

CLOPEDIA ČESKY ZVANÁ KLOPOTÍN. ZAPOMENUTÁ MORAVSKÁ KOLONIZACE BANÁTU V MULTILOKÁLNÍM ETNOGRAFICKÉM BĚDÁNÍ¹

MICHAL PAVLÁSEK

Clopodia, in Czech Klopotín. The forgotten Moravian colonization of Banat in multi-sited ethnographic research

Abstract: The text serves as an example of the multi-sited ethnography within the frame of the migration processes from Central Europe to the Balkans throughout the nineteenth century. It focused on the settlement Clopodia (in Czech, Klopotín) in Rumanian Banat, settled in the middle of the nineteenth century by numerous population from the Czech Lands. Even though the migration processes to the historical territory of Banat (contemporary Serbia and Rumania) have already been surveyed, this specific migration within the frame of the Habsburg Empire has until now stood aloof from the interest of historians and ethnologists. Therefore, the author of the article denominates it “forgotten” and the point of departure of the migration designates as “Moravian”, as the Czech-speaking population came mostly from that region of the contemporary Czech Republic. To Moravian origin refers the present-day language as well as the historical memory of the descendants of the first colonists. This, together with the chosen analyzed manifestations of social praxis serves the author to indicate the identification framework of the community.

Key words: migration, multi-sited ethnography, fellow countrymen, Clopodia, Rumanian Banat.

¹ Studie vznikla s podporou dlouhodobého koncepčního rozvoje výzkumné organizace RVO: 68378076.

Úvodní douška

Pro migrační procesy směřující ze střední Evropy na historické území Banátu je signifikantní poměrně široká disperze přistěhovalců původem z českých zemí v novém prostředí. Tento charakteristický rys není ani v tomto konkrétním případě výjimkou. V dnešním Rumunsku se nachází obec Clopodia (česky zvaná *Klopotín*), která zájmu badatelů úspěšně unikala (srov. Salzmann 2004), zatímco jiným lokálním krajanským komunitám bylo etnografickými výzkumy pozornosti věnováno mnohem více.²

Jednu z mála kusých poznámek reflektujících existenci *Klopotínských* jsme pojali jako badatelskou výzvu, neboť obsahuje dva vzájemně si odporující údaje, podle kterých zde Češi žili údajně pouze (1) „donedávna“, anebo je jejich počet (2) „zanedbatelný“ (Kokaisl 2009: 277), takže výzkum v této lokalitě by měl být jen ztrátou času. Ukážeme zde, že první výrok neodpovídá skutečnosti, a druhý, i když v rovině deskriptce *platí* (česky hovořících osob je zde skutečně asi pouhý tučet), musíme odmítnout. Etnologie jako sociální věda by totiž epistemologicky neměla představovat přístup deskriptivní nebo vysvětlující, ale je již od dob Diltheyovy obhajoby *duchovědy* (Dilthey 1901) považována za jeden z oborů pracujících v modu *rozumějícím* (Barša 2009: 14).³ Z toho je zřejmé, že jejím úkolem a obecným cílem jejího poznání je uchopit *jedinečné* na úkor vytváření obecně závazných hypotéz.

Co tedy pro nás z tohoto základního principu vymezení duchověd vůči vědám přírodním vyplývá? Že *zanedbatelně* početné společenství nás od terénního výzkumu nemůže a nesmí odradit, protože *zanedbatelný* počet/kvantita sledovaných osob automaticky neimplikuje *zanedbatelné* výsledky pozorování. Potenciálních informátorů z řad krajanů sice v Clopodii opravdu není mnoho, ale to nás od sledování jimi konstruovaných kulturních významů lokálních praktik nemůže odradit. O formách zvýznamňování nám toho nejvíce napoví studium sociální praxe jednání aktérů a analýzy získaných narací.

² Krajanská komunita v Clopodii je sledována v několika výjimečných případech pouze z jazykovědného hlediska. Viz Ciplea 1967; Dobrițoiu-Alexandru 1967; Vašek 1968.

³ Evergreenem je Diltheyův výrok: „Přírodu vysvětlujeme, duševnímu životu rozumíme.“ Vysvětlit událost znamená ukázat ji jako účinek nějaké příčiny a celý vztah jako jeden případ obecného zákona. Vysvětlující vědy tedy směřují k poznání obecného (zákona). Porozumět události znamená vnímat ji jako jedinečnou a odlišnou od událostí podobného typu. Cílem takového poznání není formulace obecných pravidelností, nýbrž uchopení jedinečného. Ideou – cílem sociálních věd, jak již nastínil klasik filozofie vědy Peter Winch, je porozumět povaze sociálních jevů obecně (Winch 2004: 49).

