

ANTROPOLOGIE MEZI POZITIVISMEM A KONSTRUKTIVISMEM ANEB KRÁTKÝ DISKURZ NA TÉMA JEDNÉ VĚTY IVY HEROLDOVÉ

Marek Jakoubek

Anthropology Between Positivism and Constructivism or A Short Discourse on the Subject of One Sentence by Iva Heroldová

This article deals with the issue of the origin of the founders of community of St. Helena. In the first part of the text, the author presents Nešpor's hypothesis regarding the founders of this community, which identifies them as East-Bohemian tolerance sectarians. The second part of the study deals with a discrepancy between Nešpor's hypothesis on the origin of this group and the group member's conviction that they are descendants of exiles who left after the Battle at the While Mountain, while taking into account Nešpor's conviction that these beliefs are erroneous. Based on a social-anthropological perspective, the author argues that 'if people believe that something is true, then it is true' and in this sense, the members of the community are indeed descendants of the post-1620 exiles. On a general level, this dispute is treated as a difference of position between a positivist stance, shared by (Czech) ethnology and historiography, and the perspective of social constructivism, advocated in the given context by the nascent Czech social anthropology.

Marek Jakoubek (*1975), působí na FF Západočeské univerzity v Plzni, jakoubek@ksa.zcu.cz

Prolog

Sociokulturní antropologie to u nás nemá lehké. Důvodů je řada. Jedním z nich je skutečnost, že ačkoli česká (sociokulturně) antropologická obec se u nás již

poměrně dobře etablovala a kromě řady kateder nedávno založila i svoji profesní organizaci (Česká asociace pro sociální antropologii, CASA),¹ povědomí o dané disciplíně je mezi širší veřejností stále ještě velice slabé, v řadě případů pak zcela absentuje. Když jsem tak nedávno – v souladu s převládajícím názorem většiny zainteresovaných² – napsal, že „antropologie coby disciplína (...) se v české akademické sféře objevila teprve po roce 1989“,³ byla mi v recenzi daného díla vytknuta „neznalost antropologické disciplíny“,⁴ neboť, kontroval dotýčný autor, „antropologie tu byla i před rokem 1989“,⁵ přičemž jako argument udává, že sám pamatuje „antropologické výzkumy z druhé poloviny let šedesátých“, a pokračuje tím, že „antropologické tradice v naší zemi jsou tu minimálně od počátků činnosti humpoleckého rodáka profesora Hrdličky“. ⁶ Lidově řečeno, jeden o voze, druhý o koze. Já o antropologii sociokulturní, J. Kojzar o antropologii fyzické. Dvě různé disciplíny⁷ se shodným ústředním názvem, to, pravda, není zrovna šťastné. O které z nich je řeč, je snadné rozeznat i bez specifikace pomocí upřesňujícího adjektiva, a to na základě kontextu, myslel jsem si – a snad by to i byla pravda, jen kdyby čtenáři tušili, že tu vůbec je mezi čím rozlišovat...

Pravda, co se možnosti zapsat se do obecného povědomí týče, těší se fyzická antropologie před antropologií sociokulturní jakémusi dějinnému zvýhodnění, na stranu druhou oněch v principu dvacet let, po které se u nás antropologie sociokulturní mohla svobodně rozvíjet, prostě není málo a rozhodně je to dost na to, aby se obecná neznalost daného oboru již nedala vysvětlovat pouze jeho mládím.

Antropologie sociokulturní a fyzická (biologická) u nás doposud společnou řeč teprve hledají, přičemž můžeme doplnit, že (z obou stran) nikterak naléhavě.

1 Srov. www.casaonline.cz.

2 Srov. PETR SKALNÍK, *Politika sociální antropologie na české akademické scéně po roce 1989. Zpráva pozorujícího účastníka*. Sociologický časopis / Czech Sociological Review 38/2002, s. 103.

3 MAREK JAKOUBEK, *Když kniha zraje jako víno aneb Na okraj českého vydání Cikánů Wernera Cohna*, in: Werner Cohn, Cikáni, Praha 2009, s. 11–12.

4 JAROSLAV KOJZAR, *Sociologická studie o Cikánech*, Haló noviny 2010, s. 4.

5 J. KOJZAR, *Sociologická studie o Cikánech*, s. 4.

6 J. KOJZAR, *Sociologická studie o Cikánech*, s. 4.

7 To, že fyzická/biologická antropologie nemá u nás s antropologií sociokulturní v principu nic společného, a že se tedy vzhledem k antropologii sociokulturní jedná o sestru přinejlepším nevlastní, je mimo jiné velmi dobře vidět například ze stránek České společnosti antropologické (tj. biologicko-antropologické), kde čteme: „V rámci tradice české antropologie dané programem Dr. A. Hrdličky a J. Matiegky (...) pojímá společnost antropologii především jako disciplínu biologickou studující vývoj člověka jako druhu, vývoj jedince od narození do smrti a lidskou variaci.“ – srov. www.anthropology.cz/index_soubory/Page386.htm.

Zástupci obou disciplín – vyskytující se vedle sebe často (a stejně často jakoby z donucení) na týchž pracovištích – si již zvykli na zvláštní typ koexistence spočívající ve vzájemné okázalé (sebe)separaci, kdy společná řeč vlastně ani není hledána. Ač stejně pozoruhodná jako problematická, nebude tato situace předmětem následujících stránek. Naopak, budeme se zabývat vztahem disciplín, které jsou si – alespoň se tak má často za to – natolik blízké, že se řada zainteresovaných domnívá, že se vlastně jedná o disciplínu jedinou. Naším tématem tedy bude (vztah) etnologie⁸ a sociokulturní antropologie (dále již jen antropologie).

Etnologie a antropologie bývají u nás často ztotožňovány,⁹ přičemž porevoluční praxe oborové příslušnosti byla jednoduše taková, že většina etnologů přijala etiketu antropologie bez rozpaků za vlastní.¹⁰ Proti takovému trendu jsme se v roce 2004 se Zdeňkem Nešporem postavili názorem hájícím odlišnost těchto disciplín, resp. jejich komplementaritu.¹¹ Naše tehdejší vymezení obou disciplín bylo svého druhu zamyšlením nad danou problematikou a kritickou reflexí tehdejší situace u nás. Obdobně se k dané tematice stavěla také řada dalších autorů (například již zmiňovaný Woitsch),¹² přičemž nejinak jsou pojaty i příspěvky ze sekce *Diskuse* na téma „Sociální antropologie a národopis: partneři, nebo rivalové?“ monotematického čísla *Sociologického časopisu* (43/2007, č. 1) věnovaného sociální antropologii v postsocialismu. Všechny tyto texty spojuje vcelku jednotný přístup spočívající v (tu kritičtějším, tu méně, tu abstraktnějším, tu zaobírajícím se konkrétnějšími příklady) *zabloubání se* nad daným tématem, předložením argumentů pro, resp. proti (tomu, zda se jedná či nejedná o tutéž disciplínu), s případnou formulací určitého programu v závěru.

Následující pojednání bude mít odlišný cíl. Pokusím se v něm ukázat odlišnost (přístupu) etnologie a antropologie na jednom konkrétním příkladu. Předpoklad

8 Pro účely této studie budeme etnologii a etnografií, resp. národopis, považovat za disciplínu jedinou, resp. za odlišné akcenty téhož výkladového paradigmatu, což je přístup většiny autorů, kteří se daným tématem v poslední době u nás zabývali – srov. například JIŘÍ WOITSCH, *Nezbývá než soublasit!*, Český lid / Etnologický časopis 91/2004, s. 279–287.

9 K tomu srov. heslo „Etnologie“ v LUBOMÍR TYLLNER, *Lidová kultura (A–N) Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezska*, Praha 2007, s. 199–200.

10 Šířeji k dané problematice ZDENĚK NEŠPOR, MAREK JAKOUBEK, *Co je a co není kulturní/sociální antropologie? Námět k diskusi*, Český lid / Etnologický časopis 91/2004, s. 53–79; srov. též J. WOITSCH, *Nezbývá než soublasit!*, s. 279–287.

11 Z. NEŠPOR, M. JAKOUBEK, *Co je a co není kulturní/sociální antropologie? Námět k diskusi*, s. 53–79.

12 J. WOITSCH, *Nezbývá než soublasit!*, s. 279–287.

odlišnosti, resp. komplementarity (přístupu) etnologie a antropologie tedy tento příspěvek sdílí s naší studií z roku 2004; tentokrát však budu usilovat o jeho vykázání rozbořením empirického příkladu. Nepůjde tedy o *zamýšlení*, ale o předvedení reálného postupu etnologie, resp. antropologie, s ohledem na epistemologické ukotvení odpovídajících přístupů.

Další odlišnost od ostatních textů tematizujících vztah uvedených disciplín bude spočívat v tom, že primární pozornost bude věnována etnologii, resp. určení charakteru výkladového paradigmatu, které etnologie používá a které bude následně kontrastováno s paradigmatickým ukotvením antropologie. Dosavadní praxe přitom byla spíše opačná, kdy se obvykle mlčky předpokládalo, že etnologie je „stará známá“, takže v jejím případě všichni vědí, oč jde, a to, co je třeba předvést a objasnit, je nováček na scéně – antropologie. Cíl první sekce následujícího textu bude tedy vlastně opačný – budu se snažit ukázat, jaká je (paradigmatická) podstata etnologie, a to *na úrovni praxe*; nepůjde tedy o to, co si o etnologii kdo *myslí*, anebo jaký *program* pro ni *deklaruje*, ale jaké jsou její reálné postupy. Naopak v případě antropologie se omezím pouze na uvedení hlavních výkladových principů, a to zejména proto, že jejich konkrétní aplikaci jsme – na shodném materiálu, na kterém bude předveden přístup etnologický – již dříve ukázali.¹³

Úvod

V jednom ze zápisů zachycujícím poznatky z výzkumu provedeného Ivou Heroldovou v roce 1972 mezi poválečnými přesídlenci z bulharského Vojvodova¹⁴ nalezneme také následující citaci výpovědi informátora Rudolfa Hrůzy:¹⁵ „Naše prarodiče odešli odtud, když byla ta bělohorská válka,“ za níž následuje v závor-

13 Srov. TOMÁŠ HIRT, MAREK JAKOUBEK, *Idea krajanského hnutí ve světle konstruktivistického pojetí národa: proměny kolektivní identity vojvodovské náboženské obce, Český lid / Etnologický časopis* 92/2005, s. 337–366; MAREK JAKOUBEK, *From believers to compatriots. The case of Vojvodovo – ‘Czech’ village in Bulgaria*, *Nations and Nationalism* 16/2010, s. 675–695; LENKA BUDILOVÁ, *Některé aspekty příbuzenství a sňatkových vzorců u „vojvodovských Čechů“*, *Český lid / Etnologický časopis* 95/2008, s. 127–142.

14 Srov. Iva Heroldová, „Reemigrační karty“: archivní poznámky z výzkumu prováděného Ústavem pro etnografii a folkloristiku ČSAV v Praze zaměřeného na problematiku adaptace a akulturace reemigrantů z Jugoslávie a Bulharska, realizovaného v letech 1972–1973. Dokumentace z výzkumu je uložena v archivu ÚEF ČSAV, fond jižní Morava; popisné lístky (nečíslované).

15 Rudolf Hrůza, narozen 1891 na Svaté Heleně v Rumunsku, pak Vojvodovo Bulharsko, nyní Nový Přerov čp. 78.

ce komentář badatelky: „Tuto větu má naučenou, zřejmě vyčtenou.“ Vzhledem k charakteru této poznámky jakož i se zřetelem k poznatkům publikovaným ve studiích I. Heroldové věnovaných danému tématu můžeme poměrně důvodně předpokládat, že uvedenou notickou chtěla její autorka říci, že tato výpověď je vzhledem ke *skutečnému* původu dotyčné skupiny irrelevantní, případně nepravdivá. Jinak řečeno – I. Heroldová se podle všeho snaží uvedeným komentářem odebrat informátorově výpovědi ve vztahu k pojednávané otázce legitimitu.

Na následujících stránkách se pokusíme o zpochybnění tohoto přístupu k výpovědi R. Hrůzy, a to na dvou rovinách: 1) na rovině historické; 2) v na rovině antropologické. V obecném plánu se pak na základě přístupu k předmětné výpovědi pokusíme o komparativní charakteristiku české etnologie, resp. etnografie (za jejíž představitelku budeme považovat právě I. Heroldovou) a sociální antropologie (z jejichž pozic bude vedena odpovídající část naší argumentace).

V určitém smyslu budeme v celé studii aplikovat jistou verzi metody „exemplární kritiky“ (*exemplary criticism*), kdy se budeme zabývat především odpovídajícími stanovisky Ivy Heroldové, resp. Zdeňka Nešpora, která však budeme považovat za typická, resp. modelová pro jedno celé výkladové paradigma. Volba na Ivu Heroldovou přitom nepadla proto, že by její díla byla pro danou paradigmatickou pozici nejrepresentativnější v nějakém kvantitativním smyslu, nýbrž z toho důvodu, že v jednom konkrétním, *tematicky* příhodném případě zaujala pro dané paradigma modelovou výkladovou pozici.¹⁶ Jinak řečeno: netvrdíme, že dílo Ivy Heroldové je v odpovídajících souvislostech nejrepresentativnější, ale pouze to, že v jednom určitém případě zaujala stanovisko, které lze považovat za *exemplární*.

Omyly a pravdy

Abychom porozuměli kritickému přístupu I. Heroldové k výpovědi R. Hrůzy, je třeba si ozřejmit, čeho se tato výpověď vlastně týká, resp. učinit malý exkurs do dějin osídlení bulharského Vojvodova, jehož obyvatelem po jistý čas R. Hrůza byl, a odkud v rámci poválečných reemigračních procesů odešel do někdejšího Československa.

16 V jisté aluzi na Ecovu distinkci mezi autorem „empirickým“ a „modelovým“, kdy se empirický autor rovná faktickému pisateli textu, zatímco autor modelový představuje „záměr textu“, resp. „textovou strategii“ (UMBERTO ECO, *Medzi autorom a textom*, in: Interpretácia a nadinterpretácia, (ed.) Stedan Collini, Bratislava 1995, s. 69–88; TÝŽ, *Nadinterpretovanie textov*, s. 49–68), bychom mohli „Ivu Heroldovou“ v rámci tohoto pojednání považovat nikoli za „empirickou autorku“, ale právě za specifickou – a v našich luzích značně rozšířenou – „výkladovou strategii“.

Obec Vojvodovo, ležící v severozápadním Bulharsku, 16 km od dunajského přístavního městečka Orechovo, byla založena roku 1900 (z největší části) přesídlenci z obce Svatá Helena, nacházející se v (dnes rumunské části) Banátu. Jedním z těchto přesídlenců byl samotný Rudolf Hružza, který se narodil na Svaté Heleně roku 1891 a do Vojvodova odešel, nepochybně se svými rodiči, zhruba v šesti letech. Bod sváru mezi Heroldovou a Hružzou představuje založení Svaté Heleny. Ačkoli to Hružza explicitě neuvádí, je zřejmé, že jeho stanovisko v daném ohledu představuje přesvědčení, že Svatou Helenu (spolu)zakládali jeho předkové, kteří opustili teritorium Čech v pobělohorském období, a to z důvodu náboženské perzekuce (tento moment citovaná výpověď neuvádí, že jej měl ale R. Hružza takřka bezpochyby na mysli, bude zřejmé později). Hlavní důvod skepse Ivy Heroldové k Hružzově stanovisku představuje její, opakovaně publikovaný názor, podle kterého „českou kolonii Svatou Helenu v uherském Banátě založilo v roce 1826 třicet evangelických rodin z Čáslavska a Českobrodsko“.¹⁷ Tento svůj názor přitom Iva Heroldová opírá – na rozdíl od Hružzy – o výsledky bádání dalších odborníků.¹⁸ Na jedné straně tedy stojí informátor se svým stanoviskem, přičemž dané tvrzení předkládá jako pravdu, za kterou stojí, tj. garantuje ji především takřkajíc sám sebou, na straně druhé stojí badatelka Iva Heroldová, která svou pozici opírá o vědeckou argumentaci svých kolegů badatelů a na tomto základě nesouhlasí se stanoviskem Hružzovým, které pokládá – vzhledem k historické pravdě, tj. k tomu, „jak to skutečně bylo“ – za irrelevantní. Nutno však uvést, že její přístup již v této chvíli trpí jednou výraznou metodologickou vadou – její postoj k Hružzově stanovisku se totiž opírá o její nikterak prověřenou (přitom potenciálně ověřitelnou) domněnku, že Hružza jen reprodukuje, co si někde přečetl. Ačkoli se vzhledem ke stanovisku Heroldové jedná o poměrně výraznou a potenciálně diskvalifikující nedůslednost, nebudeme na tento moment nyní brát zřetel a pozici Ivy Heroldové budeme – stejně jako ona sama – považovat za zdůvodněnou.

Pravda historická

Jako první předložil alternativní pojetí dějin Svaté Heleny, resp. především jejího založení, Zdeněk Nešpor ve své studii *Banátští Češi jako potomci tolerančních*

17 IVA HEROLDOVÁ, *Vystěhovalectví do jihovýchodní Evropy*, Češi v cizině 9/1996, s. 93.

18 Z novějších prací můžeme jmenovat například JAROMÍR JECH, MILENA SECKÁ, VLADIMÍR SCHEUFLER, OLGA SKALNÍKOVÁ, *České vesnice v rumunském Banátě*, Češi v cizině 5/1992, s. 11; ze strašších například FRANTIŠEK KARAS, *Československá větev zapomenutá nebem i zemí*, Praha 1937, s. 35.

sektářů.¹⁹ Jak již samotný název jeho studie napovídá, vychází Nešporův výklad z hypotézy, že zakladatelé Svaté Heleny nebyli „bezzemci a malorolníci evangelického vyznání z Čáslavska“,²⁰ nýbrž potomci tolerančních sektářů („blouznivců“), tj. skupin, které „se po vydání tolerančního patentu objevily ve východních Čechách a na českomoravském pomezí“²¹ a které následně opustily, anebo byly donuceny opustit, území Čech v důsledku neochoty členů těchto skupin přistoupit na jednu ze čtyř patentem „tolerovaných“ konfesí (tj. kromě římského katolicismu a pravoslaví především luterské/augšpurské a kalvínské/helvětské vyznání). Oproti dosavadnímu výkladu, uvádějícímu jako příčinu opuštění českých zemí pozdějšími zakladateli Svaté Heleny *ekonomické* důvody, Nešpor na obecné rovině klade motivaci *náboženskou*.

Co se charakteristiky tolerančních sektářů týče, uvádí Nešpor, že se jednalo o skupiny shromážděné okolo lidových náboženských učitelů, „svébytných interpretů Bible (...) které se pevně držely vlastního výkladu křesťanského učení“,²² přičemž jejich víra „byla orientována především mravně – rigoristicky“. Základem utváření těchto skupin přitom bylo jejich členy zakoušené „vědomí exkluzivní spásy“. ²³ Ohledně charakteristiky vztahu těchto skupin ke světu a životu se Nešpor opírá o Kutnara,²⁴ podle kterého je právě náboženství a náboženský život „hlavním obsahem jejich bytí, má v něm ústřední postavení, je pro ně životním zdrojem, z něhož vycházejí a k němuž se vracejí a který postihuje všechny složky jejich individuálního a kolektivního života“. ²⁵ Jinak řečeno, vymežujícím prvkem těchto skupin bylo právě náboženství.

Členové těchto skupin byli „tolerovanými církvemi odmítáni a sami je odmítali“. Vrchnostenská správa se sice zprvu pokusila přivést členy těchto skupin k některé z tolerovaných konfesí, záhy však „sezнала marnost takového počínání“, neboť „sektáři byli přesvědčeni o správnosti svého výkladu a cokoli jiného odmítali“. Nakonec tak bylo přikročeno k nuceným transmigracím, které směřo-

19 ZDENĚK NEŠPOR, *Banátští Češi jako potomci tolerančních sektářů*, Religio: Revue pro religionistiku 7/1999, s. 130–143.

20 IVA HEROLDOVÁ, *Adaptace a akulturace reemigrantů z Jugoslávie a Bulbarska v jihomoravském pohraničí*, VI. Mikulovské sympozium. Osvobození a nové osídlení jižní Moravy 1975, s. 114.

21 Z. NEŠPOR, *Banátští Češi jako potomci tolerančních sektářů*, s. 129.

22 Z. NEŠPOR, *Banátští Češi jako potomci tolerančních sektářů*, s. 130.

23 Z. NEŠPOR, *Banátští Češi jako potomci tolerančních sektářů*, s. 129.

24 FRANTIŠEK KUTNAR, *Sociálně myšlenková tvárnost obrozeneckého lidu: trojí pohled na český obrozenecký lid jako příspěvek k jeho duchovním dějinám*, Praha 1948, s. 165.

25 Cituji podle Z. NEŠPOR, *Banátští Češi jako potomci tolerančních sektářů*, s. 130.

valy především do Banátu a Sedmihradska. Základem Nešporova stanoviska je pak v daném ohledu hypotéza, že to byli právě členové těchto transmigrovaných skupin, kteří stáli u zrodu Svaté Heleny.²⁶ Oproti standardnímu výkladu založení Svaté Heleny – zastávaném například I. Heroldovou – vycházejícímu z předpokladu *ekonomické* motivace odchodu pozdějších zakladatelů této obce z Čech, staví tedy Nešpor na obecné rovině důvody *náboženské*.

Podívejme se nyní, o jaké doklady Nešpor svou hypotézu opírá. V citované studii se jedná v zásadě o čtyři hlavní argumenty, přičemž předem nutno uvést, že ve všech případech pouze nepřímého charakteru. Zaprvé, některé z pramenů²⁷ uvádějí, že svatohelenským nekatolíkům se říkalo „berani“. Tato skutečnost přitom dle Nešpora „odkazuje ke specifické podobě východočeského tolerančního sektářství, k tzv. víře beránkové“, která byla v dané oblasti vyznávána ještě před vydáním tolerančního patentu. Po jeho vydání pak některé z těchto skupin přistoupily na helvétské vyznání a založily řádné reformované sbory, jiné ve své víře setrvaly a byly základem skupin tzv. „bohovědci“ a „deisté“. „A protože,“ pokračuje Nešpor, „právě tyto ‚deisté‘ byli transmigrováni do rumunského Banátu, dá se předpokládat, že s nimi jaksí ‚putovalo‘ i jejich označení.“²⁸

Jako další nepřímý doklad pro svou hypotézu Nešpor uvádí také Schlöglou poznámku,²⁹ že svatohelensští protestanté jsou „zbytkem husitů“. Schlöglův názor je sice opřen jen o obraz kalicha na kostelních knihách a přijímání pod obojí způsobou, což jsou rysy obecně protestantské, dle Nešpora však tato skutečnost „nabývá zvláštní významnosti, uvědomíme-li si, že se někteří toleranční sektáři za potomky české reformace – mylně, ale o to urputněji – považovali“.³⁰

Jak však uvádí sám Nešpor, páteří jeho hypotézy o původu Svaté Heleny je další náboženský vývoj této obce, resp. její nekatolické části.³¹ V tomto ohledu Nešpor, s odkazem na provedené výzkumy,³² zmiňuje nejprve náboženskou endogamii nekatolické části Svaté Heleny, přetrvávající až do 50. let 19. století,³³ jíž

26 Z. NEŠPOR, *Banátští Češi jako potomci tolerančních sektářů*, s. 130.

27 JINDŘICH SCHLÖGL, *Dějiny českých osad v rumunském Banátě (část II.)*, Naše zahraničí 7/1926, s. 89; F. KARAS, *Československá větve zapomenuté nebem i zemi*, s. 31.

28 Z. NEŠPOR, *Banátští Češi jako potomci tolerančních sektářů*, s. 137.

29 J. SCHLÖGL, *Dějiny českých osad v rumunském Banátě (část II.)*, s. 89.

30 Z. NEŠPOR, *Banátští Češi jako potomci tolerančních sektářů*, s. 137.

31 Z. NEŠPOR, *Banátští Češi jako potomci tolerančních sektářů*, s. 136.

32 J. JECH, M. SECKÁ, V. SCHEUFLER, O. SKALNÍKOVÁ, *České vesnice v rumunském Banátě*, s. 58, 62.

33 Z. NEŠPOR, *Banátští Češi jako potomci tolerančních sektářů*, s. 137.

považuje za „rys typicky sektářský, pro toleranční ‚blouznivce‘ platný povýtce“. Co se věroučných představ svatohelenských nekatoliků týče, není známo mnoho, v obecných parametrech však prameny³⁴ vypovídají o tom, že „beraní“ mají sklon k sektářství,³⁵ což je samozřejmě výpověď s Nešporovou argumentací úzce konvenující. Kromě uvedených faktorů se pak Nešpor opírá zejména o charakteristický rys vývoje nekatolické části Svaté Heleny, jímž je proces opakovaného odštěpování radikálně smýšlejících členů od „zesvětštělého“ zbytku nekatolického tábora, kdy Nešpor tuto radikalitu chápe naopak jako konzervativnost ve smyslu setrvávání ve (výrazně radikální) „víře otců“. Konkrétně pak Nešpor zmiňuje vydělení skupiny „nazarenů“, pozdějšího základu sboru svobodně reformované církve, kteří se dle dobového pozorovatele³⁶ „snaží plnit do poslední písmeny příkázání Kristova podle toho, jak jim sami porozuměli. Jsou horlivými čtenáři Písma a každý svůj názor dovedou opřítí případným citátem“.³⁷ „Připomíná-li nám to důsledný biblismus tolerančních sektářů,“ pokračuje Nešpor, „jistě to nebude náhodou.“ Tím výčet Nešporových dokladů vztahujících se k náboženskému vývoji Svaté Heleny bezmála končí. Aby byl seznam jeho argumentů úplný,³⁸ zbývá ještě uvést Nešporův odkaz k Schöglově zmínce o daném kraji, coby „zemi zaslíbené“.³⁹ Vzhledem ke skutečnosti, že hospodářská nezpůsobilost kraje k takovému popisu „zavdávat příčinu nemohla“,⁴⁰ domnívá se Nešpor v této zmínce zaslechnout ozvěnu pojetí dané oblasti z pozice zakladatelů Svaté Heleny, předpokládaje, že toto označení je průvodně tolerančně-sektářské provenience, kdy smysl výrazu odkazoval k místu, kde bylo možné „podle libosti vyznávat svou víru“.⁴¹

34 F. KARAS, *Československá větev zapomenutá nebem i zemí*, s. 31.

35 Cituji podle Z. NEŠPOR, *Banátští Češi jako potomci tolerančních sektářů*, s. 137–138.

36 JAN AUERHAN, *Čechoslováci v Jugoslavii, v Rumunsku, v Maďarsku a v Bulbarsku*, Praha 1921, s. 75.

37 Cituji podle Z. NEŠPOR, *Banátští Češi jako potomci tolerančních sektářů*, s. 138–139.

38 Z rekapitulace vypouštíme Nešporovu zmínku týkající se na Balkáně „hluboce zakořeněného“ pojetí sv. Heleny coby „patronky herezí“ (Z. NEŠPOR, *Banátští Češi jako potomci tolerančních sektářů*, s. 137, pozn. pod čarou č. 47), z čehož Nešpor vyvozuje, že „není vyloučeno, ač to zajisté nelze prokázat, že jakási již dobově vnímaná nepravověrnost těchto osadníků vedla k tomu, že jejich vesnici vrchnost či nějaký úředník označil tímto toponymem“. Tuto domněnku považujeme za „krok stranou“ od jinak metodicky zajištěné Nešporovy argumentace; ostatně, ani Nešpor sám se k ní ve svých dílech již nikdy nevrací.

39 JINDŘICH SCHÖGL, *Dějiny českých osad v rumunském Banátě (část I.)*, Naše zahraničí 6/1926, s. 39.

40 Z. NEŠPOR, *Banátští Češi jako potomci tolerančních sektářů*, s. 136.

41 Z. NEŠPOR, *Banátští Češi jako potomci tolerančních sektářů*, s. 136.

Prošli jsme postupně všechny Nešporem uváděné doklady, které tento badatel snaží na podporu své hypotézy, že (přínejmenším některé) zakladatele Svaté Heleny „je třeba chápat jako potomky a pokračovatele východočeských tolerančních sektářů“,⁴² a to ve stavu, v jakém se s nimi bylo možné seznámit v Nešporově stati z roku 1999. V následující sekci tohoto textu se podíváme, jak se argumentace na podporu uvedené hypotézy vyvíjela dále.

Další doklady

Ještě téhož roku, kdy vydává právě rekapitulovanou studii *Banátští Češi jako potomci tolerančních sektářů*, publikuje Nešpor – tentokrát ve spolupráci s dalšími autory – první část rozsáhlé čtyřdílné studie věnované otázce českých nekatolíků v rumunském Banátu a Bulharsku, jejíž počáteční díl je zaměřen právě na otázku vzniku Svaté Heleny.⁴³ V tomto textu se znovu objevuje výše uvedená hypotéza o původu zakladatelů Svaté Heleny, přičemž repertoár argumentů na její podporu se o něco málo rozšiřuje. Důvody tohoto pokroku jsou podle všeho dva – aplikace nových postupů a objev nových pramenů, a to především ve vzájemné kombinaci. Co se konkrétně nových zdrojů týče, je zřejmé, že se Nešpor v mezidobí seznámil se svatohelenskou „kronikou“, *Památníkem o Sv. Heleně* Jindřicha Schlögla.⁴⁴ Právě na základě informací z tohoto zdroje Nešpor doplňuje svou argumentaci ohledně mateřských oblastí, z nichž pocházeli pozdější zakladatelé a obyvatelé Svaté Heleny, a to o další nepřímý důkaz ve prospěch oblasti středních a východních Čech v podobě výsledků jím provedené onymické analýzy. Jak totiž Nešpor (a kol.) uvádí, „vezmeme-li 27 příjmení, která podle Jindřicha Schlögla byla na Svaté Heleně nejčastější“,⁴⁵ se sedmi z nich se setkáváme zároveň i mezi tolerančními sektáři“.⁴⁶ Jak ale Nešpor ihned dodává, Schlöglem uváděný výčet zahrnuje nejběžnější svatohelenská jména z období z počátku století, tj. dlouho po příchodu prvních katolíků do obce, pročež není zřejmé, kdo ze

42 Z. NEŠPOR, *Banátští Češi jako potomci tolerančních sektářů*, s. 141.

43 ZDENĚK NEŠPOR, MARTINA HORNOFOVÁ, MAREK JAKOUBEK, *Čeští nekatolíci v rumunském Banátu a v Bulharsku. Část první – počátky Svaté Heleny*, Lidé města 2/1999, s. 66–88.

44 JAN SCHLÖGL, *Školská kronika* (1934), rukopis.

45 Na tomto místě následuje v originále odkaz na poznámku pod čarou obsahující výčet odpovídajících jmen.

46 Z. NEŠPOR, M. HORNOFOVÁ, M. JAKOUBEK, *Čeští nekatolíci v rumunském Banátu a v Bulharsku*, s. 82.

seznamu byl nekatolík, a kdo nikoli. Pokud však srovnáme příjmení tolerančních sektářů se jmény šestnácti známých z oněch cca třiceti rodin, které obec Svatou Helenu založily,⁴⁷ bude shoda ještě výraznější: mezi příjmeními tolerančních sektářů ze středních a východních Čech v tomto případě nalezneme jedenáct ze šestnácti příjmení prvních svatohelenských rodin. „Takto významná shoda“, uzavírá Nešpor, „již zřejmě nemůže být jen náhodnou.“⁴⁸

Vedle výsledků onymické analýzy předkládají Nešpor (a kol.) v uvedené studii ještě jeden podpůrný argument ve prospěch „tolerančně-sektářské“ hypotézy ohledně původu zakladatelů Svaté Heleny. Jedná se o zmínku Jána Michalka⁴⁹ o tom, že obyvatelé bulharského Vojvodova – přesídlenci ze Svaté Heleny – používají zpěvník *Nová harfa Siona*.⁵⁰ Dá se přitom s vysokou mírou pravděpodobnosti usuzovat, argumentují Nešpor (a kol.), že se nejspíše jedná o nějaké vydání *Harfy nové na hoře Sion znějící* Jana Liberdy, „mnohokrát vydaného pro účely pietistických emigrantů v Lužicích a Sasku a odtud hojně pašovaného tajnými náboženskými emisary do rekatolizovaných Čech“,⁵¹ knihu „hojnou i mezi českými tolerančními sektáři“, která „výrazným způsobem přispěla k formování tohoto náboženského hnutí“.⁵²

Závěr Nešpora (a kol.) poté, co zrekapitulují argumenty Nešporovy starší studie⁵³ a na podporu její ústřední hypotézy přidávají další dva nepřímé doklady, následně zní, že „lze konstatovat, že banátští nekatolíci skutečně měli svůj původ

47 Seznam těchto rodin Nešpor, Hornofová a Jakoubek přejímají především z F. KARAS, *Československá větev zapomenutá nebem i zemí*, s. 35.

48 Z. NEŠPOR, M. HORNOFOVÁ, M. JAKOUBEK, *Čeští nekatolíci v rumunském Banátu a v Bulharsku*, s. 83.

49 JÁN MICHALKO, *Naši v Bulharsku, pädesiat rokov ich života, práce, piesne a zvykov*, Myjava 1936, s. 246.

50 Z. NEŠPOR, M. HORNOFOVÁ, M. JAKOUBEK, *Čeští nekatolíci v rumunském Banátu a v Bulharsku*, s. 80.

51 Z. NEŠPOR, M. HORNOFOVÁ, M. JAKOUBEK, *Čeští nekatolíci v rumunském Banátu a v Bulharsku*, s. 80, pozn. pod čarou č. 63.

52 V originálním textu na daném místě následuje odkaz na MARIE ELISABETH DUCREUX, *Knih a kacířství, způsob četby a knižní politika v Čechách 18. století*, Literární archiv 27/1994, s. 61–67; PETR ŠORM, *Kulturní a sociální rozměr tajného nekatolictví na Opočensku v první polovině 18. století*, Katedra historie PedF. UJEP, Ústí nad Labem 1997 (diplomová práce), s. 37–38; ZDENĚK NEŠPOR, *Poznámky o genezi východočeského tolerančního sektářství*, UK IZV 1998 (bakalářská práce, s. 200 a pozn. č. 67 na s. 219).

53 ZDENĚK NEŠPOR, *Banátští Češi jako potomci tolerančních sektářů*, Religio: Revue pro religionistiku 7/1999, s. 130–143.

v českém tolerančním sektářství“.⁵⁴ Ve vztahu k samotným zakladatelům Svaté Heleny ale jistá míra nejistoty přetrvává: na (řečnickou) otázku „zda Helenu založili přímo oni někdejší transmigrovaní [čeští toleranční sektáři], jejich potomci, nebo teprve příslušníci další emigrační vlny, složené snad z příbuzných někdejších transmigrovaných sektářů, kteří se nějak dozvěděli o relativní náboženské svobodě, jíž se transmigrovaným v Sedmihradsku a v Banátu dostalo a zatoužili po ní“, tak Nešpor (a kol.) odpovídají: „Nevíme.“⁵⁵

* * *

Představili jsme si Nešporovu hypotézu o zakladatelích Svaté Heleny, jejíž základ představuje alternativní výklad odpovídající historii. Jinak řečeno: na obecné rovině je Nešporův spor s do té doby jediným pojetím založení Svaté Heleny, reprezentovaným v naší studii pozicí Ivy Heroldové, sporem o historickou pravdu. Ačkoli se tedy Iva Heroldová (a kol.) a Nešpor (a kol.) neshodnou na konkrétní *verzi* této historické pravdy, panuje mezi nimi shoda ohledně roviny, na níž je spor veden.

V následující části této studie se pokusíme o kritiku stanoviska Ivy Heroldové. Nepůjdeme však ve stopách Zdeňka Nešpora, naše kritika nebude sporem o určitou *verzi* historické pravdy, nýbrž o pravdu výpovědí, přesvědčení a identit informátorů.

Ještě předtím bychom ale přece jen uvedli čtyři drobné příspěvky na podporu Nešporovy hypotézy v jeho vlastních intencích, tedy na podporu alternativního historického výkladu založení Svaté Heleny. Stejně jako v Nešporově případě půjde o doklady nepřímé. První z nich nalezneme v lingvistické studii Slavomíra Utěšeného, analyzujícího ve své studii *O jazyce českých osad na jihu rumunského Banátu* kromě jiného také nářečové rozdíly mezi jednotlivými obcemi, přičemž hovoří o stopách „různého krajového původu kolonistů“, kdy se „zvláště ostře rýsují rozdíly mezi Helenou, obcí [nářečně] v podstatě středočeskou, s jistými nářečními prvky východočeskými, a všemi ostatními osadami“.⁵⁶

54 Z. NEŠPOR, M. HORNOFOVÁ, M. JAKOUBEK, *Čeští nekatolíci v rumunském Banátu a v Bulharsku*, s. 83.

55 Z. NEŠPOR, M. HORNOFOVÁ, M. JAKOUBEK, *Čeští nekatolíci v rumunském Banátu a v Bulharsku*, s. 83.

56 SLAVOMÍR UTĚŠENÝ, *O jazyce českých osad na jihu rumunského Banátu*, *Český lid* 49/1962, s. 201.

Druhým příspěvkem, na který jsme upozornili již roku 2005, je kratičká zmínka gernického faráře Františka (Franze) Unzeitiga, který na jednom místě své *Historie Domus*,⁵⁷ kde se nalézá výčet českých osad, které v Banátu existují k roku 1853, učiní při uvedení Svaté Heleny drobnou noticku o tom, že „tato osada má docela jiný původ než [osady] ostatní“.⁵⁸ Bohužel, ve zbytku textu se k tomuto tématu již Unzeitig navrácí.⁵⁹

Třetím naším příspěvkem na podporu Nešporovy pozice je pak výpověď svatohelenského rodáka Karla Dobiáše (* 1871), žijícího od roku 1901 v bulharském Vojvodově, kterou zaznamenal roku 1949 Vincenc Blanár, když v této obci prováděl lingvistický výzkum, a která zní: „Moje prarodiče přišli vot Kolína. Byli nuceni jit do Maďarska skrzevá pronásledování skrze víru.“⁶⁰ Není samozřejmě jisté, zda Karel Dobiáš hovoří skutečně o svých prarodičích (anebo, jak bývá časté, například o svých pra-prarodičích), stejně tak není možné, i kdyby jeho informace, že se jednalo o prarodiče byla pravdivá, určit dobu, kdy tito „vot Kolína“ odešli (mohlo se totiž jednat například teprve o děti, přičemž ti, kdo rozhodnutí odejít provedli, byli jejich rodiče apod.).⁶¹ S vysokou mírou jistoty však můžeme spoléhat na to, že Karel Dobiáš (poměrně spolehlivými) informacemi o svých prarodičích *disponuje*, tj. informaci o tom, že jeho prarodiče byli nuceni odejít z území Čech „skrzevá pronásledování skrze víru“ lze pokládat za poměrně důvěryhodnou (není například důvod se domnívat, že Karel Dobiáš má

57 FRANZ UNZEITIG, *Compendium-Extractum. Historiae Domus. Weizenried-Gernic-Girníc*, Památná kniha gernické fary v císařsko-královském illírsko-banátském pohraničním regimentu, diecéze Csanád, v obvodu nadděkanství Oravice 1853, díl 14, překlad Václav Mašek, rukopis, s. 5.

58 Cituji podle T. HIRT, M. JAKOUBEK, *Idea krajanského hnutí ve světle konstruktivistického pojetí národa*, s. 347.

59 Důvodem, proč Nešpor tuto skutečnost sám neuvádí, třebaže v textu Z. NEŠPOR, M. HORNŮFOVÁ, M. JAKOUBEK, *Čeští nekatolíci v rumunském Banátu a v Bulbarsku* z roku 1999 se několik odkazů na *Historii Domus* objevuje, je skutečnost, že během výzkumu, na jehož základě (také Nešpor (a kol.) odpovídající text vypracoval, neměl – jak na to sám upozorňuje (s. 70, pozn. pod čarou č. 20) – text *Historie* plně k dispozici, a nemohl jej tedy důkladně prostudovat.

60 VINCENT BLANÁR, *Vplyv bulharčiny na jazyky Slovákov a Čechov v Bulbarsku*, Jazykovědný sborník 5/1951, s. 117.

61 Pokusíme-li se o rámcový výpočet, přičemž budeme pro generaci počítat vždy třicet let (středová hodnota mezi prvním dítětem, rodičím se Vojvodovčanům a jejich svatohelenským předkům, pro které máme doklady, ve dvaceti letech rodičů, a dítětem posledním, rodičím se, když bylo rodičům čtyřicet), vyjde nám jako rok narození prarodičů Karla Dobiáše rok 1811 (pro jejich rodiče by se pak jednalo o rok 1781).

tuto informaci „naučenou, zřejmě vyčtenou“).⁶² V každém případě je ale i tento doklad Nešporovy hypotézy, že důvody odchodu (předků) zakladatelů Svaté Heleny z území Čech nebyly ekonomické, nýbrž náboženské, pouze dokladem nepřímým.

Čtvrtý a poslední podpůrný doklad diskutované hypotézy pak pochází z pamětních vzpomínek Amálie Hrůzové, narozené v roce 1881 na Svaté Heleně, pozdější obyvateľky Vojvodova a konečně, stejně jako výše uvedený K. Dobiáš, poválečné reemigrantky do ČSR. Své pamětní vzpomínky začíná A. Hrůzová „stěhováním z Čech (kolem Kolína a Pardubic) do Banátu“,⁶³ přičemž po několika úvodních větách uvádí, že „[dva bratři Hrůzové] na žebříňák naložili zavazadla a děti, zapráhli jednoho koně a jednu krávu (...) a jeli. Když přijeli na hranice, tak jim Němci vzali dvě děti, chlapce a děvče. Když přijeli na místo, tak všichni plakali pro odcizené děti, nejvíce matka.“⁶⁴

Uvedená pasáž vypadá na první pohled do jisté míry nejasně a ještě nejasnější se zdá být patrně i její vazba na Nešporovu hypotézu; podívejme se však na ni v kontextu informací, které známe z jiných zdrojů. Zaprvé, A. Hrůzová ve svých zapsaných vzpomínkách nezmiňuje důvody odchodu dotyčné skupinky z Čech. My je ale známe, a to zejména z vyprávění jejího syna a snachy, kteří shodně uvádějí, že A. Hrůzová vždy hovořila jednoznačně o příčinách náboženských („Odešli hlavně proto, že se s katolíky v Čechách nějak neshodovali.“ – „Utekli kvůli Bibli. Katolíci je pronásledovali.“ K tomu srov. níže výpovědi *ŠH** 1908 a *SH** 1925). Proč samotné zápisky tuto linku neobsahují, není jasné, jejich úvod však na ni poměrně dobře navazuje. Dále, opět ze svědectví syna a snachy, dobře víme, že oni „Němci“ byli v obvyklé variantě daného příběhu označováni jako „katolíci“ (důvod této záměny v psané verzi opět neznáme).⁶⁵ Dovolíme-li si pak vypustit motiv hranice a budeme jej považovat za později přidaný prvek

62 Případ odkazu na „Maďarsko“ může být naproti tomu zkrácený, neboť informátoři mají často sklon uplatňovat lokalizaci takřkajíc retroaktivně, tzn. používat současná označení určitého teritoria i pro doby minulé (modelově používání termínu „Jugoslávie“ pro Království Srbů, Chorvatů a Slovinců apod.); ve starším období přitom Svatohelenčané udávali jako místo svého pobytu „Uhry“, resp. „Austriji“.

63 Vzpomínky Amálie Hrůzové, narozené v roce 1881 na Svaté Heleně, s. 1.

64 Vzpomínky Amálie Hrůzové, narozené v roce 1881 na Svaté Heleně, s. 1.

65 Je možné, že užití termínu „Němci“ souvisí s později ve vyprávění zmiňovanou skutečností, že když se po letech rodina s dětmi setkala (pro podrobnou prezentaci celé zápletky zde nemáme místo), hovořilo děvče již pouze německy. V širším kontextu je samozřejmě možné motivaci pro užití daného termínu odvodit z faktu, že vrchnost, která odběr dětí na/řídila, hovořila německy.

doplňující do daného vyprávění jinak absentující důvod pro odběr dětí, bude se již citovaná část vzpomínek jevit mnohem jasněji, a to i ve vazbě na pojednávané téma. Zkusíme-li totiž nyní příběh převyprávět, dostaneme zhruba následující děj: skupinka nekatolíků se na území Čech dostává kvůli vlastní interpretaci Bible do potíží s katolíky, kteří jim odebírají děti, načež se daná skupinka přesouvá do Banátu. Nyní již příběh strukturálně odpovídá tomu, který ve svých textech o tolerančních sektářích předložil Z. Nešpor, avšak s tím, že navíc obsahuje prvek odběru dětí. Kde se onen prvek vzal? Že by byl přidán dodatečně v rámci transmise orální tradice, je poměrně nepravděpodobné, neboť uvedenou naraci jeho zařazení spíše zpřehledňuje a vytváří (jinak zbytečnou) dějovou komplikaci. Protože se jinak jedná o asi nejemocionálnější část příběhu, která je v dané poloze jednou z jeho základních součástí, domníváme se, že se s vysokou mírou pravděpodobnosti jedná o prvek původní, tedy o prvek reflektující historickou událost odběru dětí, v rámci diskutované narace tedy konkrétně o historickou událost odběru dětí nekatolíkům odmítajícím vzdát se své víry. Bylo-li by právě uvedené tvrzení jen extrapolací z narace A. Hrůzové, byla by na místě obava, že nás soustředění na uvedený prvek (odběr dětí) historické realitě spíše vzdálilo. Pokud by ale pro uvedenou praxi v daných souvislostech existovaly doklady, mohlo by se jednat o poměrně výrazný argument ve prospěch teze o reálném historickém podloží vyprávění A. Hrůzové. Nalezneme tedy pro praxi odběru dětí nekatolíkům oporu v dílech zabývajících se danou tematikou? Nalezneme, a není pro ni třeba chodit daleko, i zde nám totiž dobře poslouží práce Z. Nešpora, který při diskusi případu jedné ze skupin východočeských tolerančních sektářů⁶⁶ uvádí, že důsledné dodržování příkázání vlastní víry je „vystavilo nepřijemnému zájmu státních úřadů, který vyvrcholil vydáním nařízení o jejich transmigracích. Víra se však ukázala pevnější, než tvůrci tohoto represivního opatření předpokládali. S výjimkou jediné ženy, která se nechtěla odloučit od svých tří malých dětí, nikdo od své víry neodstoupil. Všem proto byly sebrány jejich děti, které byly dány k výchově katolickým rodičům (...) a byli odsunuti na jihovýchodní hranici monarchie.“⁶⁷

66 Jednalo se o „deisty“ z pardubického panství. Ačkoli by bylo lákavé spojit A. Hrůzovou uváděný odkaz na Pardubice s odkazem Nešporovým, daný krok pro jeho spekulativnost (alespoň zatím) neučiníme.

67 ZDENĚK NEŠPOR, *Víra bez církve? Východočeské toleranční sektářství v 18. a 19. století*, Ústí nad Labem 2004, s. 72.

V dané podobě se již verze Nešporova a Hružové vlastně v ničem zásadnějším neodlišují. Naopak, obsahují stejné klíčové prvky. Ačkoli to, že by se vyprávění Hružové, mající navíc shodný centrální motiv odchodu z českých zemí z náboženských důvodů, podobalo Nešporově historicky dokladovanému popisu události kolem tolerančních sektářů jen náhodou, je vysoce nepravděpodobné, zůstává i tento doklad jeho hypotézy o původu zakladatelů Svaté Heleny pouze dokladem nepřímým.

Pravdy (a omyly) informátorů

Tuto studii jsme začali odkazem na komentář Ivy Heroldové týkající se výpovědi – „Naše prarodiče odešli odtud, když byla ta bělohorská válka“ – jejího informátora Rudolfa Hružy. Lakonickou poznámku této badatelky na adresu Hružovy výpovědi: „Tuto větu má naučenou, zřejmě vyčtenou,“ jsme přitom chápali jako výraz přesvědčení odborníka, že ve vztahu k historické pravdě (jejíž odhalení je samotným cílem badatelova snažení) je tato výpověď irrelevantní, či přímo nepravdivá. Uvedli jsme rovněž, že tento přístup – tedy přístup zabývající se v daném ohledu především historickou pravdou a udělující ve vztahu k pojednávané tematice „poslední slovo“ před informátorem vždy badateli – lze chápat jako typický pro pozici české etnografie jak v jejím předrevolučním období, tak i dnes. Na doklad tohoto předpokladu můžeme uvést například stanovisko autorů nejrepresentativnější publikace zabývající problematikou českých krajanů v rumunském Banátě, kteří ve vztahu k odpovídajícím otázkám zcela jednoznačně uvádějí, že „vzpomínky dnešních Čechů na minulost jsou (...) zlomkovité, nepřesné a celkově málo významné“.⁶⁸

Výpovědi (ex)Vojvodovčanů o jejich původu

V následující části tohoto textu se budeme zabývat výpověďmi (ex)obyvatel bulharského Vojvodova, obce, již v roce 1900 založili (především) přesídlenci ze Svaté Heleny, které se týkají jejich původu, lépe a přesněji řečeno, týkající se důvodů odchodu jejich předků z území Čech, tedy tématem, které představovalo klíčovou oblast výše prezentované argumentace Z. Nešpora.

68 J. JECH, M. SECKÁ, V. SCHEUFLER, O. SKALNÍKOVÁ, *České vesnice v rumunském Banátě*, s. 12.

Odpovídající výpovědi jsem zaznamenával při výzkumech mezi (ex)Vojvodčany od roku 1999, přičemž jejich sběru jsem se kromě několika posledních měsíců roku 2009 nevěnoval nikterak systematicky a jejich záznam byl vždy pouze jakýmsi „vedlejším efektem“ zcela jinak zaměřené práce. Právě proto, že ve starších obdobích jsem této problematice nevěnoval sdostatek pozornosti, nejedná se ve všech případech o přesné formulace informátorů, ale o mou reprodukci původní výpovědi. Rozdíl mezi přímou výpovědí informátora a mou vlastní formulací vyjadřuji užitím uvozovek v prvním případě. Jednotlivé záznamy jsou řazeny chronologicky, pokud byly výpovědi určitého informátora zaznamenány v několika odlišných obdobích, objeví se v následující kolekci více než jednou. Třebaže řada výpovědí se, co se obsahu týče, víceméně shoduje, uvádím v zásadě veškeré nashromážděné výpovědi, a to proto, že jistým argumentem je v posledku i jejich samotný počet. U každé výpovědi je kromě iniciál informátora udán letopočet jeho narození a datum a místo, kdy byla jeho výpověď zaznamenána.

- *ŠS*, * 1928 (11. ledna 1999)
Začalo to bitvou na Bílé hoře – zakázali jim přijímat podobojí, proto odešli.
- *BH*, 9 * 1930 (11. ledna 1999)
Předkové opustili vlast pro víru v době temna.
- *AF*, * 1919 (11. ledna 1999, Nový Přerov)
„Odešli kvůli Bibli.“
„Honili je, říkali jim ‚kacíři‘.“
„Když utíkali z Čech, zapekli Bibli do chleba.“
„Odešli po Bílé hoře z okolí Pardubic a Kolína.“
- *LK*, * 1940 (1. září 2000, Vojvodovo)
V roce 1882 se narodila MK, která ve Vojvodovu své dceři (matce LK) vyprávěla, že předkové odešli kvůli víře – v Čechách chtěli, aby byli katolíci, a tak odešli (z Valašských Klobouk).
- *OL*, * 1937 (1. září 2000, Vojvodovo)
Její pradědeček vyprávěl jejímu dědovi, že jsou z Valašských Klobouk.
- *JD*, * 1927 (12. srpna 2006, Valtice)
Evangelisti (Urbánkovi, Kovaříkovi, Boháčkovi, Pitrovi) založili vesnice (Vrdy Bučice) u Čáslavi, ale pronásledovali je, a tak odešli do Banátu.
„Byli utlačovaný nábožensky.“

- *AF*, * 1919 (12. srpna 2006 Valtice)
„Když utíkali, tak zapékali Bible do chleba.“
(Babička mu vyprávěla, že) „honili je, říkali jim ‚kacíři‘.“
„Pocházíme od Kolína, od Pardubic.“
„Odešli po Bílé hoře – když začalo honění [pronásledování].“
- *RK*, * 1930 (15. srpna 2006, Dolní Dunajovice)
„My prý pocházíme od Kolína, od Pardubic.“
„Odešli krz víru.“
„Měli potíže od katolíkŭch“, pak začali utíkat.
- *BČ*, * 1921 (18. ledna 2007, Mikulov)
Předkové pradědy „utekli krz víru“, nejdříve do Semlaku, Pereku, Nadlaku, až pak na Helenu.
- *SD*, * 1933 (18. ledna 2007, Valtice)
Předkové odešli kvůli víře z obce Vrdu Bučice.
- *KVB*, * 16. ledna 1921 (1. února 2008, Šumen)
Prapraděděčkovi řekli, že „bud' změní víru, nebo ven“ – víru nezměnil, a tak odešli.
- *PD*, * 1930; *AD*, * 1933 (22. března 2008, Březí)
Prapředkové utíkali z důvodu ničení Božího slova.
Bibli zapékali do chleba.
- *PF*, * 1945 (27. dubna 2008, Nový Přerov)
Prapředkové pocházeli z Ivanovic na Hané.
Roku 1637 „byli vystěhovaní“ s Komenským.
- *FH*, * 1917 (28. května 2009, Hodonín)
„Rakousko-Uhersko je trápilo kvůli Bibli“ [řeč je o Žabské – mamince dědečka z Klobuk u Brna].
- *ŠS*, * 1920 (28. května 2009, Dolní Dunajovice)
„Babička nám vyprávěla, jak se loučili na Růžovém paloučku u Litomyšle.“
„Řekli ‚evangelíci ven‘, a tak šli.“
„Za to pak šli v Rumunsku do hor – aby je nenašli.“ [...] „Do lesŭch, aby je nikdo nenašel.“

- *FH*, * 1917 (8. května 2009, Hodonín)
„Do Rumunska [předkové] odešli kvůli náboženství.“
- *MŠ*, * 1936 (11. června 2009, Dolní Dunajovice)
Odešli „pro víru“ po Bílé hoře (z Velími a Kolína).
„Šli za půdou a vírou.“
Prarodiče mu vyprávěli, že předci odešli z Velími a Kolína po Bílé hoře.
- *ŠH*, * 1918 (16. listopadu 2009, Chodov)
„Odešli hlavně proto, že se s katolíky v Čechách nějak neshodovali, tak prodali v Čechách, co mohli prodat, a šli.“
- *SH*, * 1925 (16. listopadu 2009, Chodov)
„Utekli kvůli Bibli. Katolíci je pronásledovali. A voni Bibli, aby si uchovali, tak ji zapekli do chleba, udělali bochník chleba a tak ji přenesli, že jim to nevzali. Nechali majetky, baráky, krávy, pole a utekli do Rumunska. Kvůli Bibli.“
- *SH*, * 1925 (18. dubna 2010, Chodov)
„Voni utekli, když bylo temno. [...] Katolíci pronásledovali hrozně evangelíky. [...] To byli ještě ty, ty katolíci (...) ty starý – jak jim říkali, já nevím – ty starý s těma kuklama, a ty byli zlí, a voni utekli vod katolíkú pryč (...) jenom Bibli, nechali majetky, všechno, babička říkala (...) to se předávalo, vona to taky věděla vod svojí matky.“
- *KVB*, * 16. ledna 1921 (23. února 2010 Šumen, Bulharsko)
„To bylo před dvě stě rokama (...) a tenkrát Němci to vládli (...) jako (...) kato robi bjacha na germanci⁶⁹ (...) v edin moment kazvat: ili kaza šte se otrečete ot – evangelisti štoto sa bili – i šte priemete katoliškata vjara, ili vãnka. I tie gorkíte kakvo da pravjat?⁷⁰ Co měli dělat? Nechtěli si dát víru. Proč bysme byli katolíci, dyš naše předkové byli evangelíci. Tak (...) chudáci, jak se vystěhovali odtama, přes Maďarsko, přes Rumunsko.“

69 Byli jako otroci Němců.

70 A jednou řekli: buď se zřeknete [evangelické víry] – byli to evangelíci – a přijmete víru katolickou, anebo ven. Co měli dělat, chudáci?

- *KT*, * 1936 (3. dubna 2010, Březi)
„Prapradědeček pocházel z věřící rodiny z Mikulčic na Moravě. Praprababička od Kolína, také z věřící rodiny“ (z vyprávění babičky).

Jako jistý doplněk si dovolíme ocitovat také výpovědi někdejšího bulharského souseda Čechů z obce Belinci, která vznikla druhotnou migrací z Vojvodova v roce 1935 a kterou Češi opustili – stejně jako Vojvodovo samotné – v průběhu československou a bulharskou vládou řízeného přesídlení Čechů a Slováků z Bulharska do Československa po druhé světové válce. Co se zdroje informací týče, uvedl sám Žeko Kiranski v průběhu rozhovoru: „To vím od nich [tj. od belinských Čechů].“ Výpověď tohoto bývalého souseda belinských Čechů uvádíme mimo jiné proto, že se jedná – na rozdíl od výpovědí samotných (ex)vojvodovských Čechů, které jsou v zásadě recentního původu – o jakousi výpovědní konzervu reflektující „informační stav“ nejpozději z let 1949/1950, který byl podle všeho formován příslušníky generace, s níž autor tohoto příspěvku neměl možnost hovořit, tedy obecně vzato generace rodičů i těch nejstarších výše uváděných informátorů.

- *ŽKK*, * 1927 (24. července 2006, Pčelina, Bulharsko)
„Bjacha izgoneni ot čečhija zaradi religija.“ – Z Čech byli vyhnáni kvůli náboženství.
„Bjacha prinudeni da se izselvat – bjacha tormozeni tam.“ – Byli donuceni se vystěhovat – byli tam [tj. v Čechách] mučeni.
„Bjacha evangelisti, posledovatelite na Chusa.“ – Byli evangelíci, následovníci Husa.
„Stavat žertva na тази borba.“ – Byli obětí té bitvy [tj. bitvy na Bílé hoře].

Aby byl náš výčet úplný a abychom vyčerpali veškeré známé zdroje, zbývá ještě ocitovat odpovídající pasáž z textu superintendenta Evangelické církve metodistické V. Vančury z roku 1950, věnovaného „reemigrantům z Bulharska“, kde tento autor uvádí, že dne 24. května 1950, na kdy byl určen příjezd druhého transportu přesídlenců z Vojvodova, „všichni přišli uvítat vzácné potomky těch, kteří před 300 lety pro víru, svědomí a svobodu odešli z vlasti, nevzavše s sebou nic než bibli kralickou a svůj zpěvník“.⁷¹ Co s přitom zdroje uvedeného vymeze-

71 VÁCLAV VANČURA, *Reemigranti z Bulharska*, Kostnické jiskry 1950.

ní vojvodovského společenství coby exulantů (termín V. Vančury) z důvodu víry týče, dodává V. Vančura záhy: „Jak nám [exulanti] vyprávěli,“ z čehož je zřejmé, že uvedenou informaci obdržel od samotných vojvodovských přesídlenců, a to – vzhledem k vročení jeho stati – ještě téhož roku. Jedná se tedy o jedno z prvních zachycení daného výkladu původu vojvodovského společenství na našem území, které (znovu) poměrně zřetelně dokladuje, že tento výklad nabyl své pevné formy před příchodem členů tohoto společenství do ČSR.

* * *

Prezentované výpovědi obsahují celou řadu informací a bylo by možné je analyzovat z celé řady hledisek. Pro naše účely se však omezíme pouze na konstataci jednoho základního zjištění (ve dvou základních polohách), které z výpovědi vyplývá: 1) *V obecné poloze* je zřejmé, že co se týče motivace odchodu jejich předků z území Čech, jsou (ex)Vojvodovčané jednoznačně přesvědčeni o tom, že za opuštěním zemí Koruny české stály v případě jejich předků jednoznačné faktory *náboženské*; 2) *Co se konkrétní roviny týče*, je mimo vši pochybnost, že se (ex)Vojvodovčané *považují za potomky pobělohorských exulantů*.

Vojvodovčané jako potomci pobělohorských exulantů

Uvedli jsme, že nepřijdeme ve stopách Z. Nešpora, a co se týče původu Vojvodovčanů, resp. svatohelenských nekatolíků, nebudeme na základě uvedených výpovědí – byť by to bylo principiálně možné – argumentovat proti či ve prospěch určité historické pravdy. Náš zájem je jiný, přičemž v nejobecnějším plánu bychom jej mohli označit za *antropologický*. Domníváme se totiž, že jak Heroldová (Jech a kol. a mnozí další), tak i Nešpor vedou své (třebaže, co se konkrétního obsahu týče, vzájemně si odporující) argumentace ze *společných* pozic, jež bychom mohli označit za v principu *etnologické* (tak, jak je tomuto termínu rozuměno v zemích bývalého Československa), které v daném ohledu sdílí výkladové paradigma *historie*, jehož ústřední otázkou je doposud stále ještě otázka: „Wie es eigentlich gewesen?“

V konkrétním případě výpovědi (ex)Vojvodovčanů, které jsme si uvedli v předchozím oddíle, je postoj Heroldové víceméně zřejmý, neboť by se s vysokou mírou pravděpodobnosti podobal jejímu postoji k výpovědi Rudolfa Hružy, již jsme toto pojednání začali, a která je v zásadě identická s vyzněním výše citované kolekce výpovědi ostatních (ex)Vojvodovčanů. Iva Heroldová by se tedy podle všeho domnívala, že (ex)Vojvodovčané se mýlí, a na jejich názor tak není nutné brát zřetel, resp. že jejich vzpomínky a přesvědčení jsou, vzhledem k půvo-

du zakladatelů Svaté Heleny, slovy Jecha (a kol.), „celkově málo významné“. Přesvědčení (ex)Vojvodovčanů o tom, že jsou potomky pobělohorských exulantů, by tedy Iva Heroldová, Jech (a kol.) a mnozí další etnologové označili za *chybné*.

Co se Nešpora týče, lze předpokládat, že by prezentované teze (ex)Vojvodovčanů využil jako další nepřímý důkaz na podporu své hypotézy o religiózních důvodech odchodu (předků) zakladatelů Svaté Heleny z území Čech, avšak s jistou korekcí v tom smyslu, že v průběhu času a generací došlo ke ztrátě vzpomínky na „skutečný“ důvod emigrace (represe vůči tolerančním sektářům), takže vzpomínky informátorů jsou pravdivé pouze ve své, řekněme obecné poloze, dokládající jako příčinu odchodu jejich předků ze zemí Koruny české faktory náboženské (nikoli ekonomické). Co se však týče konkrétního přesvědčení (ex)Vojvodovčanů, že jsou potomky pobělohorských exulantů, lze se domnívat, že by toto přesvědčení Zdeněk Nešpor – stejně jako Iva Heroldová – označil za mylné. K tomuto závěru jsme dospěli na základě výše citované Nešporovy zmínky, ve které považuje za mylné přesvědčení některých tolerančních sektářů o tom, že jsou potomky české reformace,⁷² a to nepochybně právě proto, že je v rozporu se „skutečností“, tedy proto, že dotyční se považují za někoho, kým „ve skutečnosti“ nejsou. Považuje-li totiž Nešpor Vojvodovčany na základě vlastní badatelské argumentace za potomky tolerančních sektářů, je zřejmé, že by k jejich přesvědčení o jejich původu, které se s jeho závěry neshodují, zaujal identický postoj jako k uvedenému přesvědčení tolerančních sektářů, neboť i v tomto případě by měl Nešpor podle všeho za to, že se (ex)Vojvodovčané *považují* za někoho, *kým* („ve skutečnosti“) *nejdou*.

* * *

Na rozdíl od stanoviska české etnologie, za jejíž reprezentantku jsme v této studii zvolili Ivu Heroldovou (k níž se záhy a poměrně nečekaně přidal i Zdeněk Nešpor), která (v odpovídajících studiích) stále ještě považuje za své krédo Rankeho maximum, a přesvědčení (ex)Vojvodovčanů o jejich původu tak označuje za „chybné“, resp. „mylné“, by zhodnocení výše prezentované kolekce výpovědí (ex)Vojvodovčanů o jejich původu z pozic sociální a kulturní antropologie vycházelo zejména z faktu, že „co se moderní antropologie týče, tak pokud lidé věří, že něco

72 „Někteří toleranční sektáři [se] za potomky české reformace – mylně, ale o to urputněji – považovali“ – srov. Z. NEŠPOR, *Banátští Češi jako potomci tolerančních sektářů*, s. 137.

je pravda, pak to *je* pravda“,⁷³ resp. z premisy, že „informátoři se nikdy nemýlí; mají své důvody myslet si to, co říkají“. ⁷⁴ V konkrétním kontrastu s postojem Zdeňka Nešpora tak zaujetí pozice antropologie například znamená, že zatímco Nešpor argumentuje z etnologicko-historických pozic tak, že zakladatelé Svaté Heleny a pozdější Vojvodovčané potomky tolerančních sektářů (historicky, resp. „skutečně“) být, pokud je *jeho* argumentace správná, *mohli* (zatímco potomky pobělohorských exulantů nikoli), antropolog tvrdí, že pokud se (ex)Vojvodovčané za přímé potomky pobělohorských exulantů sami považují, *tak jimi jsou*.

Uvedená teze bude nepochybně historikům a s nimi také historikům-etnologům připadat (uchýlíme-li se k mírně eufemické formulaci) jak z jiného světa. A nebudou daleko pravdy, uvedená teze vychází ze zcela odlišného konceptuálního světa, resp. paradigmatu, které vychází z premis sociálního konstruktivismu. Naproti tomu základem výkladových schémat etnologie, resp. etnologie-historie, je, jak jsme viděli, vcelku klasický pozitivismus. V rámci pozitivistického paradigmatu je výše uvedená teze o (ex)Vojvodovčanech coby pobělohorských exulantech nejspíše nepřijatelná, a to zejména proto, že je *chybná*, neboť neodpovídá historické pravdě, tedy „tomu, jak to skutečně bylo“. Sociální konstruktivismus vidí *skutečnost* docela jinak.

Stručnou rekapitulaci zrodu sociálněkonstruktivistických pozic předkládá ve své inspirativní studii konstruktivisticky orientovaný politolog Pavel Barša (na rozdíl od etnologie totiž leckteré tuzemské badatelské diskurzy, či přinejmenším výrazné a vlivné školy v jejich rámci, sociální konstruktivismus přijaly a integrovaly do svých základů).⁷⁵ Na počátku (nejen) odpovídající debaty stála podle Barši otázka, jíž s sebou coby jedno z hlavních témat přinesla koncem 19. století německá Methodenstreit, a to, mají-li v oblasti metodologie společenské vědy následovat vzor vědy přírodní, anebo zda si specifická povaha společnosti vyžaduje zvláštní metodu,⁷⁶ tzn. je-li „sociální realita v zásadě stejným typem reality, kterou zkou-

73 ELIZABETH TONKIN, MAYRON McDONALD, MALCOLM CHAPMAN, *Introduction*, in: *History and Ethnicity*, (edd.) Elizabeth Tonkin, Mayron McDonald, Malcolm Chapman, London 1989, s. 9.

74 GERD BAUMANN, *Contesting Culture. Discourses of identity in multi-ethnic London*, Cambridge 2002, s. 90.

75 PAVEL BARŠA, *Konstruktivismus a politika identity. Odpověď Tomáši Hirtovi a Markovi Jakoubkovi*, in: *Romové a cikáni – neznámí i známí*, (edd.) Marek Jakoubek, Lenka Budilová, Plzeň 2008, s. 208–243.

76 P. BARŠA, *Konstruktivismus a politika identity*, s. 213.

má newtonovská fyzika, anebo je natolik odlišná, že to vyžaduje zcela odlišný přístup“. Zastánci specifické povahy sociální skutečnosti pak „viděli základní odlišnost sociální skutečnosti v tom, že na rozdíl od přírodní skutečnosti jsou její konstitutivní součástí představy o skutečnosti“; jinak řečeno, konstitutivní součástí specificky lidské reality tvoří to, jak si ji sami lidé představují. V kontextu diskuse (existence) rozdílu mezi vědami přírodními, *Naturwissenschaften*, oproti vědám duchovým, *Geisteswissenschaften*, tak dnešní konstruktivisté navazují na zastánce pozice, podle níž nemohou být při výzkumu bytí ducha „představy (reprezentace, ideje) pojaty jako pouhé odrazy reality, tedy jako něco druhotného a odvozeného, ale naopak jako její konstitutivní elementy“. Změna pojetí skutečnosti (ontologie) tak s sebou nesla rovněž proměnu jejího poznávání (epistemologie), neboť „prostoupením bytí a vědomí, reality a představy se (...) stává problematickou možností poměřovat správnost představ jejich srovnáním s realitou, která je na nich nezávislá“. Cílem a smyslem poznání duchovně tak na rozdíl od věd přírodních není nastolení korespondence mezi představou a – na ní nezávislou a od ní oddělenou – realitou, nýbrž porozumění představám. Pozice moderního sociálního konstruktivismu je přitom v principu stejná: „pochopit sociální realitu znamená především pochopit představy, v nichž lidé dávají smysl svému světu“. Ve vztahu k naší výchozí otázce pojetí skutečnosti prizmatem sociálního konstruktivismu pak Barša dochází k následující formulaci: „akty diskurzivní konstrukce (způsoby pojmání světa) ve svém napojení na jiné, nediskurzivní typy aktů vytvářejí sociální realitu, která – jak plyne za samotného výrazu ‚realita‘ – existuje“.

Kromě nástinu dějinné linky je další z výhod Baršova textu fakt, že se přímo a explicitě vyjadřuje k naší klíčové otázce ne/existence, resp. skutečné existence skupin. V přímé návaznosti na výše uvedené vymezení konstruktivistických pozic tak Barša pokračuje a píše: „Aplikujeme-li moje pojetí⁷⁷ konstruktivismu na problém existence skupin, pak dojdeme k následující tezi: „Pokud určité množství lidí bude věřit, že náleží k nějaké skupině, a bude se chovat podle toho, a pokud také významná část ostatních, kteří se nepovažují za členy takové skupiny, bude tuto skupinu považovat za existující a chovat se podle toho, pak tato skupina bude existovat – bude sociálním faktem. Z aplikace tohoto specificky

77 V odpovídající diskusi užívá Barša výrazu „moje pojetí“ ve smyslu odlišnosti od stanoviska T. Hirta (taktéž se hlásícího ke konstruktivistické pozici); jak však Barša uvádí v odstavci bezprostředně předcházejícím uvedené citaci, „jeho“ pojetí je – na rozdíl od pojetí T. Hirta – obecným konstruktivistickým východiskem – P. BARŠA, *Konstruktivismus a politika identity*, s. 213.

konstruktivistického pojetí sociálního faktu na otázku skupinové identity plyne moje odpověď na (...) výzvu, abych vysvětlil, koho považuji za [XY]:⁷⁸ XY jsou ti, kteří tak sami sebe identifikují, a jsou tak identifikováni druhými. Skupiny a hranice mezi nimi jsou neustále vytvářeny každodenními praktikami lidí. Nemohou být tedy pochopeny objektivisticky – jako by těmto praktikám předcházely.⁴⁷⁹

Baršova podmínka („kteří tak sami sebe identifikují a jsou tak identifikováni druhými“) je přitom v daném případě splněna, a to z obou stran – jak (ex)Vojvodčané, jakož i jejich potomci samotní, tak i převaha zainteresovaných mimo jejich vlastní řady, jak v Bulharsku, tak i v Čechách (například výše uvedení Žeko Kolev Kiranski či Václav Vančura), je za potomky pobělohorských exulantů považuje. Výjimku tvoří hrstka badatelů etnologů-historiků, jejichž hlas však k dotyčným nedoléhá, přičemž na jejich postoj v dané záležitosti, kdyby s ním dotyční vešli do styku, by z řad uvedených skupin bylo nahlíženo jednoduše – jako na názor chybný, jako na omyl.

Nenechme se přitom mýlit, podloží uvedeného (v jádru paradigmatického) sporu o to, kým – ve skutečnosti, chcete-li – jsou či nejsou (ex)Vojvodčané, nepředstavuje rozdíl mezi (sociálněkonstruktivisticky chápanou) současností a (pozitivisticky pojiímanou) minulostí. Pro konstruktivisty byla sociální realita v minulosti konstruována úplně stejně, jako je tomu dnes. Pozitivistická představa (již podle všeho, přinejmenším v našem případě, sdílíjí etnologové-historikové), že kdybychom „tam a tehdy“ byli, dokázali bychom uvedený spor s definitivní platností rozřešit, v konstruktivistickém paradigmatu neplatí. Bytí potomka pobělohorských exulantů, resp. existence skupiny potomků pobělohorských exulantů, se od bytí samotného pobělohorského exulanta, resp. od existence skupiny pobělohorských exulantů, co do povahy nijak neliší. Není tomu tedy tak, že „tehdy“ byli členové odpovídajících skupin pobělohorskými exulanty v nějakém masivně ontologickém smyslu, tedy „skutečně“, tj. že by jejich tehdejší existence coby pobělohorských exulantů byla pozitivním (historickým) faktem, zatímco dnes je existence (ex)Vojvodčanů coby „jejich“ potomků „jen“ sociálně konstruována. V konstruktivistickém pohledu neexistují potomci pobělohorských exulantů „opravdoví“ (odvozující svou existenci od „skutečných“ pobělohorských exulantů) a „neopravdoví“ (či rovnou falešní), jejichž existence

78 Baršova teze se, pochopitelně, týká jedné konkrétní skupiny, pro účely dané argumentace lhotejno které. K její „anonymizaci“ jsme přistoupili, aby tato konkretizace nevyvolávala nechtěné matoucí konotace; je přitom zřejmé, že Barša svou tezi míní principiálně, resp. jako obecně platnou.

79 P. BARŠA, *Konstruktivismus a politika identity*, s. 213.

vyplývá „pouze“ ze současných etiketizačních procesů a kategorizačních praktik. Nahlíženo sociálněkonstruktivistickou optikou není možné otázku existence (ex)Vojvodčanů coby potomků pobělohorských exulantů potvrdit či vyvrátit nějakým historickým „faktem“ pozitivně dokladujícím, „jak to skutečně bylo“, neboť existence odpovídající skupiny (pobělohorských exulantů) se od povahy existence (ex)Vojvodčanů coby „jejich“ potomků svou podstatou nijak neliší – ani jeden z těchto „faktů“ není pozitivně dán, oba jsou konstruovány prostřednictvím v principu shodných procedur a praktik.

Antropolog by přitom ve své antipozitivistické argumentaci mohl jít patrně ještě dál a uvést, že termín „pobělohorský exulant“ a jeho varianty jsou termíny vytvořenými ex post, že se tedy jedná o retrokonstrukty (obdobně jako například v případě obecného členění na dobu „přebělohorskou“ a „pobělohorskou“). V dané době tedy žádní pobělohorští exulanti coby pobělohorští exulanti neexistovali a jako takoví vlastně ani existovat nemohli, jinak řečeno, taková existence (tj. být pobělohorským exulantem) v dané době nebyla – a nemohla být – pozitivně daným faktem. Pokud by nyní historicko-etnologicky orientovaní badatelé namítli, že tyto argumenty míří takříkajíc mimo terč, neboť odpovídající termíny představují analytické nástroje badatele, nikoli emické termíny samotných aktérů (což je mimochodem argumentace, po níž v textech Heroldové a Nešpora nenalezneme ani stopy), antropolog by podle všeho bez váhání souhlasil s tím, že takovým krokem celá otázka existence a neexistence jakýchkoli entit získává víceméně nominalistickou podobu a nadále tak již není, užíjeme-li Jenkinsovy terminologie,⁸⁰ řeč o skupině, nýbrž o kategorii a výčitka informátorovi, že se mýlí – jak postupovala I. Heroldová vůči R. Hrůzovi – ztrácí (alespoň v tomto kole a prozatím) své opodstatnění.

V jistém ohledu je možné chápat uvedený (paradigmatický) „spor o Vojvodčany“ mezi pozicí historicko-etnologickou a antropologickou, která je v obecné poloze sporem pozitivismu a sociálního konstruktivismu, jako spor o povahu (definici) příbuzenství. Hned vysvětlím proč. Za základ nám poslouží (výrazně odlišné) pojetí klíčového pojmu „potomek“, resp. původ, v rámci obou uvedených explanačních matic. Začneme stanoviskem historicko-etnologickým. To, že termín „potomek“ představuje v rámci odpovídajících úvah o původu Vojvodčanů skutečně základní termín, je zřejmé již z názvu první a základní Nešporovy

80 RICHARD JENKINS. *Rethinking ethnicity: identity, categorization and power*, Ethnic and Racial Studies 17/1994, s. 197–223.

studie věnované danému tématu nazvané případně *Banátští Češi jako potomci tolerančních sektářů*. V jistém smyslu je jedním z hlavních témat Nešporových zkoumání otázka, jsou-li nekatoličtí Svatohelenčané a pozdější Vojvodovčané *skutečnými* potomky tolerančních sektářů. Je pravdou, že uvedenou formulaci v samotných diskutovaných textech nenalezneme, existují však pádné důvody pro to, že je danému stanovisku zcela adekvátní. Jedním z těchto důvodů je přitom formulace, která se objevuje ve výše zmíněné studii Nešpora (a kol.) bezprostředně navazující (argumentačně i časově) na uvedený text Nešporův. Ačkoli co se týče dostupných a užitých argumentů, je na tom pozdější studie lépe než Nešporův původní text, je její rétorika ohledně vyvozených závěrů o něco mírnější; oproti jednoznačnému stanovisku textu staršího jsou tedy podle této studie „nekatolíci ze Svaté Heleny (přínejmenším duchovními) potomky tolerančních sektářů z východních Čech“.⁸¹ Jinak řečeno, Nešpor rozlišuje, resp. je si vědom a uznává (a z poloviny i explicitě formuluje), rozdíl mezi potomky „skutečnými“ a „duchovními“. Potomek „duchovní“ je přitom nepochybně ten, kdo se sice odkazuje tolerančních sektářů hlásí, ale postrádá *reálnou* vazbu (původ) na tuto skupinu, resp. jehož původ je odlišný a s uvedenou skupinou jej *ve skutečnosti* nepojí. A dostáváme se k avizovanému příbuzenství. Je totiž zřejmé, že termín *skutečný potomek* vychází z představy existence a vykazatelnosti objektivně daného faktu odpovídajícího původu, přičemž se takřka nelze vyhnout tomu, že tento původ v poslední instanci odkazuje ke vztahům vyplývajícím z faktů lidské biologické reprodukce. Její pojetí přitom nepochybně kopíruje euroamerický lidový model, který považuje příbuzenství za sdílení biogenetické substance předávané v procesu reprodukce (Schneider 1980). Potomci jsou tak v této perspektivě všichni ti, kteří sdílejí identickou substanci, kterou získali procesem předávání z generace na generaci sahajícím ke společným předkům. Skutečný potomek tolerančních sektářů se tedy v Nešporově dikci od potomka duchovního liší tím, že v jeho žilách, *sensu stricto*, koluje krev tolerančních sektářů – jeho předků.

Oproti této v jádru pozitivistické konceptualizaci staví antropologická teorie příbuzenství – královská disciplína daného oboru – na premisách sociálního konstruktivismu. Příbuzenství je pak v této dikci považováno za systém sociálních vztahů modelovaných podle vzoru vztahů vyplývajících z faktů biologické reprodukce. V této poloze jsou tak „biologické fakty“ související s reprodukcí

81 Z. NEŠPOR, M. HORNOFOVÁ, M. JAKOUBEK, *Čeští nekatolíci v rumunském Banátu a v Bulbarsku*, s. 79.

příbuzenství jen modelem, které v řadě konkrétních kultur (včetně té západní) slouží jako legitimizace vztahů, které sociální antropologové chápou čistě jako vztahy sociální.

V tomto smyslu tedy, považují-li se Vojvodovčané za potomky české reformace, pak těmito potomky v přísném smyslu a bez dalších oklik také jsou. Jsou jimi ve stejném smyslu, jako jsme my všichni dětmi našich otců: za otce totiž v souladu s našimi kulturními koncepcemi považujeme určitého muže, stejně jako se Vojvodovčané v souladu s jejich identitárním pojetím považují za dědice české reformace. (Sociální) fakt takového pouta je pak stejně neoddiskutovatelný v obou případech: považujeme-li někoho za svého otce, pak tento člověk naším otcem skutečně je, považují-li se Vojvodovští za dědice české reformace, pak jimi stejně reálně také jsou (za předpokladu, že nejsme v tomto považování sami: sociální konstrukce ze své definice předpokládá větší počet lidí sdílejících tuto „víru“). Lze přitom namítnout, že sociální fakt otcovství můžeme považovat za zakotvený v „biologické realitě“: otce v naší kultuře definujeme jako toho, jehož spermie oplodnila vajíčko naší matky, a matku jako tu, která nás porodila. Pozitivistu tedy může (do jisté míry oprávněně) namítnout, že sociální konstrukce otcovství je „ověřitelná“ skutečnými, tj. biologickými „fakty“. Tento argument však není platný: většina z nás si totiž tento fakt nikdy neověřuje: „pouhá“ sociální konstrukce je tím, co vytváří realitu otcovství: konstitutivní tedy není fakt biologický, nýbrž fakt sociální. Kromě toho lze doložit, že po většinu evropské historie bylo otcovství chápáno stejně jako dnes: kulturní konstrukce jedinečnosti fyzického otcovství zde byla přítomna po řadu staletí, aniž by byly k dispozici jakékoli „důkazy“ o roli otcovy spermie v procesu lidské reprodukce.⁸² Až mnohem později moderní věda popsala princip fyzického otcovství a mateřství (zázrak početí) a my dnes věříme tomu, že naše kulturní konstrukce otcovství je, jaká je, protože se odkazuje právě k těmto pokrokům medicíny („příbuzenství je tím, čím nám biologové tvrdí, že je“). Časová předchůdnost kulturní konstrukce před pokrokem vědy však dokazuje, že se primárně a zejména jedná o sociální/kulturní konstrukci, kterou jsme až mnohem později „podepřeli“ znalostí biologických faktů.⁸³

Summa summarum, zatímco pozice etnologicko-historická nahlíží termíny jako „potomek“ či „původ“ jako výrazy referující o/k pozitivní danosti biologických va-

82 JAMES A. BARNES, *Genetrix: Genitor: Nature: Culture?*, in: *The Character of Kinship*, (ed.) Jack Goody, Cambridge 1973, s. 66.

83 K této problematice srov. JAMES A. BARNES, *Genetrix: Genitor: Nature: Culture?*.

zeb, antropolog je považuje za kategorie povahy sociální, konstruované v procesech lidské symbolické interakce. Snaha dobrat se „původu“ dané skupiny je tedy v případě etnologa(-historika) a antropologa v obou případech zcela jinak položenou otázkou, jejíž odpověď se nachází pokaždé ve zcela jiném paradigmatickém poli. Aby nám však nebylo špatně rozuměno, nechceme říci, že otázky české etnologie jsou chybné či nezajímavé, ne, jen chceme říci, že se vztahují ke zcela odlišnému výkladovému paradigmatu, v posledku k paradigmatu historie (Rankeho stříhu), který je v jistých principech výrazně odlišný od výkladového paradigmatu sociální a kulturní antropologie. Domníváme se přitom, že zejména v době, kdy se česká sociální a kulturní antropologie (stále ještě) takříkajíc sama hledá a kdy je i mezi akademiky (stál ještě) hojně rozšířený názor, že etnologie a antropologie jedno jsou, a označení se za etnologa či antropologa je tedy v zásadě pouze otázkou situační volby („je to vlastně jedno“), je na rozdíl mezi uvedenými disciplínami, resp. na svébytný charakter každé z nich, třeba upozorňovat.

„Větu má naučenou, zřejmě vyčtenou“

Naše pojednání nese podtitul *Krátký diskurz na téma jedné věty Ivy Heroldové*, přičemž onou větou, o níž se název zmiňuje, je Heroldové noticka připojená k výpovědi jejího informátora R. Hrůzy o tom, že jeho předkové opustili zemi Čech v pobělohorském období. Doložili jsme si, že přinejmenším v daném případě zastává Iva Heroldová ve vztahu k pojednávané otázce, tj. původu zakladatelů Svaté Heleny, resp. Vojvodovčanů, metodologický princip „Wie es eigentlich gewesen“. Taktéž jsme již v samotném úvodu naznačili, že Iva Heroldová se svou nedůsledností (domněnku, že R. Hrůza má větu „naučenou, zřejmě vyčtenou“, neověřuje, byť by vcelku snadno mohla) proti metodologickým principům, které sama zastává („jak to skutečně bylo“ – tj. vyčetl a naučil, nebo nevyčetl a nenaučil) poměrně výrazně prohřešuje. Pojdme se nyní podívat, co by se mohlo stát, kdyby se Iva Heroldová Rudolfa Hrůzy zeptala.

Při jedné z opakovaných návštěv, kterou jsme společně s Lenkou Budilovou vykonali u jedné z našich (ex)vojvodovských informátorek, Štěpánky Skalákové, roz. Pitrové (* 1920), padla řeč také na téma důvod odchodu předků z území Čech. Zpočátku Š. Skaláková podala (až na drobnou výjimku) pro dané společenství vcelku standardní výklad: „Ferdinand je vyhnal, protože byli evangelíci – kdo nechtěl být evangelík, tak musel ven“.⁸⁴ Onou výjimkou bylo v uvedeném

výkladu jméno krále Ferdinanda, které v daném kontextu představovalo novum. Záhy pak Š. Skaláková dodala, že „sama vypočítala“, že „odtud odešli před 389 lety“. Byt Ivou Heroldovou, patrně bych si danou informaci zapsal a doma k ní připojil komentář ve smyslu „informaci má naučenou, zřejmě vyčtenou“. Zarážející přesnost datace mne však přiměla zeptat se: „A odkud to víte?“, načež následovala lakonická odpověď: „z dějepisu“; trvalo pak už jen chvíli, než paní Skaláková odpovídající knihu – *Státy světa* – přinesla a já si mohl sám přečítat zatřesenou partii: „Stavovské povstání však bylo do konce roku 1620 poraženo a král Ferdinand II. svého vítězství využil na likvidaci stavovského odboje a opětovnou přeměnu Čech v katolickou zemi. Postupně museli do exilu odejít všichni, kdo odmítli přestup na katolickou víru.“⁸⁵

Ano, Stěpánka Skaláková měla – možná stejně jako Rudolf Hříza – uvedené informace „vyčtené a naučené“ (výpočet byl pak již její vlastní). To jí ale nikterak nevadilo chápat je jako informace o jejich vlastních předcích, dotýkající se tedy její vlastní identity. Není tomu přitom tak (jak se snad domnívala Iva Heroldová), že odpovídající identita je v daném případě pouze „vyčtená“, tedy (cele a beze zbytku, anebo alespoň v určujících rysech) založená na „vyčtených a naučených“ informacích. Z celého předešlého výkladu je poměrně zřejmé, že mezi „zapsanými (a posléze naučenými)“ informacemi a odpovídající identitou (identitou /ex/Vojvodovčanů coby pobělohorských emigrantů) existuje dialektický vztah, kdy na straně jedné identita členů daného společenství v informacích obsažených v knize *nalézá výraz* (neboť s ní úzce konvenují), na straně druhé je ale tato identita zapsanými/vyčtenými informacemi zpětně *formována*, přičemž uvedené fáze tohoto dialektického vztahu se opakovaně mění, takže – kromě obecného vztahu *vzájemné závislosti* – nelze říci, která ze stran je (co se připisovaného *významu* týče)⁸⁶ determinující a která determinovaná.

Uvedenou optikou je pak třeba nahlížet například na výpovědi o tom, že se předkové Vojvodovčanů „loučili s vlastí na Růžovém paloučku u Litomyšle“. Samozřejmě že s nejvyšší mírou jistoty je tomu tak, že tato informace pochází z některého vydání *Starých pověstí českých* od Aloise Jiráska,⁸⁷ avšak to, že iden-

85 TADEUSZ MOŁDAVY a kol., *Státy světa*, Havlíčkův Brod (2002, kapitola *Česko Česká republika (ČR)*, s. 64–70, zde s. 70; zvýraznění odovídá podtržení provedenému v původním textu Š. Skalákovou.

86 Nejedná se samozřejmě o zapsaná slova či věty, ale o jejich význam – a ten nevězí v zápisu samotném, ale konstituuje se a povstává z aktu (čtenářovy) interpretace. Ačkoli tedy zapsaná slova v mechanickém smyslu slova prvotní jsou, v případě jejich významu je situace jiná.

87 Za všecky ALOIS JIRÁSEK, *Staré pověsti české*, Praha 1989, kapitola *Růžový palouček*, s. 207–209.

tita (ex)Vojvodovčanů nachází svůj výraz právě zde a že si odpovídající příběhy (ex)Vojvodovčané přisvojují jako své vlastní, této identitě na realitě nic neubírá a tato je tak skutečná (chcete-li, tak pravdivá), jak jen identita skutečná (a pravdivá) být může.

Teze o tom, že odpovídající informace mají (ex)Vojvodovčané „vyčtené a naučené“, je dnes ale nepřiměřená i z jiného důvodu: členové tohoto společenství totiž tyto informace již delší čas nejen *čtou*, ale také *píší*. Například *Kronika rodů Fabouků-Králíků* Kateřiny Králíkové (roz. Faboukové), začíná zcela příznačně: „Na přelomu 17. a 18. století, za období protireformace, nastalo pronásledování skrytých nekatolíků v českých a slovenských zemích. Lidé evangelické víry opouštěli svou rodnou zem s ranečkem nejnmutnějších věcí, ale hlavně s Bibli v ruce.“⁸⁸

Obdobně můžeme citovat také z materiálu sepsaného anonymním autorem jako (nepublikovaný) podklad pro dějiny sborů ve farnosti Mikulov Evangelické církve metodistické, které byly (a do značné míry stále ještě jsou) tvořeny především přesídlenci z Vojvodova a jejich potomky. V první kapitole uvedeného textu nazvané *Odchod z Čech do ciziny* čteme: „Období po bitvě na Bílé hoře (po roce 1620) bylo v Čechách pro evangelické věřící velice těžké. Kdo nevyznával učení katolické církve, byl pronásledován. Tato náboženská situace donutila věřící k odchodu z vlasti. Po dlouhém putování po Maďarsku a Rumunsku se usadili ve Sv. Heleně (Rumunsko). Jejich generace zde žila až do roku 1900. [...] [Poté jejich] rodiny přesídlily do bulharského Vojvodova.“⁸⁹

V těchto případech je tedy výrazem odpovídající identity nikoli „vyčtené“, nýbrž *zapsané*, což sice nemá na „skutečnost“ (či „pravdivost“) této identity žádný zvláštní vliv, nicméně přinejmenším vzhledem ke znevěrohodňující formulaci Ivy Heroldové, jakož i (a to mnohem více) ke způsobu předávání zmiňovaných informací, jakož i na ně vázaných identit, se jedná o posun jednoznačně zaznamenáníhodný. Každopádně však – ať již čtené anebo psané, nejsou odpovídající informace pro (ex)Vojvodovčany nikdy mrtvou literou, ale zcela a bezprostředně živoucí tradicí, stejně jako je živá, hluboká a opravdová i jejich identita, která je této tradice výrazem.

88 KATEŘINA KRÁLÍKOVÁ, *Kronika rodů Fabouková – Králíková*, nedatováno, rukopis, s. 1.

89 Následující kapitola *Usídlení ve Vojvodově* (s. 1) je věnována důvodům přesunu ze Svaté Heleny do Bulharska a jeho popisu, přičemž v principu odpovídá popisu tohoto průběhu, který jsme prezentovali výše. – ECM Mikulov – archivní materiál k dějinám sborů farnosti Mikulov ECM. Materiál je uložen v archivu na faře ECM ve Valticích (nedatováno).

Závěr

První část tohoto textu jsme věnovali diskusi o původu zakladatelů české banátské obce Svaté Heleny. Oproti „klasickému“ výkladu české etnologie, podle které byly hlavní důvody odchodu této skupiny z českých zemí rázu ekonomického, jsme prezentovali, jakož i podepřeli dalšími argumenty alternativní hypotézu formulovanou Z. Nešporcem, která identifikuje předky Svatohelenčanů jako východočeské toleranční sektáře a shledává důvody jejich odchodu z vlasti v oblasti náboženské.

V další části studie jsme si ukázali, že samotní Vojvodovčané (jakož podle všeho i před nimi jejich předkové na Svaté Heleně) se považovali a považují za potomky pobělohorských exulantů. Ukázali jsme si, že toto přesvědčení je jak v (metodologicky v principu historické) perspektivě Nešporově, tak i v optice české etnologie (reprezentované pro účely této studie stanoviskem Ivy Heroldové) nahlíženo jako nesprávné, resp. chybné, a to zejména proto, neboť neodpovídá historické skutečnosti, resp. pravdě. Jako hlavní důvod tohoto zamítavého přístupu k odpovídajícím přesvědčením aktérů jsme následně vykázáni skutečnost, že (česká) etnologie jakož i historie v obecné poloze sdílí pozitivistické výkladové paradigma. Následně jsme se pokusili ukázat, že v paradigmaticky komplementární sociálněkonstruktivistické perspektivě (rodící se české) sociální antropologie, jejímž krédem je teze, že „pokud lidé věří, že něco je pravda, pak to je pravda“, dotyční potomky pobělohorských exulantů *skutečně* jsou, avšak tato *skutečnost* jakož i celý odpovídající režim pravdy je s výše nastíněným pojetím etnologicko-historickým nekompatibilní, a uvedené obory tedy představují svébytné a navzájem nikoli samozřejmě převoditelné badatelské diskurzy.⁹⁰

90 Text je dílčím výstupem projektu GAČR č. P405/10/0471.