském zahraničí*. Praha.  
Folprecht, J.: 1947 – *Studie o povaze zahraničních krajanů*. Praha.  
Frydrych, R.: 1921 – Na novou cestu. *Naše zahraničí* 2: 142–145.  
Gellner, E.: 1993 – *Národy a nacionalismus*. Praha.  
Heroldová, I.: 2000 – Formy a způsob komunikace starších skupin zahraničních Čechů. In: Hrubý, K. – Brouček, S. (eds.): *Češi za hranicemi na přelomu 20. a 21. století*. Praha: 190–196.  
Heroldová, I.: 1996 – Vystěhovalectví do jihovýchodní Evropy. In: S. Brouček (ed.): *Češi v cizině* 9. Praha: Ústav pro etnografii a folkloristiku (ÚEF) AV ČR: 67–95.  
Hobsbawm, E. J.: 2000 – *Národy a nacionalismus od roku 1780*. Brno.  
Holy, L.: 2001 – *Malý český člověk a skvělý český národ*. Praha.  
Hroch, M.: 1999a – *Na prahu národní existence*. Praha.  
Hroch, M.: 1999b – *V národním zájmu*. Praha.  
Hříbek, J.: 1927 – Po stopách československé emigrace v Bulharsku. *Naše zahraničí* 8: 24–28, 74–78.

## ANTROPOLOGICKÉ KONCEPTUALIZACE SUBJEKTIVITY A ALTERNATIVNÍ ŽENSKÁ ANTROPOLOGICKÁ TRADICE

MARIANA PFLEGEROVÁ

*Abstract: The Concept of the Subject in Ethnography and the Alternative Female Anthropological Tradition*

The article presents an analysis of the concept of „subject“ in ethnography from its historical origins through its development over the span of the 20th century. Furthermore, based on her own experience of different cultures, the author confronts the implicit Western philosophical background in anthropological conceptualisations of the subject and the ethnographic research with alternative philosophical frameworks, specifically the reflexive approach developed by female anthropologists. The main focus of the text lies on a re-conceptualisation of the ethnographic research as an inter-subjective process, and on a new emphasis on the role of the subject in the culture-productive processes of symbolic negotiation.

*Key words:* cultural anthropology, subjectivity, ethnographic research, symbolisation

*Contact:* PhDr. Mariana Pfliegerová, Ústav etnologie Filozofické fakulty Univerzity Karlovy, Celetná 526/20, 110 00 Praha 1, e-mail: m.pfliegerova@volny.cz

- Jech, J. – Secká, M. – Scheuffler, V. – Skalníková, O.: 1992 – České vesnice v rumunském Banátu. *Češi v cizině* 5. Praha: ÚEF AV ČR.
- Kandert, J.: 1991 – Kořeny českých a slovenských národních obrazů. In: *Konference o česko-slovenských vztazích bádání o lidové kultuře. Diskusní příspěvky* 2. Zlín.
- Kandert, J.: 1999 – Poznámky k výzkumu a chápání „tradice“. *Český lid* 86: 197–214.
- Karas, F.: 1937 – Československá větev zapomenutá nebem i zemí. Praha.
- Klíma, S.: 1899 – České osady dolnouherské. *Český lid* 8: 22–25.
- Klíma, S.: 1931 – Československá péče krajanská. Praha.
- Kořalka, J. – Kořalková, K.: 1993 – Základní tendence českého vystěhovalectví a české reemigrace do počátku 20. let 20. století. Brouček, S. – Heroldová, I. – Kořalka, J. – Secká, M. (eds.): *Češi v cizině* 7. Praha: ÚEF AV ČR: 30–47.
- Loewenstein, B. W.: 1997 – *My a ti druzí*. Brno.
- Lozoviuk, P.: 1998 – Němečtí vystěhovalci z českých zemí a jejich jazykové ostrovy v jihozápadní Evropě. In: S. Brouček (ed.): *Češi v cizině* 10. Praha: ÚEF AV ČR: 39–87.
- Mičan, V.: 1931 – *Za chlebem vezdejším. Evangelisační návštěva českých osad evangelických v Rumunsku*. Brno.
- Mičan, V.: 1934 – *Nevratem v nový svět*. Brno.
- Michalko, J.: 1936 – *Naši v Bulharsku*. Myjava.
- Moravcová, M.: 1997 – Bulharská inspirace české každodennosti. In: *Almanach Bohemia*, část 2. Sofia: Univ. Nakl. Sv. Kliment Ochridský.
- Necov, N. P.: 1950 – *Historie Vojvodova v letech 1900–1950*. Vojvodovo, rkp. (překl. M. Jakoubek a T. Křivánková).
- Nešpor, Zdeněk R.: 1999a – Banáťští Češi jako potomci tolerančních sektářů. *Religio. Revue pro religionistiku* 7: 130–143.
- Nešpor, Zdeněk R.: 1999b – Pojmy „církev“ a „seкта“ v českém předmarxistickém dějepiscetví. In: Horský, J. (ed.): *Kulturní a sociální skutečnost v dějzpytném myšlení*. Ústí nad Labem: Albis International: 204–247.
- Nešpor, Z. R. – Hornofová, M. – Jakoubek, M.: 1999–2002 – Čeští nekatolíci v rumunském Banátu a v Bulharsku 1–4. *Lidé města* 2: 1999: 66–88, 4: 2000: 112–141, 5: 2001: 62–86, 8: 2002: 85–104.
- Penčev, V.: 1996 – Tempus edax rerum ili na minaloto i nastojašteto na vojvodovskite Čechi. In: *Čechi v Balgaria – Istorija i tipologija na edna civilizatorska rolja*. Čast vtora. Sofia: 51–73.
- Penčev, V.: 1988 – Njakoj problemi na adaptacijata na češkite zaselenci v Severozapadna Balgarija. In: *Vtori meždunaroden kongres po balgaristika. Dokladi* 15. Sofia: Balgarska Akademija na Naukite: 480–492.
- Secká, M.: 1995 – Češi v rumunském Banátu. In: Brouček, S. – Heroldová, I. – Kořalka, J. – Secká, M. – Stříbný, J. (eds.): *Češi v cizině* 8. Praha: ÚEF AV ČR: 93–115.
- Schlögel, J.: 1925–1926 – Dějiny českých osad v rumunském Banátě 1–2. *Naše zahraničí* 6–7.
- Skupník, J.: 1997 – E cultura unum, či e pluribus unum? Kulturně exkluzivní koncept národa a národní identity. *Český lid* 84: 65–77.
- Szaló, C. (ed.): 1998 – *On European Identity, Nationalism, culture and History*. Brno.
- Urban, R.: 1930 – *Čechoslováci v Rumunsku*. Bukurešť.
- Vaculík, J.: 1983 – Bulharští Češi a jejich reemigrace v letech 1949–1950. *Český lid* 70: 82–86.
- Vařeka, J.: 1990 – Češi v Bulharsku. *Český lid* 77: 81–86.
- Veselý, J.: 1921 – Loutkové divadlo, částečná náhrada za školu. *Naše zahraničí* 2: 3–7.

Listopad 2004