Perspektiva bádání

Obyvatelstvo z českých zemí migrovalo v průběhu 19. století do prostoru jihovýchodního příhraničí rakouské říše z různých důvodů (srov. Nešpor 1999; Pavlásek 2010b; Budilová 2011). Výzkumy se však často orientují pouze na jedno lokální společenství bez snahy postihnout jeho existenci v souvislosti s dalšími krajauskými lokalitami. V prostoru Banátu jich najdeme více, což dává prostor úvahám nad možnými variantami vzájemných vazeb. Předně je třeba zmínit souvislosti spojené s jejich vznikem a poté aspekty navazování interlokálních kontaktů. K jejich utváření nejvíce přispělo hledání životních partnerů mimo vlastní lokální společenství. Stejně jako mezi sebou uzavírali sňatky česky hovořící katolíci z krajauských komunit z Kruščice, Českého Sela, Gaje a Bele Crkve, ke stejnému výběru docházelo mezi katolíky z Clopodie, Velikého Srediště a Vršce. Tohoto interlokálního „propojování“ se významnou měrou účastnila také skupina reformovaných evangelíků moravského původu z Velikého Srediště a Clopodie. Kromě migrace lidí se do pohybu dostávaly i věci prostřednictvím prodeje do míst, kde po nich byla poptávka. Výše zmíněné krajauské skupiny tak byly propojovány nití obchodu, jenž často nabýval i podob nelegálního pohybu *šmercerů*.⁴ Do zorného pole se nám mohou konečně dostat například trhy nebo jarmarky jako místa setkávání, přičemž stejný charakter mají i církevní svátky (procesí, poutní cesty, návštěva posvícení v okolních lokalitách).

Abychom tak mohli vyjádřit neuzavřenost světa lokální skupiny, v příslušných pasážích jsme sledovali i multilokální a interlokální kontext v podobném duchu, jako to činí perspektiva *multi-sited ethnography*.⁵ Tento postup etnologického bádání chce následovat pohyb lidí, věcí, metafor, příběhů, biografí či konfliktů z různých perspektiv a pomocí různých metod získávání dat (Marcus 1995: 106–110); v oblasti migračních studií může být jedním z vhodných konceptuálních nástrojů, jak jsme již uvedli jinde (Pavlásek 2011a: 120). Teprve terénní výzkum v několika krajauských lokalitách srbského a rumunského Banátu nás svými pramennými indiciemi přivedl

⁴ Tj. pašeráků (z německého *schmerzen* – pašovat). „*Tam na Klopotín chodili ti, co tak něco tajně, šmerceři jsme říkali. Oni tam pašovali petrolín a sůl od tama sem.*“ (JK, Veliké Srediště, 2011)

⁵ Termíny *multilokální* a *interlokální* přitom nepoužíváme jako synonymum k pojmu *multi-sited* (*ethnography*). Ten totiž nezdůrazňuje pouze prostorový aspekt výzkumu, ale vyjadřuje nutnost v globalizačním světě sledovat sociální síť, směry toků cirkulace osob a předmětů z perspektivy, že nejsou vázány na jedno místo (centrum, hierarchii). „Plují“ totiž spíše *mezi* místy. *Multi-sited* etnografie se vymezuje vůči klasickému *single-site* výzkumu zdůrazněním skutečnosti, že studujeme-li např. nějakou kulturní/sociální formaci, nepřístupujeme k ní jako k fenoménu produkovanému určitým místem, nýbrž jako k součásti světového systému (Marcus 1995: 99).

„na stopu“ klopotínských Čechů.⁶ Jejich „stopování“ umožňuje studovat je v geograficky i tematicky širším záběru. Lokalitu proto nechceme chápat jako hrnc pevně uzavřený pokličkou, nýbrž jako nádobu otevřenou, propustnou, dovolující pohyb lidí, věcí či myšlenek. Díky tomu studium Klopotínských pro jejich *zanedbatelný* počet nemusíme odmítnout, ale naopak se chceme pokusit o postihnoutí sociálních aspektů této skupiny.

O zapomenuté moravské kolonizaci Banátu

Clopodie je jihobanátská obec, kterou kolonizovali Němci po uzavření Požarevackého míru v roce 1716. Od této doby totiž Osmané nad jeho územím ztratili nadvládu. Následně dochází k významným přesunům obyvatel ze střední Evropy směrem k nově získaným územím Habsburků. Vedle Němců se zde záhy usazuje také maďarské a srbské obyvatelstvo. Kompaktní skupina českých katolíků přichází v polovině 19. století, kdy je českými kolonisty osídlováno rovněž nedaleké Veliké Srediště (dnes v Srbsku) a obec Tirol (něm. Königsgnade, maď. Királyhegye), pojmenovaná podle jižního Tyrolska, odkud byli jeho zakladatelé (Hirn 1920: 5). Počátky českého osídlení se váží ke konci 40. let 19. století, kdy mělo přijít „124 českých familií katolických a tři evangelické“ (Míčan 1931: 60). Dosavadní zmínky datující počátek českého osídlení do roku 1862 (Karas 1937: 54–55; Vašek 1968: 165) je nutno korigovat. Do banátských nížin migranty z domovské Moravy přivedla lacinější půda (Míčan 1931: 61).

Katolické společenství v Clopodii tvořili věřící, jejichž mateřskou řeč představovala čeština, maďarština a němčina a kteří v rámci církevně-správní organizace patřili pod farnost v Jamu Mare. Původ reformovaných Čechů (kteří sem přicházejí následovně) byl údajně ve východních Čechách (Semtěš) a na jižní Moravě (Klobouky u Brna, Nosislav, Opatovice, Novič, Sudice, Heršpice, Borotín, Kašnice, Morkůvky, Nasedlovice; Míčan 1931: 122–123).⁷ Jak je z výčtu patrné, nejvíce jich pocházelo z obcí, které spadaly pod reformovaný sbor v Kloboukách u Brna. Kromě místa původu i některá příjmení (Bláta, Vedra, Adámek) zaznamenaná Míčanem⁸ a také během terénního výzkumu (Pilát, Růžička) naznačují, že počátky reformovaných evangelíků v Clopodii jsou spojeny s migrační vlnou směřující v 50. letech 19. století z jihovýchodní Moravy do Velikého Srediště (srov. Pavlásek 2010a).

⁶ Od roku 2005 jsem terénní výzkumy realizoval ve Svaté Heleně, Peregu Mare, Kruščici, Bele Crkvi a zejména Velikém Središti, jehož krajanská komunita je předmětem mé připravované dizertační práce.

⁷ Podle Jana Schlögla místem původu Moravců bylo okolí Břeclavska. Zápis učitele Jana Schlögla v kronice Svaté Heleny (s. 108). Její kopie je součástí soukromého archivu autora.

⁸ Vladimír Míčan byl brněnský evangelický farář, jenž krajany evangelické konfese v jihovýchodní Evropě navštěvoval a o svých poznatcích referoval v několika publikovaných spisech.

Motivem migrace byla možnost získání kvalitní půdy za několikanásobně nižší cenu než doma, přičemž roli „informátora“, který na Moravě podával o banátském kraji příznivé reference, sehrál farář Lukl z Nosislavi (Míčan 1928: 72; Míčan 1931: 60). Zatímco většina jihomoravských evangelíků (a katolíků) této kolonizační vlny se usídlila ve Velikém Središti, další část, tvořená hlavně katolíky, pokračovala i do Clopodie.⁹ Motiv migrace *za půdou* je zřejmý. Clopodie, stejně jako Srediště, ležela mimo území Banátské vojenské hranice. Obec jako taková proto nepodléhala přímé správě Dvorské válečné rady, ale až do roku 1918 byla součástí jižních Uher, resp. Uherského království. Vojenská správa proto nezasahovala do osídlovacích procesů směřujících do Velikého Srediště, Clopodie či Peregu Mare, ležícího v aradské župě, ani tyto procesy nijak neorganizovala. Podíváme-li se na okolnosti kolonizace těchto obcí, pak v případě Peregu Mare šlo o akceptaci nabídky osídlit panskou půdu (Šípek 1989) a podobně tomu bylo i ve Središti, kde největšími vlastníky úrodných polností byli srbští páni, bratři Lazareviči.¹⁰ Míčan o migraci za půdou explicitně hovoří, když uvádí motiv pozemkové spekulace vystěhovalců, tj. že „*doma si svoje nemovitosti dobře poprodali a za stržené peníze si tuto pětkrát až šestkrát tolik země nakoupili*“ (Míčan 1931: 61).

Clopodia byla po celou druhou polovinu 19. století sídlem církevního administrátora pro okolní reformované sbory. Prvním známým administrátorem, který zastával v jedné osobě místo faráře sboru v Clopodii, Središti a Svaté Heleně, byl nosislavský rodák Václav Mikulášek, který později koordinoval vznik sboru ve Središti i jeho zapojení do církevních struktur reformované církve v Uhrách. V době, kdy byl jako farář vyslán počátkem 50. let 19. století do Clopodie, působil již u reformovaných Maďarů ve Središti farář Lukl. Zatímco Lukl své místo ve Središti po odchodu Maďarů po roce 1849 opustil a vrátil se do Nosislavi, v dalších letech se do Srediště a Clopodie stěhuje početná skupina moravských evangelíků i katolíků.

Tirol jako doplnění trojlístku zapomenuté migrace

Dalším z možných vysvětlení příchodu reformovaných evangelíků českého původu je jejich migrace do nedalekého Tirolu (česky zvaného *Tyroly*), odkud někteří po několika letech měli druhotně migrovat do Clopodie a Srediště (Míčan 1931: 64). Přítomnost kolonistů českého původu v Tirolu je tak patrně spojena s migračním procesem, v důsledku kterého na území dobových jižních Uher vznikají hned tři krajanské komunity – kromě zmíněného a dosud tajemně neznámého Tirolu, který byl sledován pouze německými autory (Hirn 1920; Kaindl 1911), také Clopodie a Srediště. O možném spojení vzniku tří českých kolonií s jednou migrační vlnou

⁹ Jedním z důvodů mohla být pobídka osídlit dosud volné pozemky katastru obce.

¹⁰ Golub Lazarevič se zde usadil v roce 1803 a v roce 1832 odkoupil zdejší pozemky od císařské komory.

vypovídají taktéž údaje z Míčanových dodatků jeho spisu – výpisy z knihy zemřelých a narozených vedených od roku 1847 (Míčan 1931: 121–124), kde uvedl česky znějící jména těch, kteří patřili ke sboru v Clopodii a jeho filiálce v Tirolu.¹¹ Existují rovněž jména, která nalezneme ve Središti i Clopodii, jako např. Samsonovi, Matulovi, Illekovi, Pleškovi, Krupicovi a Nechutovi z Borotína na Boskovicku. Vedle shodných jmen, potvrzujících vzájemnou souvislost osídlování těchto lokalit, je pádným důvodem k proklamaci této teze také fakt, že se shodují rovněž místa původu kolonistů. Stejně jako v případě přistěhovalecké vlny moravských evangelíků do Srediště je i zde regionálně nejvíce zastoupena jihovýchodní Morava.

Další vývoj v Clopodii

Nástupcem Mikoláška v pozici církevního administrátora pro danou oblast se stal v roce 1872 Vincenc Jauza. „*Jauza byl tady farář, to vím od starých, že ten držel jenom česky, on byl Čech, já ho nezažila, ale maminku on křtil.*“ (KZ, Clopodia, 6. 11. 2010) Kromě Jauzy ani osoba Mikoláškova není v současnosti zcela neznámá, když stejná informátorka vzpomíná: „*O Mikoláškovi jsem slyšela, ten byl před Jauzou. Ale byl tu pohřbený.*“ Reformovaný sbor v Clopodii údajně čítal na 180 členů (Míčan 1931: 66) a z jeho popisu se zdá, že se jednalo o sbor tvořený spíše česky hovořícími věřícími. Jiné zdroje, kterými lze jeho popis triangulovat – zprávy podávané faráři Českobratrské církve evangelické (ČCE) mezi světovými válkami, nalezené v pražském Ústředním archivu ČCE –, jsou s jeho svědectvím v otázce významu českého zastoupení v reformovaném sboru v rozporu. Evangelický farář Polák ve svém reportu vystupuje jako znalec Míčanových spisů, jež se mu staly prvotním zdrojem informací, jimiž se vybavil před samotnou návštěvou Clopodie v roce 1934. Při své návštěvě očekával sbor, který by byl složen zejména z česky hovořících členů, opak však byl pravdou. Polák během své návštěvy napočítal pouhé „dva poslední mohykány“ hovořící česky, kteří pod novým duchovním Streleczkým patřili k reformovanému společenství.

Z jiné návštěvy, vykonané dalším českobratrským farářem Novákem, se dozvídáme více o minulosti reformovaného sboru. Původně se jednalo o sbor „česko-německý“, ale v době, kdy Novák do Clopodie přijel, již byl tvořen takřka výhradně Němci – české rodiny „*jsou už hodně poněmčeny*“. Kazatel i pro ně sloužil nedělní mši v češtině, na kterou přišlo dvě stě reformovaných Němců, a když se o českém kazateli dozvěděli čeští katolíci, mělo jich bohoslužbu navštívit přes sto. V roce 1933 pak sbor navštěvoval Antonín Venc a spolu s administrátorem Streleczkým vedli bohoslužbu německy i česky.

¹¹ Sice zde explicitně neuvádí, o jakou knihu mrtvých se jedná, ze seznamu jmen je ovšem zřejmé, že jde o reformované evangelíky.

„Kázalo se u nás [reformovaných] německy a maďarsky, česky ne. Tehdy byli kdysi čeští faráři, pak došel Střelecký a ten uměl jenom maďarsky. Pak se naučil německy, takže na dva jazyky to držel.“ (KZ, Clopodia)

Kulturní paměť a historie rodinných předků

Autoři studující krajanské komunity v jejich lokálním prostředí obvykle počínají svůj výklad zkoumaného problému vysvětlením okolností, „jak a kdy se tam ti Češi dostali“, což bylo také právě demonstrováno. Kromě obdobně koncipovaných *vysvětlujících* přístupů však chceme pokládat otázky, jež souvisejí s recepcí těchto událostí samotnými generačními potomky migrace z časového odstupu. Pouze tak lze nahlédnout pod závoj dosud skrytých významů prožívání minulého dění pro současnou identifikaci aktérů. Interpretace příchodu předků v podobě specifické narativní formace jsou totiž sondou do percepce jejich současné sociální reality. Najdeme v nich hlavně postoj ke kontinuitě existence v „nové“ domovině, jež tvoří pomyslnou existenciální nit legitimizovanou uchovaným historickým vědomím aktérů. Pozici generačních potomků vystěhovalců informátoři vystavují „na odiv“ prostřednictvím rodinných příběhů, které lze číst jako jeden z krucióálních aspektů sociální identity aktéra. Vypovídají tak o tom, kým aktéři jsou nebo chtějí být.

Interpretace příchodu předků do Banátu pro ně představují ukotvení vzdálené minulosti do konkrétních představ „počátku dějin“, jelikož plní funkci referenčního počátečního bodu vzpomínání. Události „před migrací“ existují pouze v tušených výkladech motivací k odchodu („*těžko se jim tam žilo, byla tam germanizace, tak odišli*“). Pokud bychom se pokoušeli podobnou formu vyjádření *kulturní paměti* (Assmann 2001) nalézt mezi klopotínskými Čechy, zjistili bychom, že vzpomínky katolíků na příchod jejich předků netvoří opěrný bod vzpomínkového vyprávění ani jednu z jeho vedlejších linií, na kterou by byl informátory kladen důraz z vypravěčské pozice. Potvrzuje to ostatně již dobová noticka Míčanova, který během své návštěvy „o minulosti Moravanů v Klopodii [...] od těch nejstarších málo slyšel“ (Míčan 1931: 60).

Obecně se dá o naracích vztahujících se k příchodu předků do Clopodie říci, že jde o spíše útržkovité střípky, které se nesoustřeďují na postihnutí osídlovacího procesu jako celku, ale že jsou v naracích zmiňovány příběhy konkrétních jednotlivců. Informátoři samotní několikrát zdůraznili, že jim o počátcích kolonizace jejich rodiče a prarodiče nevyprávěli.¹²

„Nevím, kdy došli z Moravy nebo tam odsud došli do Klopotína, tak jsem slyšela, tak starší říkali. [...] Já jenom tolik vím, že jistě u nich těž těžko žilo, a tady dostali kušček zemi...“

¹² Informátoři MK, JJ a KZ, Clopodia.

„Naši šli do Bihora,¹³ ale došli sem, nebo dostali pozemky, tak tady sadili erteple (brambory), chodili dělat metre do lesa. [...] Maminka se pak vdala na Gerníku, její muž je od tama Vinč, [...] nedostala ničko pomoc.“

„Můj dědoušek Bláta byl z Klobúk, došli z Moravy. U Brna, to vždycky říkali. Tam velká chudoba byla, a oni se nescházeli s bratrem jeho otce, tak všechno nechali. Říkali, že tady je velice dobře, tak dojeli.“

Oproti příběhům o imigraci krajanů tradovaným ve Velikém Središti, Českém Selu, Kruščici a dalších krajaňských obcích v rumunském Banátu se v Clopodii jednotná historická interpretace příchodu vystěhovalců z českých zemí nezachovala. Příběh příchodu předků můžeme chápat jako interpretaci nejstarší historie lokální komunity, počátek dějin komunity, začátek nové existence v „cizině“. Zachycená vzpomínková vyprávění krajanů ve všech shora zmíněných lokalitách jsou svázána pojítkem, jež pokládáme za jedno z možných vysvětlení, proč zde aktéři jasně strukturovaný příběh akcentovali, zatímco v Clopodii nikoli. Za onu spojnicí považujeme existenci (či naopak absenci) textuálního vyjádření tohoto příběhu, zaznamenaného hlavně reprezentanty krajaňských komunit srbského a rumunského Banátu, mezi které patří „banátské kroniky“ Českého Sela, Kruščice, Gerníku, Svaté Heleny a historická dokumentace sboru ve Velikém Središti. Zachycené narace v Rumunsku i Srbsku ukazují na zřejmou obeznámenost aktérů s místními kronikářskými zápisy. Z toho pramení úvahy, do jaké míry textuální reprezentace nejstarších dějin krajaňských komunit podporovalo aktérskou imaginaci, znalosti a tím i vlastní interpretaci. Zatímco v těchto lokálních skupinách je ovlivnění zřejmé a ve velké míře určuje produkci kolektivního historického vědomí i v současnosti, v případě klopotínských Čechů je tomu jinak, v důsledku absence textů odkazujících k historii komunity. Vyprávění o odchodu z českých zemí jsou zde individuálním dědictvím rodinné truhlice vzpomínek.

Absence společné interpretace příchodu předků do Klopotína

Druhá okolnost hodná pozornosti je vyjádřena *obsahem* a *formou* výše uvedených příkladových narací. Lze si všimnout jisté strukturální nesourodosti uvedených výpovědí: každá podává velmi specifický obraz původu migrantů – *individuální* příběh. V případě prvního příkladu bylo pro informátorku nejdůležitější podat svědectví o těžkém životě na Moravě (v opozici vůči možnostem získat půdu), který předky přivedl k rozhodnutí opustit důvěrně známé prostředí jihovýchodní Moravy. Druhá výpověď je důležitá v tom, že ukazuje na spojení osudů místních lidí s migrací Slováků do Bihoru (Štefanko 2004). Ještě zajímavější je zčásti gernický původ informátorky, s jehož typickým projevem máme možnost seznámit se přímo v naraci

¹³ Jde o rumunskou župu, která na západě sousedí s Maďarskem. V tomto regionu se nachází početná slovenská menšina.

s charakteristickým užíváním slova „ní/ýčko“, příznačným pro gernické nářečí. Třetí výpověď explicitně zachycuje konkrétní místo původu. Výchozí lokalitu Klobouky u Brna, vzpomenuť informátorkou, pokládáme za jeden z argumentů tvrzení, že osídlení Clopodie bylo součástí již zmíněné kolonizační vlny směřující rovněž do Velikého Srediště.

Uvedené výpovědi k příchodu předků do Banátu se tedy liší po *obsahové* stránce sdělení. Každá z nich vychází z jednotlivého osobního příběhu, referuje k vlastní rodinné kontinuitě aktéra. Nepostihují klopotínské Čechy jako skupinu, ale vyjadřují po generace předávanou orální rodinnou historii. Význam události příchodu předků proto není spojován s jazykově nebo konfesně vymezeným společenstvím ani s žádnou jinou kolektivně definovanou skupinou, nýbrž s osudem minulosti rodinných příbuzných. Proto v případě Clopodie není uchován jednotný příběh interpretující počátek komunity v novém prostředí – zkušenost hromadného příchodu není aktéry pocíťována jako *významná*.

Nejsou-li dnes interpretace počátků zdejší kolonie součástí kolektivně sdílené paměti, lze se domnívat, že *aspekt vztahu* (Eriksen 2012: 37) k *druhým* byl určován jinými faktory přínašzení, pojímanými aktéry jako objektivní odlišnosti, tedy konfesní příslušností a jejím prostřednictvím také jazykem. Čeští katolíci tvořili vedle Němců a později i Maďarů pouze jednu ze tří jazykových skupin. Vůči nim se tak alespoň zpočátku vymezovali jazykově, než všichni přijali rumunštinu jako jazyk každodenní komunikace.¹⁴ Podle výpovědí informátorů však jejich předci – stejně jako oni sami – hovořili vedle rumunštiny všemi jazyky užívanými v obci (srov. Ciplea 1967; Dobrițoiu-Alexandru 1967). Němčina, maďarština a srbština se tak stávaly paralelním nástrojem komunikace vedle češtiny, která sloužila ke komunikaci pouze s českými *reformovanými*.¹⁵ Ti ovšem stáli mimo konfesní společenství.

Absence společného výkladu příchodu českých vystěhovalců jejich současnými posledními potomky nás přivádí k závěru, že pro počátky českého osídlení Clopodie bylo charakteristické spíše postupné přistěhovalectví v průběhu širšího časového horizontu, než že by kolonie vznikla jednou kompaktní kolonizační vlnou. Tento dílčí závěr umožňuje porozumět tomu, proč vzpomínky informátorů referují pouze k individuálním rodinným historiím. Pro jednotný společný příběh tak není „místo“, jelikož pro jeho vznik neexistovaly „objektivní“ historické podmínky a společné zkušenosti, založené na sdíleném osudu absolvování namáhavé několikátýdenní cesty z domoviny do Banátu, který je v ostatních zmíněných lokalitách chápán vsutku až v duchu symboliky biblického exodu. Kulturní paměť potomků vystěhovalců z českých zemí (zejména z Moravy) je zde reprezentována mozaikou příběhů, které

¹⁴ Dle informátorů k tomu došlo ve 20. letech 20. století.

¹⁵ Jelikož mezi světovými válkami je postupně opouštěna náboženská endogamie, setkáme se zde s případy, kdy si jeden z partnerů/partnerky česky hovořícího muže/ženy češtinu v základní komunikační formě osvojil.

ve své individuální rovině a partikularitě neodkazují k jedné krajanské komunitě, ale k rodovým mikrohistoriím.

Konfesně podmíněná paměť

Historické vědomí bylo kromě možných vlivů textuální produkce ovlivněno ještě dalším důležitým faktorem. Analýza narací reflektujících meziválečné období napovídá, že jejich obsahy jsou oproti předchozím rámovány příslušností aktérů k jednotlivým konfesním společenstvím. Proto není v případě zdejších obyvatel českého původu vhodné hovořit o jedné komunitě/skupině krajanů, nýbrž o dvou konfesních společenstvích s odlišnou sociální organizací. Ústředním aspektem vztahování se jednotlivce ke skupině, z aktérského pohledu pojímané jako odlišné, byla jeho identifikace se sociální organizací určenou v náboženské rovině.

Již jsme zmínili rozpor mezi svědectvími farářů ČCE Míšana a Nováka. Jde vlastně o rozpor, zda v rámci lokality Clopodie lze vůbec hovořit o „skupině“ reformovaných evangelíků. Význam podobného tázání je zdůrazněn výpověďmi informátorů k dané problematice. Zde uvádím několik příkladů, které v pomyslné aréně reprezentují pestrost výkladových linií: „*Co tu jsou Češi, tak jsou katolíci. Nepamatuju, že by byli u reformáři.*“ (JN, Clopodia 2010)

Jakýmsi „středovým“ názorem, který podporuje svědectví Novákovo, je výpověď: „*Češi nejvíc, katolíci byli Češi, málo byli reformáři.*“ (MT, Clopodia 2012)

Vůči těmto svědectvím stojí v opozici výpovědi dvou posledních členů reformované církve, prezentující odlišnou verzi: „*U reformátů byl velký díl Němců. Pak Češi, ale pak jeden díl šel k nazaránům* (sic).“ (KZ, Clopodia 2011) „*Čechů bylo více reformátů než katolíků, napřed jich bylo moc, ale pak to zmizelo. Luteráni tady byli jenom Němci.*“ (PS, Clopodia, 2010)

Jednotlivé výpovědi se ve vztahu k otázce, zda mezi členy reformovaného sboru byli i Češi (resp. česky hovořící evangelíci) a zda v jejich případě šlo ve srovnání s katolickými Čechy o skupinu početnější, značně rozcházejí. Vnímáme-li aktérské výpovědi jako jednotlivé interpretace podoby reality, přiznáváme jim poslední slovo a jako s takovým s nimi pracujeme. Jsou-li jednotlivé interpretace/pravdy různé či navzájem protichůdné, nabízejí se otázky po pochopení „zdrojů“ odlišnosti jednotlivých výpovědí, individuálních pravd. Každá výpověď má svůj nepopíratelný význam, jelikož každá reprezentuje specifický výklad sociální reality. Když se snažíme těmto jednotlivých projevům porozumět, nabízíme dvojí vysvětlení, proč mohly být individuální výklady jednotlivcem interpretovány právě tak, že před námi vyvstává pestrý vějíř historických „pravd“:

- (1) věk jednotlivých informátorů a s tím spojený možný „dosah“ osobních vzpomínek;
- (2) konfesní příslušnost informátorů.

Máme za to, že mezi reformovanými evangelíky skutečně skupina původem z českých zemí byla, ale v průběhu období mezi světovými válkami byla asimilována v rámci početnější německy hovořící většiny, jak o tom mluví svědci dobových událostí, faráři Polák a Novák z ČCE. Dalším vysvětlením, proč „*pak to* [Češi] *zmi-zelo*“ jsou pasáže shora citovaného rozhovoru odkazujícího k faktu, že „*pak jeden dil šel k nazaránům*“. Této náboženské odluky si během své návštěvy přitom všiml též Míčan (1931: 66) a zároveň zdůraznil, že k tomuto proudu inklinovali zejména Němci a „někteří Češi“. V čem tkví význam citované narace? Opět je zde možno nalézt minimálně dva aspekty, k jejichž pozornosti nás vyzvou zejména již známé souvislosti příklonu reformovaných evangelíků k rozličným neo-protestantským směrům, jež koncem 19. a začátkem 20. století získávaly na významu prostřednictvím svého šíření v jihovýchodní Evropě. Zaměříme-li náš pohled do širších souvislostí dění v některých krajanských protestantských společenstvích, zjistíme, že v rámci Srbska a Rumunska pouze evangelíci z Peregu Mare zůstali misieři náboženských probuzenců ne(do)tknutí. Naopak, ve Velikém Središti část členů evangelického sboru přešla po „obrácení“ k baptistům, ve Svaté Heleně část rodin po náboženském „probuzení“ dokonce opustila vesnici a v Bulharsku založila obec Vojvodovo, kde se pak – stejně jako skupina, která zůstala ve Svaté Heleně – dále diferencovala na další denominace probuzeneckého věroučného základu (srov. Pavlásek 2010b; 2011b). Nemusíme ani opouštět studovaný region jihovýchodní Evropy a najdeme stejné příklady zejména u Slováků v Srbsku (v Padině, Kovačici, Kisáci). V souvislosti s úlohou nazarénů dobově velmi rozšířených na území Balkánu (Aleksov 2006) můžeme o poznatku z Clopodie hovořit jako o dalším příkladu vlivu neoprotestantismu na religiozitu krajanů v jihovýchodní Evropě.

Příklon směrem k probuzeneckým duchovním hnutím v Clopodii, stejně jako ve Središti a Svaté Heleně, do značné míry závisel na konkrétních příčinách vyplývajících z dění v náboženských obcích. Ústřední pozici při vzniku rozkolů uvnitř kolektivu věřících pak sehrával příslušný farář, který byl často jeho původcem. Víme tedy, že strukturálně podobné rozkoly uvnitř náboženské obce evangelíků, způsobené zvenčí prostřednictvím misijního působení pestré řádky denominačních skupin, jsou důsledkem silně akcentované religiozity v každodenním životě místních obyvatel, což dokazuje její význam. Ten ještě lépe vynikne v komparaci s dobovými sociálními procesy ve střední a v západní Evropě, v nichž roli ústřední ideologické doktríny sehrával nacionalismus.

Vraťme se nyní zpět k otázce, zda v Clopodii existovali i reformovaní evangelíci českého původu. Zmínili jsme věk informátorů jako jedno z možných vysvětlení, proč někteří z nich jejich existenci popírají. Informátorkou zmíněný odchod některých k nazarénům spolu s „poněmčením“ zbylé části je totiž spojen s obdobím konce 20. let 20. století, tedy s údobím, kdy informátoři ještě nežili nebo byli dětského věku. Dva nejstarší informátoři, narození v roce 1922 a 1925, tedy o 15–20 let

dříve než ostatní,¹⁶ shodou okolností jediní dva nositelé tradice reformované víry, ve svých vzpomínkách vlastně podpořili Míčanovo svědectví. Do popředí se opět dostává aspekt religiozity, resp. příslušnosti k náboženské organizaci jakožto důležitý faktor komemorační aktivity vymezující obsahovou složku vzpomínek – tedy *co* bylo samotnými aktéry vnímáno jako natolik významné, že se paměť na dané události uchovala do současnosti (a naopak *co* upadlo v zapomnění). Příslušnost k určité konfesní skupině (k reformovaným nebo ke katolíkům) tak určovala způsob selekce vzpomínek. Lze ji identifikovat, pouze když nalezneme možné zdroje subjektivizace vzpomínek či okolnosti související se zapomináním. V tomto konkrétním příkladu, sledujícím problém ne/existence reformovaných evangelíků českého původu, je jejich zdrojem okolnost konfesní příslušnosti a věku informátorů.

Konfesně podmíněnou paměť společenství doplňují dochované vzpomínky na údajnou přítomnost několika rodin ze Svaté Heleny, obce, jejíž významnou část tvořili příslušníci několika protestantských konfesí. „*Byly tu dvě, tři rodiny z Heleny, evangelisti, mína si nevzpomenu, Hrůza mezi nimi byl.*“ S touto informací, spojenou se skutečností, že rodina/y občasně docházela/y do reformovaného kostela, nebyli informátoři-katolíci seznámeni, a je zde tedy možné spatřovat konfesně vymezené *pole* kulturní i komunikativní paměti. Pro nás je tato ukázka vzpomínání v procesu každodenní interakce uvnitř lokálního společenství ilustrativním příkladem teze o konstituovaném skupinovém povědomí různých forem, obsahů a významů, utvářených podle konfesních distinkčních linií.

Vyslyšené volání Československa – poválečná reemigrace

Stejně jako v některých jiných krajanských lokalitách (Veliké Srediště, Pereg Mare), také zde existovala část obce, resp. ulice označovaná rezidenty za českou. Dnes bychom ji našli severně od středu obce ve směru ke katolickému kostelu, který byl její součástí. Ostatně i nyní je kostel Klopotínskými považován za „jejich“, protože to byli údajně právě Češi, kteří měli na jeho výstavbě největší podíl. Dnešní ráz vesnice enklávnímu charakteru osídlení neodpovídá. Obec je totiž z významné části již neobydlená („*polovic Klopotína je už prázdné místo*“). Je to do značné míry způsobeno poválečnou reemigrací, která se týkala kromě Čechů také Slováků, Němců a Maďarů. Příčinu stále nižšího počtu obyvatel českého původu najdeme i v dalším poválečném vývoji, určeném masovou migrací do měst, a v další reemigrační vlně v 90. letech 20. století.

¹⁶ Zbylí informátoři, všichni katolické konfese, jsou narozeni v letech 1938–1947.

Statistika vývoje počtu obyvatelstva:¹⁷

	Počet obyvatel	Češi	Rumuni	Maďaři	Němci	Ostatní národnosti
1930	1 916		718	296	466	436
1941	1 937		737	329	470	401
1956	1 466					
1962 ¹⁸		164	749	273	297	
1966	1 386	122	730	210	280	166
1977	1 107	93	678	150	164	115
1992	796	52 ¹⁹	552	125	57	62

Dostupné statistické údaje o vývoji počtu obyvatel v průběhu 20. století vypovídají o jeho postupném poklesu. Mezi lety 1930 a 1992 se počet obyvatel Clopodie snížil o více než polovinu (o 58 %). