

## PŘÍPAD SVATÁ HELENA. (RE)INTERPRETACE NÁBOŽENSKÝCH DĚJIN ČESKÉ OBCE V RUMUNSKU<sup>1</sup>

MICHAL PAVLÁSEK

### **The case of Svatá Helena (Sf. Elena). (Re)interpretation of religious history of Czech community in Rumania**

*Abstract:* This study is dedicated to the interpretation of the history of the community Svatá Helena (Sf. Elena), founded in the 1820s by the colonists from the Czech Lands. The study interprets the religious history of the community throughout the nineteenth century, determined in the first place by the multiconfessional environment and popular religiosity. Such local milieu offered ideal conditions for the origin of specific forms of popular devoutness. In case of Svatá Helena, earlier research led to a thesis that presented the local non-Catholic inhabitants as bearers of the tradition of sectarianism that arose in Eastern Bohemia at the times of the Patent of Toleration (1781). This sectarian tradition was characterized by a deep individual religiosity based on the individual interpretation of the Holy Scripture as well as direct relation to the symbolic Universe without mediation of any type of Church. The present study, however, refutes this „sectarian thesis“ and proves the need to find another interpretations, based on consistent analysis of primary sources and literature. Such new interpretation rebuts the earlier generalizations and enables deeper understanding of the religious history of Svatá Helena, but also the problem of confessionally delineated popular groups in general. Besides, it discloses wider, as yet unexplored perspective of the missionary movement Free Reformed Church and the abstinence movement Blue Cross. The resulting religious disunion within the Evangelical community was caused precisely by this religious activity that was related to the revival movement within nineteenth-century Protestantism. In the conclusion of the article, the author remarks that the missionary activities of Blue Cross movement were not exclusively focused to the community Svatá Helena, but should be evaluated in the wider context of religious situation in South-Eastern Europe.

*Key words:* Svatá Helena (Sf. Elena), Banat, Czechs in Rumania, sectarians of the era of the Patent of Toleration, revival movement, religious missions

<sup>1</sup> Studie vychází z mého několikaletého zájmu o českou menšinu v Rumunsku. V samotné studované lokalitě jsem realizoval v letech 2005–2009 řadu terénních výzkumů, za jejichž finanční podporu děkuji Stipendiu na podporu mobility studentů FF MU v Brně. Děkuji rovněž anonymním recenzentům za připomínky k textu.

V rámci studia českých enkláv v zahraničí zřejmě neexistuje lokalita, jež by badatele natolik inspirovala k jejímu zevrubnému výzkumu, jako tomu je v případě Svaté Heleny – obce ležící v hornaté Banátské klizuře karpatského oblouku v dnešním rumunském Banátu, kam v průběhu 20. let 19. století přichází početná kompaktní skupina obyvatel z českých zemí.<sup>2</sup> Ač je skutečnost bohaté vědecké produkce výslednicí již dlouhotrvající tradice národopisného bádání podporující systematický výzkum *krajanů*, domnívám se, že v případě Svaté Heleny bylo její studium určeno mnohvrstevnatou specifičností výzkumu lokálního kontextu vesnice. Právě ona výjimečnost je hledanou odpovědí, tážeme-li se, proč jí v minulosti věnovali badatelé tolik pozornosti. Stejně tak je důvodem vzniku této studie, pokoušející se na základě důsledné analýzy pramenů stávajících (a dosud nevyužitých) některé dosud přijímané teze reinterpetovat či zcela vyvrátit.

Zmíněnou mnohvrstevnatost specifik lze vyjádřit následující charakteristikou:

1. Založení vesnice – na rozdíl od okolních českých kolonií nevznikla kolonizační hraničářskou.
2. Specifické složení obyvatel – skutečnost koexistence příslušníků dvou náboženských konfesí, katolíků a evangelíků, zcela determinuje další sociokulturní vývoj vesnice.
3. Pramenná základna – obsáhlá a obsahově bohatá, avšak problematická svou zainteresovaností. Autoři primárních pramenů byli aktéry lokálního dění, navíc důkladnější analýza odhalila záměrně konstruovanou variabilitu vyplývající z rozdílné konfesní interpretace minulosti obce.
4. Historické události – jejich specifičnost vycházela z předchozích predispozic, kdy četné *historické zlomy* souvisejí s dějinnými procesy *velkých dějin*, v našem případě vyplynuvšími ze složitého náboženského milieu vesnice.
5. Hlavní aktéři lokální minulosti – v minulosti reprezentovali dvě ideologické linie, tj. národní a konfesně-náboženskou.

Na základě tohoto vykreslení specifik obce lze doložit motivaci předchozích badatelů k pochopení téměř dvoustletého vývoje této enklávy. V předkládané studii se pokusím pomocí této instrumentalizace (re)interpretovat náboženské dějiny zdejší enklávy od jejího vzniku až do počátku 20. století. Složitost problematiky je dána nutností reinterpetace výkladového rámce načrtnutého předchozím realizovaným, který se ve svém výkladu orientoval na dosud nepřilíš zdůrazňované aspekty náboženského života vesnice. Přitom je patrné (což potvrdí

---

<sup>2</sup> Osada se v současnosti dostala do širšího povědomí i laické veřejnosti hudebními folklorními festivaly nebo filmovým natáčením. Zájem o historické osudy svatohelenské obyvateľstva však již trvá mnohem déle. Bibliografie prací k české a slovenské minoritě v Rumunsku viz Salzman 2004: 144–176.

i tento příspěvek), že právě náboženství jakožto reprezentant symbolického univerza je hlavním etnodiferenčním a etnozachovávajícím prvkem kolektivní identity svatohelenských Čechů.

### **Předmět reinterpretace – hypotéza sektářského charakteru nekatolické části obce**

Svatá Helena v minulosti hostila již mnoho vědeckých skupin či jednotlivců. Nejrozsáhlejší výzkum realizovali etnografové Ústavu pro etnografii a folkloristiku ČSAV v 60. letech 20. století.<sup>3</sup> Na přelomu tisíciletí proběhl ve Svaté Heleně a bulharském Vojvodovu výzkum tříčlenného badatelského týmu, jehož výstup (Nešpor 1999; Nešpor – Hornofová – Jakoubek 1999; 2000; 2001; 2002) považují za velmi zajímavou, ale též provokativní<sup>4</sup> varietu náboženských dějin nekatolické komunity Svaté Heleny. První citovaná práce Zdeňka R. Nešpora propojila nucenou transmigraci východočeských tolerančních sektářů se vznikem Svaté Heleny, což autora vedlo k originální hypotéze, že ve své zbožnosti jejich potomci zůstali stále skrytými dědici náboženského sektářství svých (údajných) předků. Z hlediska ryze instrumentálního využití v předkládaném příspěvku ji označuji jako *sektářskou hypotézu*. Další výzkum tohoto autora společně s Martinou Hornofovou a Markem Jakoubkem se následně zaměřil na pramenné doložení tohoto navrženého axiomatického rámce a orientoval se i na bulharské Vojvodovo, kam v roce 1897 odešla část evangelíků.<sup>5</sup>

Tento výzkum představuje ukázkou jednoho z nejzevrubnějších přístupů ke studiu religiozity konkrétní české enklávy v zahraničí vůbec, a proto si ho (kromě jiného) velice vážím. Ústřední linií výkladu je teze pokládající místní evangelíky<sup>6</sup> za potomky východočeských tolerančních sektářů. Další přístup k výzkumu je tímto prizmatem determinován, ale ačkoli rovina hypotézy není překročena,

<sup>3</sup> Výstupem výzkumu je rozsáhlá studie ve sborníku Češi v cizině (Jech – Secká – Scheufler – Skalníková 1992).

<sup>4</sup> Provokativnost vyplývá z pramenné nedoložitelnosti některých publikovaných tezí, kterým se budu dále v textu věnovat.

<sup>5</sup> Badatelé tohoto výzkumu je označovali jako *věřící*. Přikláním se k termínu *obrácení*, neboť lépe vyjadřuje okolnost procitnutí k christocentrickému životu související se skutečným duchovním obrácením, které vyložím dále v textu.

<sup>6</sup> Termín *nekatolíci*, jež je sice pro složitý náboženský vývoj vhodný instrument, vycházející z negativního sebeomezování se vůči katolické skupině (Nešpor – Hornofová – Jakoubek 1999: 70–71), je mu však přisouzen i význam jakési neřádné příslušnosti evangelíků k reformované církvi, vycházející ze sektářské hypotézy. Přitom se jednalo o členy reformovaných sborů z Kšel, Libice, Hořátve a Nebužel a k této tradici kolektivně sdílené zbožnosti se přihlásili též na Svaté Heleně v roce 1862, kdy zaslali žádosti Reformované církvi do Čech o zaslání evangelického učitele, jenž by plnil i funkci bibliisty. Z tohoto důvodu označuji *nekatolíky* jako *evangelíky*.

zdůrazňování čistě nekatolického původu zakladatelů vesnice a naopak čistě katolické příslušnosti obyvatel stojících u vzniku sousední Svaté Alžběty, údajná přísná endogamie skupiny nebo chybný výklad náboženského rozkolu v obci koncem 19. století jsou výsledkem možná až přílišného lpění na tezi údajně skryté sektářské tradice u evangelické části obce. Výzkum svou důkladností a rozsahem studia dokázal *sektářskou hypotézu* poměrně pevně ukotvit v tehdejší pramenné základně, kterou měl badatelský tým k dispozici. Výsledky analýzy stávajících materiálů a nově nalezených pramenů ovšem s jednotlivými dílčími tezemi této výkladové perspektivy nekoresponduje. Proto se reinterpretace svatohelenských náboženských dějin 19. století vztahuje zejména k *sektářské hypotéze*, čímž vytváří, dle mého soudu, z hlediska pramenné kritiky doložitelnější (nejde o výkřik pozitivismu) varietu/alternativu výkladu raného období koexistence příslušníků náboženských denominací ve Svaté Heleně, alternativu latentně poukazující na problém porozumění motivům sociálního jednání náboženských skupin v historickém vývoji prostřednictvím perspektivy historického přístupu k problematice.

### Vysídlení náboženských blouznivců

K nucenému vysídlení nekatolíků z východních Čech do uherského pohraničí dochází již v 70. letech 18. století (Rezek – Šimák 1927: 1–3), kdy však ještě nelze hovořit o tolerančním sektářství – to je spojeno až s dobou vydání tolerančního patentu (srov. Nešpor 2004: 10, 14–26) a jsou takto charakterizovány nábožensky různorodé skupiny věřících, které se nepřihlásily k žádnému z tolerovaných vyznání.<sup>7</sup> Císař Josef II. nařídil tyto náboženské blouznivce vystěhovat do jihovýchodního pohraničí habsburské říše – Haliče, Bukoviny, Sibiňska, Sedmíhradska, Banátu a Slavonie<sup>8</sup> (Rezek – Šimák 1927: 25; Dohm 1783: 32<sup>9</sup>). V roce 1783 bylo z Čech v jediném doloženém transportu tolerančních blouznivců směřujícím do Temešváru deportováno 120 osob (Dohm 1783: 33; Adamiš 1930: 30).<sup>10</sup> Pouze menší oddíl však do tohoto sídla generálního štábu skutečně došel, neboť další byli již v Budíně směřováni k dalším generálním velitelstvím pro Uhry, Halič,

<sup>7</sup> Zástupci tolerovaných konfesí je označovali za deisty, ariány, abrahamity, izraelity, unitáře, trinitáře.

<sup>8</sup> Předchozí výzkum explicitně jako cílové místo zdůrazňoval území Banátu (srov. Nešpor 1999: 131, 139), ač byl jen jedním z mnoha míst deportace, a jak si ukážeme, zřejmě i marginálním. Existují totiž indicie, že největší část deportovaných sektářů byla posílána do Haliče (Helfert 1877: 543; Rezek – Šimák 1927: 27), Bukoviny (tamtéž: 24) a Sedmíhradska (Helfert 1877: 548).

<sup>9</sup> Autorství knihy z roku 1783, jež v samotné tištěné podobě neobsahuje jméno autora, udává J. A. Helfert (Helfert 1877: 549).

<sup>10</sup> Z. R. Nešpor operuje s tvrzením až do 1000 nucených vysídlených (Nešpor 1999: 131; Nešpor – Horňofová – Jakoubek 1999: 79), není však doloženo, z čeho vychází (srov. Nešpor 2006: 424). Tento transport považují za jediný, protože je popisován jako „první“ (Helfert 1877: 543) a „jediný“, navíc již v době jeho pohybu byly vydávány dekrety zmírňující postoj vůči sektářství (tamtéž: 545–546).

Bukovinu, Sibiňsko a Slavonii (Helfert 1877: 537, 541; Rezek – Šimák 1927: 25).<sup>11</sup> Skupinu, jež se ocitla až v Temešváru, vojenská správa rozmístila do pluků formující se banátské vojenské hranice,<sup>12</sup> nebo ji směřovala ještě dále do Sedmihradska (Adamiš 1930: 85). Šlo však o jednotlivce či nepočetné skupiny 5–6 osob (Dohm 1783: 33) rozmístěných vždy k jednomu pluku, v případě Haliče a Bukoviny po 10–12 (Rezek–Šimák 1927: 21). Skupinu sektářů opustilo 18 osob konverzí v Temešváru ke katolicismu, čímž splnili podmínku návratu zpět (Adamiš 1930: 84; Helfert 1877: 541), stejně tak se vraceli další konvertité během dalšího roku. Již 14. června 1783 bylo vydáno nařízení fyzických trestů 24 ran holí přihlášených sektářů nahrazující deportaci; dekret z 12. října 1784 povoloval návrat těm, u kterých se „*obrácení a dobré chování zjistilo*“ (Helfert 1877: 546).

Z výše uvedeného vyplývá, že jen velmi nepočetnou skupinu nuceně vysídlených sektářů vojenská správa skutečně rozmístila na území Banátu, což význam transportace do tohoto geografického areálu výrazně marginalizuje.

### Vznik obce Svatá Helena

Nejnovější výklady zpochybňují již samotný název obce – údajně přívlastek *Svatá* vznikl až ve 40. letech (Nešpor – Hornofová – Jakoubek 1999: 78), ale archivní dokumentace<sup>13</sup> i literatura (Milleker 1926: 21; Czoernig 1855: 107) potvrzují, že přívlastek je s obcí spojen již od jejího založení. Sporný se jeví pouze motiv názvu – ústní tradice i literatura se drží varianty pojmenování vesnic po dvou dcerách dřevařského podnikatele z rumunského města Oravica – Gyorgy Magyarlyho (Elisabety a Heleny). Jeho osoba je předmětem mnoha dohadů a interpretací. Pro náš výklad je zásadní jeho podnikatelský záměr, kdy si pronajal od správy vojenské hranice 12 900 jiter zalesněných pozemků, jež měli vykloučit podle smlouvy kolonisté z českých zemí. Ti přicházeli z jihozápadních, západních a východních Čech a 1. května 1823 byla založena první česká vesnice na území dnešního Rumunska, Svatá Alžběta (Elisabethfeld), pro niž podnikatel vyhradil 100 stavení (Czoernig 1855: 107). Následující rok je pro dalších 100 rodin vyhrazen i katastr obce Svatá Helena.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> O tom, že se jednalo skutečně o marginální skupinu, svědčí i fakt naprosté absence dokladů v Archivele Nationale directia judeteana Timis (Státní archiv v Temešváru), ačkoli je fond n.1 Comandamentul General Banatean generálního velitelství svým rozsahem pro studium banátské vojenské hranice naprosto zásadní a unikátní. Existují pouze doklady rozmístění několika jednotlivců k uherským plukům, např. ke Karolyiho či Esterházyho (Rezek – Šimák 1927: 32).

<sup>12</sup> K jejímu vzniku a vývoji viz Štěpánek 2005.

<sup>13</sup> Uložena např. v archivu v Temešváru (fond n.1 Comandamentul General Banatean, inv. 807–810) či Caransebeši.

<sup>14</sup> Místo zvané Alibeg, plánované pro 43 rodin, osídleno nebylo (srov. Štěpánek 2005: 82–83).

*Sektářská hypotéza* předpokládá 2 varianty okolnosti jejího vzniku. Založili ji buď

1. samotní deportovaní sektáři či jejich potomci usazení někde v Banátu (Nešpor 1999: 134; Nešpor – Hornofová – Jakoubek 1999: 79), nebo
2. příslušníci migrační vlny z let 1823–1824, složené „*snad z příbuzných někdejších trasmigrovaných sektářů*“ (Nešpor – Hornofová – Jakoubek 1999: 83) – tedy těch, kteří se po přihlášení k tolerované víře vrátili z rakouského pohraničí zpět do východních Čech.

První možnost lze jednoznačně vyloučit pro shora uvedené důvody, protože si lze těžko představit, že jednotlivé rodiny žily na jednom místě pospolu, odkud po 40 letech spolu kolonizují Svatou Helenu. Pro tuto tezi však neexistuje ani žádný dostupný pramenný doklad. Akceptovatelnější je druhá varianta, ale jejímu využití jako opory *sektářské hypotézy* brání fakt absence seznamu jmen skutečně deportovaných sektářů. Onymická analýza předchozího výzkumu sice potvrzuje shodu jmen některých východočeských náboženských sektářů s částí evangelíků zakládajících vesnici (srov. Nešpor – Hornofová – Jakoubek 1999: 82–83), ovšem to neprokazuje, že právě oni byli v oné nepočtené skupině zmiňovaného transportu směřujícího až do Temešváru, centra generálního velitelství Banátu.

Onymické srovnání byt' jen několika známých jmen naopak tuto tezi vylučuje, neboť dostupná jména účastníků transportu se při srovnání se jmény evangelíků stojících u počátku vesnice neshodují.<sup>15</sup> To znamená, že je platnost teze propojení transmigrace sektářů v roce 1783 a založení Svaté Heleny jejich potomky zredukována na jedinou přípustnou hypotézu<sup>16</sup> – navrátilivší se „napravení“ sektáři o svém nuceném exilu<sup>17</sup> ve své domovině vyprávěli ostatním. Jedině takto se potomci některých sektářů mohli o zkušenostech exulantů dozvědět. Co z takto načrtnutých skutečností vyplývá pro další vývoj?

Ptejme se, jaký byl důvod osídlení o 40 let později, s nímž je spojen vznik dvou zmiňovaných vesnic. Vskutku to byly náboženské motivy, které východočeské

<sup>15</sup> Známa jména jako např. Mazura (Macura), Košina, Piša, Rubín, Havlíček, Kolina (Kozina), Kučera (Kačer), Labaj (8 z nich je z Rokytna, 8 z Chvojence z východních Čech) se ve vesnici nevyskytují (Adamiš 1930: 85). Závoroky značí variantu jména podle: Rezek – Šimák 1927: 30 – zde je navíc uvedeno několik seznamů konvertitů a navrátilců – ze čtyřiceti příjmení se shoduje pouze jedno (tamtéž: 35). 3. července 1784 dochází k návratu 72 deistů z Haliče, Sedmíhrad, Banátu. Z 51 známých jmen osob navrátilivších se na pardubické panství se shoduje opět pouze jedno (Kučera).

<sup>16</sup> Nevěříme-li, že jde o pouhou shodu okolností nabídky Magyaryho osídlit Banátskou klizuru a transmigrace sektářů, kdy obě události spojuje region východních Čech.

<sup>17</sup> 20. dubna 1784 byl povolen návrat těm, kteří přestoupili k některému z tolerovaných vyznání (Rezek – Šimák 1927: 45). Již 10. června byla transmigrace sektářů do pohraničí zastavena, jednalo se tedy zřejmě pouze o krátkodobý exil.

evangelíky<sup>18</sup> z již řádných reformovaných sborů vedly k přijetí nabídky Magyarlyho agentů vyslaných do Čech a hledajících pracovní sílu do lesů Banátské klizury? I když část těchto evangelíků mohla být tvořena některými potomky druhé a třetí generace tolerančních sektářů, příjemné vzpomínky si jejich předci mohli odnést jen stěží. Je možné, že vnímali Banát jako *zemi zaslíbenou* (srov. Nešpor – Hornofová – Jakoubek 1999: 80; Nešpor 1999: 136), byť když zde ve vyhnanství nuceně sloužili ve vojsku, ale sotva mohli poznat tamní proklamované svobodné náboženské milieu. Toto pojmenování lze spíše pokládat za literární topoi diaspory, jež se v souvislosti s českými zahraničními enklávami v jihovýchodní Evropě vyskytují v pramenech častěji.<sup>19</sup> Náboženskou motivaci migrace tak musíme i přes pouze tolerovaný status uznaných evangelických konfesí zproblematizovat ze dvou důvodů:

1. neexistence dokladů zmiňujících fakt náboženské motivace migrace a to včetně pramenů evangelické provenience, ač se jedná o velmi důležitou naraci vysvětlující původ předků;<sup>20</sup>
2. naopak, právě samotní aktéři a představitelé reformované církve, jako učitel Bedřich Čížek a církevní kurátor Matěj Urbánek, uvádějí ekonomicko-sociální důvody: „*Chudý lid se tedy na cestu vydal, obzvláště takový, který snad ani neměl v Čechách, kde by hlavy své sklonil...*“ (Míčan 1931: 74)<sup>21</sup> Stejně tak je tomu i u výpovědi zaznamenaných terénním výzkumem: „*Evangelíci a katolíci přišli z Čech. Někteří říkají, že byli pronásledováni naši, jako evangelíci, ale není to pravda, to přišli tak i katolíci s nima, to byly tenkrát takové časy.*“<sup>22</sup>

Hlavní motivaci odchodu shledávám ve zprvu tříleté, následně až desetileté daňové svobodě (Štěpánek 2005: 83). K samotné daňové úlevě musíme přičíst ekonomickou výhodnost kontraktů dojednáváných Magyarlyho agenty. Ekonomicko-sociální

<sup>18</sup> Navrátilivši se toleranční sektáři se hlásili k tolerovaným vyznáním – nejčastěji ke katolicismu, což byla podmínka jejich návratu. Věřoucně nejbližší jim byla reformovaná konfese, proto se přihlašovali i do reformovaných východočeských sborů (srov. pozn. 5). Navíc téměř dvougenerační časová vzdálenost dělící oba transmigrační pohyby by případně, za „ochranným pláštěm“ tolerovaných náboženských organizací (sborů) skryté sektářství usměrnila do tolerovaných projevů zbožnosti.

<sup>19</sup> Např. Schlögl 1925: 39 nebo dokumentace reformovaného sboru z obce Veliko Srediště (tzv. Protokol I.).

<sup>20</sup> Např. publikované vzpomínky evangelického učitele Bedřicha Čížka a církevního kurátora Urbánka a Petra Kovářika (Míčan 1931: 74–117) o náboženské motivaci taktéž nehovoří.

<sup>21</sup> Jde o jednu z prvních publikovaných zpráv v českém tisku, která původně vyšla v časopise Hlasy ze Siona VIII, 1868.

<sup>22</sup> Z rozhovoru s Václavem Pekem, současným baptistickým kazatelem Svaté Heleny. Samotné zaznamenané výpovědi, jež potvrzují tuto tezi, jsou však v tomto případě pro doložení této skutečnosti z důvodu časového odstupu diskutabilní, jak již poukázal předchozí výzkum (Nešpor – Hornofová – Jakoubek 1999: 72–73).

důvody potvrzuje skutečnost, že právě východní Čechy patřily k velmi častému výchozímu místu vystěhovalectví celého 19. století,<sup>23</sup> a mimo jiné se dokonce některá místa přímo shodují s výchozím místem migrace směřující do rumunské obce Peregu Mare, kde dosud existuje jediný český reformovaný sbor na území Rumunska.<sup>24</sup>

Dalším dokladem nenáboženské motivace je fakt, že spolu s nimi ve stejném období přicházejí i katolíci. Vesnice jistě nebyly konfesně vymezeny. Obě vesnice byly osídlovány třemi vlnami v rozmezí let 1823–1826 (Štěpánek 2005: 83); je pravděpodobné – byť pramenně zatím nedoložitelné – že jednu vlnu tvořili kolonisté z jihozápadních Čech (ibid.: 82), druhou a třetí katolíci a evangelíci z východních Čech (Schlögl 1925: 39). Region východních Čech je výchozím bodem kolonizace toliko jen Svaté Heleny a Svaté Alžběty. „*Katolíci byli od Domažlic, Červeného Kostelce, Uhlířských Janovic, Sázavy, Čáslavě, Boleslavě, Libně, evangelíci byli z církve nebuželské, Hořátve, Kšel, Libic, Velimi.*“ (Míčan 1931: 29)

Uplatňovanou dichotomií přesídlenců – katolíci/střední a jihozápadní Čechy, evangelíci/východní Čechy (srov. Nešpor – Hornofová – Jakoubek 1999: 76) lze proto odmítnout. Stejně tak Svatá Alžběta, jak jsem již doložil jinde (Pavlásek 2010b), nebyla čistě katolická. Počet katolíků se následně zredukoval druhotnou kolonizací do vojvodinských obcí Veliko Srediště a Gudurica ve 20. letech 19. století, kde stáli u vzniku českého osídlení (Pavlásek 2010a). Skutečnost, že šlo o katolíky a velmi časná datace napovídá, že jejich výchozím místem byly Svatá Helena a Svatá Alžběta (ibid.), z čehož vyvozují další argument i pro katolické osídlení Svaté Heleny, jež není spojeno až se zánikem Alžbětinek v roce 1847, jak tvrdily předchozí interpretace (Nešpor 1999: 136;<sup>25</sup> Nešpor – Hornofová – Jakoubek 1999: 75, 85). Posledním argumentem je fakt naplánovaného územního rozsahu vesnice pro sto rodin, přičemž u počátku osídlování stojí kolem 20–30 rodin evangelíků.<sup>26</sup> Těžko mohli pouze oni tvořit 338 obyvatel zaznamenaných v prvním statistickém sčítání obyvatel z roku 1830 (Auerhan 1921: 65).

### Problematika pramenů

Pro etnohistorické studium svatohelenské enklávy období 19. století až do 2. světové války je problematické vycházet ze zaznamenaných narativních interview

<sup>23</sup> Například vystěhovalectví v 50. letech 19. století směřující do dnešního Srbska a jiných koutů jihovýchodní Evropy (Kutnar 1964: 13, 21).

<sup>24</sup> Jde např. o příslušníky hořátevského sboru, jak vyplývá z autorova terénního výzkumu v obou lokalitách.

<sup>25</sup> Zde z tohoto závěru vychází chybný výklad o předcházení evangelické školy katolické. Přitom katolická vzniká již v roce 1852 (Unzeitig 1853: 177), evangelická o deset let později.

<sup>26</sup> V roce 1862, kdy se ustanovil reformovaný sbor, zde žilo 27 evangelických rodin (Míčan 1931: 51).

prostřednictvím metody oral history, neboť ztráta historické paměti je již natolik velká, že její místo vyplňují „literární znalosti“ minulosti. V takto časově vymezeném údobí narátoři vycházejí z povrchní znalosti několika jim dostupných zdrojů či ze zprostředkovaného výkladu minulosti jinou osobou. Tato implementace má za následek hned několik historických variet minulosti. Nevědomá konstrukce lokální minulosti samotnými narátory může být ovlivněna jejich konfesní příslušností či jiným kulturně-diferencujícím faktorem. Nabízí se otázka, zda se o záměrnou konstrukci, sloužící k vytváření kolektivních identit, nepokoušeli autoři spisů, v nichž místní obyvatelstvo seznamovali s jeho vlastní historií.<sup>27</sup>

V minulosti se jak badatelé, tak místní obyvatelé seznamovali především se dvěma díly, jež jsou svým obsahem zcela zásadní. Jakýmiisi pomyslnými ideovými reprezentanty výkladu minulosti jsou čeští katoličtí učitelé Jindřich a Jan Schlögl, reprezentující ideu národně-buditelskou zejména ve *Školské kronice Svaté Heleny*,<sup>28</sup> kterou sepsal druhý jmenovaný; její pandán, kniha *Za chlebem vezdejší* (1931) Vladimíra Míčana, kazatele Českobratrské církve evangelické (ČCE), si všímá veskrze náboženských okolností života místního společenství. Misijně-informativní návštěvy V. Míčana směřovaly i do jiných zahraničních českých evangelických enkláv; ze svých cest sepsal několik stěžejních prací. Využíval dostupné prameny, především matriky či listinou dokumentaci a kroniky zahraničních sborů (Míčan 1931: 117–124). Jeho dílo ale snižuje přílišná mravokárnost a nekritické přijímání výpovědí z řad místních narátorů, rekrutujících se nejčastěji z evangelických sborů.<sup>29</sup>

Zmíněné práce reprezentují konfesně podmíněný výklad minulosti – dva názory, dvě variety minulosti. Okruh čtenářů těchto spisů se skládal zejména ze samotných Svatohelenských a jejich dalších generací. Jsou příkladem pokusu zakonzervovat *paměť komunity*, ale povýtce zřejmě záměrně konstruujícím způsobem, čímž se snaží textuálně vyjádřit pravdivý obraz minulosti jako důležitý prvek kolektivní identifikace. O skutečný text jde ale až v případě, když mu je danou čtenářskou obcí – v našem případě obyvateli Svaté Heleny – přirknuta pravdivost, respektive je považován za pravdivý (Lozoviuk 1994: 17), což

<sup>27</sup> K historiografické manipulaci v procesu konstruování kolektivní tradice viz Lozoviuk 1994.

<sup>28</sup> Učitel Jindřich Schlögl působí na vesnici v 2. polovině 19. století a je nositelem „pokrokových“ ideálů tehdy již plně rozvinutého českého národního hnutí. Jeho syn Jan se prezentací takto nastoupené tradice národního agitátorství a národního konstruktivismu v každodenním životě na vesnici dostal do mnohých sporů s exponenty maďarské státní ideologie, zejména učitelé a evangelickými faráři. Tyto zásady skutečně následně reflektoval ve *Školské kronice Svaté Heleny*.

<sup>29</sup> K jeho kritice viz Nešpor – Hornořová – Jakoubek 1999: 68; pro jinou lokalitu – Veliko Središće platí výše uvedená charakteristika taktéž, viz Pavlásek 2010a: 4. Součástí jeho knihy *Za chlebem vezdejší* jsou i vzpomínky evangelických náboženských představitelů nejprve reformované církve, následně i svobodně reformované a baptistické (Míčan 1931: 74–117).

terénním výzkumem zaznamenané výpovědi narátorů potvrdily. Kromě pokusu vytvářet konfesní varietu dějin pomocí odlišného výkladu některých událostí<sup>30</sup> však důkladnější analýza obou spisů odhalila překvapivé zjištění, jež je zdánlivě v kontradikci vůči jejich zdůrazňované rozdílnosti: na základě důkladné jazykové komparace obou spisů je zřejmé, že některé pasáže se naprosto shodují, tudíž jsou opsané, což vystihuje například následující ukázka:

„*Dědeček Eliáš vyprávěl svému vnuku Aloisovi, že „bývali“ na Lisbetě, kde měli jednoduché podzemní boudy, a že se jim tam nedařilo, z druhé strany, že nenážívali (nevycházeli) dobře se sousedy Rumuny...*“ (Míčan 1931: 31)

Učitel Jan Schlögl ve Školské kronice píše: „*Starý Eliáš mně [!] vyprávěl, že...*“ a následuje naprosto totožný obsah (Schlögl 1934: 18). Podobných příkladů je celá řada,<sup>31</sup> ovšem najdeme i doklady podporující opačnou verzi. Proto můžeme vyvodit pouze závěr, že jeden ze zdrojů vycházel z druhého, popřípadě s ním byl minimálně seznámen.

Zmiňovaná rozdílnost výkladu se tak projevila jen v několika interpretacích, jež se lišily již naznačeným ideovým rámcem. V případě Schlöglovy kroniky je její výpovědní hodnota snížena právě faktem opisu některých pasáží bez jakéhokoli odkazu na citované dílo Míčanovo. Druhý nedostatek pramení ze skutečnosti určitého záměru sepsání díla, vedeného pokusem o konstrukci nové kolektivní identifikace české enklávy v podobě uvědomělé národní skupiny, pečující o národní tradici prostřednictvím výročních obyčejů, národních písní a folkloru. Nepřekvapí ani autorova snaha glorifikovat svého otce Jindřicha a především osobu vlastní, kdy hodnotí události zcela nepokrytě ze svého stanoviska, ač se (jak dokládá Schlögl 1934: 1) snaží o vytvoření Památní knihy pro další generace, kde by místo pro osobní vyřizování účtů být nemělo.

Z těchto materiálů a několika dalších<sup>32</sup> vycházely dosavadní výzkumy, aniž by na tuto skutečnost poukázaly. Pokud chceme osvětlit problematiku minulosti zdejší české komunity, zákonitě musíme takto detailněji analyzovat dosud stávající pramennou základnu, z důvodů pochopení možných motivací takového spisu a z nich vycházející možnosti záměrné konstrukce textu (kolektivní identity),

<sup>30</sup> Například při popisu počátků vesnice oba prameny popisují hlavně vlastní konfesní společenství. Schlögl se o evangelících ve Školní kronice zmiňuje až na s. 31, Míčanův spis je obdobný.

<sup>31</sup> Srov. např. Míčan 1931: 30 a Schlögl 1934: 11, 20.

<sup>32</sup> Zmiňuji hlavně důležitou gernickou Památní knihu, obsahující i matriky českých osad *Historia Domus* sepsanou P. F. Unzeitigem (*Gedenk-Buch der Pfaerre Weitzenried im K. K. Illirisch-Banater Grenz-regiments-Bezirke No. 14*. Rkp. Waitzenried 1853. Uložena v Archivum Dioecesanum Timisoarensis, Temešvár). Za přístup ke zdroji děkuji PhDr. Milanu Vojáčkovi, Ph.D. z Národního archivu v Praze, jenž realizoval rozsáhlý archivní výzkum zaměřený na českou menšinu v Rumunsku.

a pracovat i se zdroji jinými. První jsem se již pokusil prezentovat. Mezi nové zdroje patří například kronika církevní rady katolické církve Svaté Heleny, tzv. *Prosba za podporu k zařizení evangelické školy v sv. Heleně při vojenské hranici* Františka Hrůzy, publikovaná v časopise *Hlasy ze Siona* v roce 1862, matrika oddaných Svaté Heleny let 1879–1886, fond 14. hraničářského pluku v Caransebeši a v Temešváru a také materiál z Ústředního archivu ČCE (ÚA ČCE), obsahující korespondenci mezi misijními faráři vysílanými k jednotlivým sborům a pracovníky ČCE. Lze jich však využít zejména až pro období 20. století, kdy již výklad náboženského vývoje opustíme.

Je zajímavé, že v ÚA ČCE zcela absentují jakékoli záznamy Vladimíra Míčana. Důvodem je skutečnost, že enklávy zřejmě nenavštěvoval s posvěcením Misijního odboru Kostnické jednoty, který misijní činnost farářů koordinoval, a snad i konflikt, který jeho spis vyvolal, když se nevybíravě zmiňoval jak o administrátorovi reformované církve Jauzovi, tak i o dalších maďarských farářích a nekriticky publikoval vážné pomluvy adresované právě jim. Církevní administrátor maďarské reformované církve z obce Clopodia Streleczyk pak dokonce měl v úmyslu zakázat návštěvy farářů ČCE.<sup>33</sup>

## Události 2. poloviny 19. století

V 50. letech 19. století došlo ke konstituování katolické náboženské obce, když s posvěcením úřadů Vojenské hranice vznikla v roce 1852 kaple a katolická škola (*Unzeitig* 1853: 177). Do té doby se katolíci scházeli po domácnostech.<sup>34</sup> V roce 1855 je již ustanovena katolická rada (*Kronika církevní rady* 1855: 1). Evangelíci se v roce 1862 obracují do Čech prostřednictvím presbytera Boháčka na Pavla Nešpora z časlavského reformovaného sboru s prosbou o pomoc při hledání reformovaného učitele. Orgány reformované církve vyslaly učitele Bukáčka, jehož funkce mělo být i duchovní vedení sboru (Míčan 1931: 76). Děti evangelíků tak již nemusely navštěvovat školu katolickou. Do té doby evangelickou skupinu od roku 1840 navštěvoval jednou ročně duchovní Karel Nador z Debeljače, kdy jim vysloužil Večeři Páně. Toho roku jej nahradil Václav Mikulášek z Clopodie, vysluhující Večeři Páně již čtyřikrát ročně. Vznik školy znamenal velké výdaje pro skupinu evangelíků, již museli „svého“ učitele financovat z obecní pokladnice (*ibid.*: 78). Další výdaje však platilo „*toliko 30 poplatebních oudů*“ (*ibid.*: 79), což znamená, že již existoval jimi založený reformovaný sbor, což potvrzuje funkce podepsaného Matěje Urbánka, *církevního kurátora* (*ibid.*: 79).

<sup>33</sup> Ústřední archiv Českobratrské církve evangelické, kart. XVII, č. 7, České evangelické sbory v zahraničí. František Polák, dopis z 22. 8. 1931.

<sup>34</sup> Od roku 1838 katolíky k modlitbě svolával zvon na stráži – obecním úřadě (Schlögl 1934: 22).

Lokální prostředí venkova jistě s sebou neslo možnost utváření lidové věrouky, založené na znalosti Písma a jeho svévolné interpretaci, ovšem hovořit o uchovávané formě východočeského sektářství ve Svaté Heleně není na místě.<sup>35</sup> Zdejší religiozita evangelíků spojením jimi přijímané eschatologie a mravních závazků odpovídala formě zlidovělého protestantismu (srov. Kutnar 1948: 175). Sektářská teze se zakládá na totožnosti zdejší evangelické skupiny s charakteristikou odpovídající sektářství – především vlastní interpretace Písma jednotlivci, což ale neodpovídá zájmu zdejších evangelíků získat v jedné osobě „oficiálního“ evangelického učitele, ale též biblistu, jenž by Písmo vykládal jim i dětem při hodinách náboženství (Míčan 1931: 75). Stejně tak zcela uznávali autoritu dojíždějících farářů Nádora, Mikuláška a církevního administrátora Jauzy (do církevního rozkolu v 90. letech, o němž bude řeč dále). Přitom odmítání oficiálních církevních orgánů a autorit je v rámci individualizované víry jedním ze zdůrazňovaných aspektů sektářství (Kutnar 1948: 166).

Na rozdíl od diskutovaného výzkumu mých předchůdců se přikláním k tezi korektních mezikonfesionálních vztahů v průběhu koexistence v 19. století. Určité rozpory vznikaly nejdříve v 60. letech 19. století poté, co katolíci odmítli pomoci evangelíkům se stavbou školy, ač ti je předtím podpořili (Míčan 1931: 75). Jiné zdroje uvádějí vznik pnutí až v 90. letech; souviselo s příchodem učitelů a kazatelů z Čech (Míčan 1931: 39), kdy jimi vyvolaný rozkol mezi samotnými evangelíky vedl k uzavření obou skupin – endogamii. O věrohodnosti tohoto tvrzení vypovídá především skutečnost, že až od těchto let lze skutečně mluvit o důsledné endogamii, ač ji dosud badatelé považovali za důkaz stálého uzavření se náboženských skupin a vzájemného nepřátelství; tím je vyvrácena teze důsledné endogamie přetrvávající jako důsledek sektářského charakteru zbožnosti evangelických věřících (srov. Nešpor 1999: 131, 130, 137; Nešpor – Hornofová – Jakoubek 1999: 80). K tomuto názoru mne vedou nalezené záznamy mezikonfesionálních sňatků v matrice oddaných Svaté Heleny (*Matricula copulatorum filialis Ecclesiae rom. cath. St. Helena*), kdy během let 1878–1883 došlo k uzavření pěti smíšených manželství.<sup>36</sup> Počátek důsledné endogamie je nutné hledat až v roce 1904, kdy na Svaté Heleně vzniká Svobodná reformovaná církev.

<sup>35</sup> Vede mne k tomu studium např. reformovaného sboru z jihobanátské obce Veliké Srediště v dnešním Srbsku, kde se skupina reformovaných evangelíků po letech bez českého kazatele dostávala s českými misijními faráři do konfliktů, vyvolaných odlišným náboženským vývojem sociokulturního prostředí vojvodinské vesnice a českého regionu (Pavlásek 2009).

<sup>36</sup> V roce 1878 Karel Mocek (kat.) a Ludmila Černíková (helv.), Josef Křivánek (helv.) a Anna Sauer (kat.), 1880 – Jan Borovička (kat.) a Anna Klepáčková (helv.), 1883 – František Kňourek (kat.) a Barbara Klepáčková (helv.), Václav Štěpnička (kat.) a Sofie Goeny (helv.). Uložena v Archivum Dioecesanum Timisoarensis.

## Náboženský rozkol

V roce 1891 se reformovaný sbor opět ocitl bez učitele a duchovního pastýře. Proto se znovu obrátil na orgány reformované církve v Čechách. Vyslaného čáslavského vikáře Antonína Svobodu doporučil církevní rada dr. Heřman z Tardy ve Vídni (Míčan 1931: 34, 82). Svoboda nebyl zástupcem Svobodné reformované církve, jak se doposud tvrdilo (Nešpor – Hornofová – Jakoubek 2000: 115), neboť si lze jen stěží představit, že by se jeden z nejvyšších představitelů reformované církve (kterým církevní rada byl) přimlouval za někoho, kdo v této církvi nepůsobí. O jeho osobě se dá říci pouze to, že byl po řadě evangelických učitelů a kazatelů prvním, jenž ctil mravní a duchovní zásady reformované církve, odpovídající důrazu na asketickou morálku a výklad Písma. Takto zásadový učitel a bohoslovec, vycházející z určitého sociokulturního prostředí, kde důraz na asketickou morálku nebyl ničím výjimečný, přišel do konzervativního prostředí vesnice s velmi omezeným kontaktem s okolím. Zdejší evangelíci jeho kritickým kázáním bedlivě naslouchali, neboť Svoboda představuje sborového i každodenního života se neshodovala s poměry zde panujícími. Zdejší situace neodpovídala protestantským zásadám, proto při bohoslužbách káral místní za konzumaci alkoholu, hraní karet, účast na zábavách, za tanec, dále nekřtil děti nemanželských rodičů, stejně tak neoddával ty, jejichž víru považoval za neprobuzenou (Míčan 1931: 35). Některá jeho slova členy sboru pobuřovala, mnozí si však uvědomili, jak se za dosavadní léta bez takového faráře vzdálili mravním zásadám reformované církve. Po třech letech musel odejít zpět, jelikož povolení k dalšímu působení mu nedal administrátor maďarské reformované církve z Clopodie Jauza, jenž byl příkladem „světáckého“ evangelíka oddávajícího se tomu, co Svoboda kritizoval. Proto jej Jauza déle nesnesl a vyhostil zpět do Čech. Část sboru následně poslechla Svobodovy rady a obrátila se prostřednictvím kurátora sboru Petra Kovářika na misii Svobodné reformované církve v Praze,<sup>37</sup> jež jim vyslala „pánom doktorom Clarkom vystrojeného“ Jána Chorváta (Royová 1992: 102). Jako učitel působil ve Staré Turé na Slovensku a již za svých studií na švýcarském misijním ústavu Chrischona se v roce 1890 seznámil s ideologií abstinenčního hnutí

<sup>37</sup> K dějinám této církve viz *Sto let ve službě evangelia: Církev bratrská (1880–1980)*. Církev vznikla v roce 1880 prostřednictvím působení misionářů vyslaných americkým Výborem pověřenců pro misii – The American Board Of Commissioners For Foreign Missions (Filipi 1996: 133).

Modrého kříže<sup>38</sup> a stal se v rámci misijní činnosti Svobodné reformované církve jedním z aktivních kolportérů tohoto slovenského probuzeneckého směru v protestantismu. Stejně jako Svobodův důraz na asketickou protestantskou morálku, motivovanou jeho postojem nositele protestantské tradice, i Chorvát tyto aspekty každodenního života (vnitrosvětskou askezi) zdůrazňoval, byť již pod jinou církevní denominací a ve spojení s abstinenčním hnutím.<sup>39</sup> Konflikt na sebe nenechal dlouho čekat a záhy došlo k rozkolu v samotném reformovaném sboru. Rozdělit se na část, která se k Chorvátovým myšlenkám přihlásila také po vzoru Petra Kováříka, stavebního mistra a dosavadního majitele hospody, jenž se rozhodl „obrátit“ hlouběji k víře a k asketismu, a část v čele s presbyterem Čermákem a dojíždějícím administrátorem reformované církve Jauzou, jež jej odmítla ze stejných důvodů jako Svobodu. Do vzniknuvšího rozkolu se promítly i ryze osobní spory, zejména konflikt dvou majitelů hospod, Čermáka a Kováříka. Jistou roli sehrála i otázka církevních kompetencí Jána Chorváta, který byl zástupce misie jiné než reformované církve, což k vyostření sporu jistě přispělo.

*„Vztah spolků Modrého kříže a jejich okolí nebyl jednoduchý. Úderné misijní úsilí, široká sociální práce ve skrovných podmínkách, poněkud přehlíživý vztah k lidové zbožnosti i obětavé nadšenectví charakterizovaly spolky Modrého kříže v začátcích všude v Evropě [...] Členové spolků provokovali své okolí někdy až okatým odmítáním nejenom alkoholu, ale i tabáku a tance a dalšími asketickými zásadami.“* (Vojtíšek 2002: 14) Rozkol uvnitř reformovaného sboru tak nebyl vyvolán jakýmsi procitnutím do bývalé sektářské zbožnosti, ale skutečností, že si část sboru uvědomila postupující profanaci vlastní morálky a církevních hodnot v průběhu 19. století, a to na základě bližšího seznámení se s projevy vyhoštěných farářů tuto morálku proklamujících. Dokládají to prakticky stejné spory uvnitř jiných reformovaných sborů, např. ve Velikém Središti ve Vojvodině (pozn. 35 textu). Bez širšího porozumění kontextu zahraničních reformovaných sborů je proto obtížné interpretovat i kontext zdejší.

<sup>38</sup> Inspirovalo se v hnutí Červeného kříže, ale jeho úkol se zaměřil na duchovní záchranu člověka. J. Chorvát měl za manželku sestru Márie a Kristíny Royových, jež jej získaly pro ideologii Modrého kříže (<http://www.staratura.sk/item/jan-chorvat/>). (Přístup 10. 3. 2010). Hnutí Modrého kříže bylo součástí slovenského probuzeneckého hnutí 2. poloviny 19. století, kdy v mnoha zemích jako reakce na sociální proměny v Evropě vznikaly obdobné obrodné směry v protestantismu (Filipi 1996: 113). K vývoji slovenského probuzeneckého hnutí viz Katuščák – Kušnierik – Potúček – Prištiak – Slavka 1994: 11–95.

<sup>39</sup> Je pravděpodobné, že Chorvát byl Svobodnou reformovanou církví vyslán proto, aby skutečně plnil funkci zároveň učitele, kazatele, ale též jakéhosi propagátora abstinenční myšlenky, která se shodovala s církví vyžadovanou asketickou morálkou.

K oživení/obrácení k christocentrickému životu došlo v 90. letech 19. století pouze prostřednictvím misijní činnosti církve reformované i Svobodné reformované církve, spojené s abstinenčním hnutím Modrého kříže, jež po svém návratu na Slovensko v roce 1897 založil Ján Chorvát (Kaczmarczyk 2005: 20).

Sektářská hypotéza nepovažuje působení faráře Svobody za příčinu rozkolu, protože údajně byl již dřívější spor tímto konfliktem pouze udržován, což byl hlavní argument teze skrytého sektářství evangelické komunity (Nešpor – Hornofová – Jakoubek 2000: 114–115). Vznik církevního rozkolu zmínění badatelé časově spojili s výstavbou evangelického kostela, ale problém této interpretace spočívá rovněž v její špatné dataci, a tím je výklad rozdělení sboru na část *obrácených* a zesvětštěných mylně zasazen do ranější doby.<sup>40</sup>

Důsledkem rozkolu je odchod skupiny helenských „obrácených“ spolu se Slováky z Kovačice do bulharského Vojvodova, kde jsou následně přidruženi k metodistické církvi. Kazatelem se stal Martin Roháček, jeden ze tří rodilých bratrů působících jako misionáři Modrého kříže v jihovýchodní Evropě. Právě v jeho působení v prvním dvacetiletí ve Vojvodovu u sboru metodistů, jehož členy byli i Helenští, lze spatřovat zdroje asketické morálky vojvodovských Čechů (Nešpor – Hornofová – Jakoubek 2001: 73). Misie tak v těchto částech Evropy „získává další duše“, o něž se „přetahuje“ na Svaté Heleně s reformovanou církví reprezentovanou Jauzou. Jím situace ve sboru natolik otřásla, že již do sporů nechtěl zasahovat. Následoval odchod 42 rodin ze sboru k bývalému kurátorovi reformovaného sboru Kovářikovi, jenž organizuje vlastní náboženská setkávání „obrácených.“ Důvodem mu jsou předchozí spory, byť např. Schlögl viděl z katolické pozice vzájemnou nenávist evangelíků v linii národně buditecké, když kritizoval následující maďarské faráře bez znalosti českého jazyka a tím i snahy marginalizovat českou kulturu. Společenství „obrácených“ označoval jako sektu Modrého kříže, což jen ilustruje zásadní úlohu této misie v konfliktu: „...*není divu, že se mu beránkové rozprchli...*“<sup>41</sup>(Schlögl 1934: 52)

Kovářík udržoval dále kontakty s pražským ústředím Svobodné reformované církve i s misí Modrého kříže se sídlem ve Staré Turé a navštěvují jej jak Ján

<sup>40</sup> Dokončení výstavby, tedy dobu vzniku sporu, datují do roku 1889, přičemž chrám vzniká mezi lety 1894–1895 až v době působení Chorváta. Rok dokončení ostatně dokládá již samotná datace na věži kostela. Fond Ústřední archiv Českobratrské církve evangelické, kart. XVII, č. 7, České evangelické sbory v zahraničí. Dopis Františka Prudkého.

<sup>41</sup> Pojem *beránkové* respektive *církev beránčí* je opět jedním ze sporných výkladů, na nichž stojí sektářská hypotéza (Nešpor 1999: 136–137). Toto pojmenování bylo využíváno hlavně katolíky, kteří ve východních Čechách takto nazývali nekatolíky. Jelikož však odtud přicházejí i katolíci, lze předpokládat, že toto označení s sebou přinesli i na Svatou Helenu a takto evangelíky označovali i zde.

Chorvát, tak další významné osoby tohoto hnutí – Kristína Royová, Martin Roháček a Petr Kyška – Chorvátovi přátelé z Modrého kříže, z Prahy kazatel Chráska, John S. Porter, W. A. Clark, z Brna Pravdomil Dostál. Josef Kostomlatský zde v roce 1904 na popud „obrácených“ založil misijní stanici Svobodné reformované církve, jejímž kazatelem se stal misionář Modrého kříže a bohoslovec Svobodné církve Petr Kyška. Aby představitelé hnutí předešli problémům, jakým byl nucený odchod Chorváta, nové náboženské společenství Kyšku na vesnici oženilo, čímž jej maďarské úřady reformované církve neměly možnost z vesnice vyhnat.

Nová náboženská obec tak vznikla součinností misijních aktivit spolku Modrého kříže, který byl součástí staroturské Svobodné reformované církve (po- tažmo slovenského probuzeneckého hnutí 2. poloviny 19. století), a pražského ústředí Svobodné reformované církve. Duchovní propojení potvrzovaly četné návštěvy hlavních představitelů tohoto duchovního směru na počátku 20. sto- letí.<sup>42</sup> Místní sbor se tak stal jedním z mnoha vzniknuvších v Uhrách (Aleksov 2006: 53–55), Čechách, na Moravě, ale též ve Vídni či v Rusku (Adlof 1905: 153), prostřednictvím šíření probuzeneckého hnutí v protestantismu. Misijní hnutí reprezentovalo náboženskou obrodu, která byla následně šířena aktivní- mi misionáři v jednotlivých obcích přímo působících<sup>43</sup> či byly místní lokální náboženské obce podporovány občasnými návštěvami spojenými s věnováním náboženské literatury a časopisů Svobodné reformované církve (Betanie) nebo Modrého kříže (Svetlo, později Večernica).

### Náboženský synkretismus lidového prostředí

Sbor Svobodné reformované církve si vysloužil prostřednictvím negativního se- bevymezení ze strany katolíků i reformovaného sboru označení nazarení. Ačkoli jimi ve skutečnosti nebyli, nazývali je takto pro velkou dogmatickou blízkost, především pro myšlenku obrácení k christocentrickému životu, až po kterém měl následovat křest. K tomuto pojmenování jistě přispěl i fakt, že zrovna v této sledované době misionáři sekty nazarenů působili v nedalekém městě Moldova Noua<sup>44</sup> v rámci své misijní aktivity na území Uher (srov. Aleksov 2006: 55), což umožnila jejich legalizace společně s církví baptistickou. Zdůrazňování asketické

<sup>42</sup> V roce 1899 F. W. Baedeker (misionář, jinak vyučující ve švýcarském misijním ústavu) přizval na svou misijní cestu po Rumunsku a Slavonii svého bývalého studenta Jána Chorváta, v roce 1905 navštívila Svatou Helenu Kristína Royová s Jánem Roháčkem, v letech 1910–1911 opět Ján Chorvát, v roce 1914 kazatel Chráska z Lublaně. Viz *Svetlo. List spolkov Modrého kříža* (1900–1915).

<sup>43</sup> Například od roku 1907 Jozef Roháček v slovenské obci Kysáč v Báčce. (*Svetlo. List spolkov Modrého kříža* 1907: 95)

<sup>44</sup> Ústřední archiv Českobratrské církve evangelické, kart. XVII, č. 7, fond České evangelické sbory v zahraničí.

morálky, již svou spásu nazareni podmiňovali, je však totožné se soteriologickými principy, jaké najdeme u Svobodné reformované církve, ale též u hnutí Modrého kříže. V lidovém prostředí vesnice docházelo k dogmatickým synkrezím hned několika ideových hnutí, jelikož jejich věrouka byla velmi podobná. Můžeme tak hovořit o náboženském synkretismu, jehož základ tvořilo přijetí důsledné asketické morálky, k jejímuž odkazu se hlásili Svoboda i Chorvát, spojené s důrazem na pochopení výkladu Písma, prostřednictvím čehož dojde k vnitřnímu obrácení k christocentrickému životu, nutnému ke spáse/soteriologickému zajištění.

### **Stručný následující vývoj**

Náboženský rozkol vedoucí k ustanovení nového sboru prostřednictvím misie Svobodné reformované církve nebyl v minulosti vesnice posledním. Doba následující přinesla vznik další církevní denominace – baptistické. Její vznik je spojen s misí baptistů v sousední vesnici Coronini, ale také s dalším rozkollem, jenž nastal tentokrát u sboru svobodných reformovaných. U něj evangelista Kyška pokračoval v duchu svých předchůdců a značné podpory se mu dostalo z obou misí v podobě jak finanční, tak formou návštěv bohoslovců z Čech a Staré Turé.<sup>45</sup> Kyšku lze v první třetině 20. století považovat za ústředního hybatele náboženského dění – právě jeho osobní spory vedou k dalšímu rozkolu, kdy část „obrácených“ zakládá sbor baptistický, načež postavením mimo zákon Svobodná reformovaná církev zaniká a její členové přecházejí k baptistům a „staré“ reformované církvi.<sup>46</sup> Další vývoj komunity je bezprostředně spjat s misijními faráři ČCE, díky nimž reformovaný sbor zažil poslední náboženskou obrodu, ale po 2. světové válce státní ideologie komunismu spolu s rozsáhlou reemigrací a přechod k baptistické denominaci znamená jeho postupnou marginalizaci a zánik a naopak výrazné posílení sboru baptistického. Ten je tak v současnosti jediným formálním dědicem náboženské tradice ve 20. letech 19. století příchozích východočeských evangelíků. Část z nich sice zřejmě lze považovat za potomky východočeských náboženských blouznivců, ale toto sektářství – jak prokázal tento příspěvek – není možné považovat za zdroj ojedinělého náboženského vývoje nekatolické části obyvatel Svaté Heleny. Ten je nutné hledat ve specifčnosti lidového prostředí, charakterizované svou uzavřeností, konzervativností, velmi pevnými osobními vazbami a lidovými vykladateli Písma.

<sup>45</sup> Statistika z roku 1910 udává 64 obyvatel Svaté Heleny bez vyznání – s poznámkou, že 59 z nich je baptistů, což je však omyl – jedná se o ty, kteří se přihlásili ke Svobodné reformované církvi (Auerhan 1921: 68).

<sup>46</sup> Fond Ústřední archiv Českobratrské církve evangelické, kart. XVII, č. 7, České evangelické sbory v zahraničí.

## Závěr

Príspevek predstavuje alternatívni výkladový rámec interpretace náboženských dějin Svaté Heleny v 19. století, vymezující se (nikoli a priori) vůči *sektářské hypotéze*. Není útokem na závěry Z. Nešpora a kol., jelikož mi byly v mnohém inspirací. I přes originalnost sektářské hypotézy nabízím do úvahy jinou výkladovou perspektivu, neboť jsem poukázal na nutnost přehodnocení původního výkladu (náboženských) dějin obce. Príspevek marginalizoval (ne-li vyloučil) propojení nucené transmigrace východočeských náboženských blouznivců-sektářů se vznikem Svaté Heleny o čtyřicet let později. Následně doložil, že Svatá Helena a Svatá Alžběta nevznikly konfesně striktně rozdělené. Dále, že reformovaný sbor vznikl jako řádné společenství evangelíků, byť v lidovém prostředí, které je živnou půdou pro případné odchylky od oficiální doktríny reformované církve. Poukázal na zásadní vliv misie Reformované církve a Svobodné reformované církve společně s abstinenčním hnutím Modrého kříže, bez nichž by k rozkolu v reformovaném sboru nedošlo. Nově vzniknuvší náboženské společenství je tak dědicem duchovního odkazu probuzeneckého hnutí v protestantismu 2. poloviny 19. století, v té době zasahujícího velkou část evropských zemí, včetně Banátu jakožto součásti jižních Uher.

Misijní indoktrinace vedla k roztržce uvnitř evangelické části obyvatelstva vesnice, důsledkem čehož došlo ke vzniku negativního náboženského sebevymezování na základě konfesní příslušnosti – nejen ovšem ve vztahu k okolní pravoslavné rumunské majoritě, ale především mezi katolickou a nekatolickou částí Svaté Heleny, a to prostřednictvím důsledné endogamie, jejíž důslednější uplatňování (zdůrazňované ve většině dosavadní literatury věnující se tématu) souvisí až s náboženskou obrodou konce 19. století.

Výklad prezentoval ukázkou variability lokálně vymezeného lidového prostředí s rozličně projevovanou zbožností, determinovanou prvky lidové víry. Vytváření symbolického univerza na Svaté Heleně nebylo jen záležitostí jednotlivců v rámci individuálního vnímání víry, ale též náboženských skupin. Zajišťovalo jejich kohezi; tím také utvářelo kolektivní identitu skupiny, jež byla v případě skupiny katolíků a reformovaných evangelíků (později svobodných reformovaných nebo baptistů) na Svaté Heleně hlavním etnoidentifikačním a etnozachovávajícím faktorem. Ten odolával jak agitační vlně národně-osvětových buditelů, tak následující modernizaci doprovázené sekularizací.

Říjen 2010

Literatura:

- Adamiš, J.: 1930 – K dějinám českého vystáholectva (české deisti). *Viera a veda. Časopis venovaný vedeckým zájmom evanjelikov na Slovensku*. 1: 30–34, 83–85.
- Adlof, Alois: 1905 – *Nástin dějin svobodných církví křesťanských zvláště pak Svobodné reformované církve české*. Praha: Křesťanský spolek mladíků v Čechách.
- Aleksov, Bojan: 2006 – *Religious Dissent between the Modern and the National- Nazarenes in Hungary and Serbia 1850–1914*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Auerhan, Jan: 1921 – *Čechoslováci v Rumunsku, v Maďarsku a v Bulharsku*. Praha: Melantrich.
- Czoernig, Karl von: 1855 – *Ethnographie der Oesterreichischen Monarchie*, III. band. Wien: Kaiserlich-Koeniglichen Hof- und Staatsdruckerei.
- Dohm, Christian Vilem: 1783 – *Geschichte der Abrahamiten, Israeliten, und Deisten in Böhmen nebst ihrem abgelegten Glaubensbekenntniss. Ein Beitrag zur Toleranz Geschichte*. S. l.: s. n., 17. st.
- Filipi, Pavel: 1996 – *Křesťanstvo. Historie, statistika, charakteristika křesťanských církví*. Brno: CDK
- Helfert, Josef Alexander: 1877 – O tak řečených blouznivcích náboženských v Čechách a na Moravě za císaře Josefa II. *Časopis Českého musea* 51: 533–557.
- Jech, Jaromír – Secká, Milena – Scheufler, Vladimír – Skalníková, Olga: 1992 – *České vesnice v rumunském Banátu. Češi v cizině 5*. Praha: Ústav pro etnografii a folkloristiku ČSAV.
- Kaczmarczyk, Stanislav: 2005 – *Život a dílo Kristiny Royové*. Český Těšín: Slezská církev evangelická a.v.
- Katuščák, Ján – Kušnierik, Mikuláš – Potúček, Juraj – Prištiak, Ondrej – Slavka, Michal: 1994 – *Naše korene. Vznik a vývoj prebudzeneckého hnutia na Slovensku*. Bratislava: Nádej.
- Kutnar, František: 1948 – *Sociálně myšlenková tvárnost obrozeneckého lidu. Trojí pohled na český obrozenecký lid jako příspěvek k jeho duchovním dějinám*. Praha: Historický klub.
- Kutnar, František: 1964 – Počátky hromadného vystěholectví z Čech v období Bachova absolutismu. *Rozpravy Československé akademie věd*, sešit 15, roč. 74. Praha: Československá akademie věd.
- Lozoviuk, Petr: 1994 – Úloha manipulace v procesu budování nové kolektivní tradice. *Český lid* 81: 17–23.
- Milleker, Felix: 1926 – *Die Besiedelung der Banater Militärgrenze*. Bela Crkva: Banater Bücherei.
- Mičan, Vladimír: 1931 – *Za chlebem vezdejším*. Brno: Knihnice biblické jednoty.
- Nešpor, Zdeněk R.: 1999 – Banátské Češi jako potomci tolerančních sektářů. *Religio, Revue pro religionistiku* 7: 129–143.
- Nešpor, Zdeněk R.: 2004 – *Víra bez církve? Východočeské toleranční sektářství v 18. a 19. století*. Ústí nad Labem: Albis International.
- Nešpor, Zdeněk R.: 2006 – *Náboženství na prahu nové doby: česká lidová zbožnost 18. a 19. století*. Ústí nad Labem: Albis International.
- Nešpor, Zdeněk R. – Hornofová, Martina – Jakoubek, Marek: 1999 – Čeští nekatolíci v rumunském Banátu a v Bulharsku. Část první: Počátky Svaté Heleny. *Lidé města 2*: 66–88.
- Nešpor, Zdeněk R. – Hornofová, Martina – Jakoubek, Marek: 2000 – Rozkol na Svaté Heleně. Část druhá: Čeští nekatolíci v rumunském Banátu a v Bulharsku. *Lidé města 4*: 112–141.
- Nešpor, Zdeněk R. – Hornofová, Martina – Jakoubek, Marek: 2001 – Vojvodovo, obec denominačního typu. Část třetí: Čeští nekatolíci v rumunském Banátu a v Bulharsku. *Lidé města 5*: 62–86.
- Nešpor, Zdeněk R. – Hornofová, Martina – Jakoubek, Marek: 2002 – Religiozita reemigrantů. Závěry. Část čtvrtá: Čeští nekatolíci v rumunském Banátu a v Bulharsku. *Lidé města 8*: 85–104.

- Pavlásek, Michal: 2009 – *Historie a kolektivní paměť reformovaných evangeliků z Velikého Srediště ve Vojvodině*. Rkp. diplomové práce. FF MU. Brno
- Pavlásek, Michal: 2010a – Česká menšina v jihobanátské obci Veliké Srediště. Její počátky a etnické procesy. *Národopisná revue* 20: 3–17.
- Pavlásek, Michal: 2010b – Exkurs do historie Banátské vojenské hranice s přihlédnutím k vzniku českých enkláv na jejím území. *Slovanský přehled. Review for the History of Central, Eastern and Southeastern Europe* 96, č. 3–4: v tisku.
- Prosba za podporu k zařizení evangelické školy v sv. Heleně při vojenské hranici*. Hlasy ze Siona. 1862.
- Rezek, Antonín – Šimák, J. V.: 1927 – *Listář k dějinám náboženských blouznivců českých v století XVIII. – a XIX., část I*. Praha: Akademie věd a umění.
- Royová, Kristína: 1992 – *Výber zo spisov VI. Za svetlom a so svetlom*. Bratislava: Nádej.
- Salzmann, Zdeněk: 2004 – Bibliografie prací o rumunských Čechách a Slovácích. *Češi v cizině* 12. Praha: Etnologický ústav AV ČR.
- Schlögl, Jindřich: 1925 – Dějiny českých osad v rumunském Banátě. *Naše zahraničí* VI: 37–43.
- Sto let ve službě evangelia: Církev bratrská (1880–1980)*. 1980 – Praha: Církev bratrská.
- Svetlo. List spolkov Modrého kříža*. (1900–1915)
- Štěpánek, Václav: 2005 – Česká kolonizace Banátské vojenské hranice na území srbsko-banátského hraničářského pluku. In: Hladký, L. – Štěpánek, V. (eds.): *Od Moravy k Moravě. Z historie česko-srbských vztahů v 19. a 20. století*. Brno: Matice moravská: 65–91.
- Vojtišek, Zdeněk: 2002 – Modrý kříž. *Dingir* 5 (3): 14–15.

*Archivní a netištěné materiály:*

- Fond České evangelické sbory v zahraničí*. kart. XVII, č. 7, Ústřední archiv Českobratrské církve evangelické.
- Fond n.1, Comandamentul General Banatean*. Inv. 807–810, sign. Archivele Nationale directia judeteana Timis. Timisoara.
- Gedenkbuch Moldoua Noua*. Archivum Dioecesanum Timisoarensis. Timișoara.
- Kronika církevní rady*. 1855. Ještě v roce 2005 uložena na Svaté Heleně, v současnosti ztracena.
- Matricula copulatorum filialis Ecclesiae rom. cath. St. Helena*. Archivum Dioecesanum Timisoarensis. Timișoara.
- Schlögl, Jan : 1934 – *Školská kronika*. Kopie rkp. uložena v obci Svatá Helena.
- Unzeitig, P. F. : *Historia domus*. Waitzenried 1853. *Gedenk-Buch der Pfarre Weitzenried im K. K. Illirisch-Banater Grenz-regiments-Bezirke No. 14*. Rkp. Archivum Dioecesanum Timisoarensis. Timișoara.

*Internetové zdroje:*

<http://www.staratura.sk/item/jan-chorvat/>

---

*Contact:* Mgr. Michal Pavlásek, Ústav evropské etnologie FF MU, Arna Nováka 1, 602 00 Brno, Czech Republic, e-mail: M.Pavlasek@gmail.com.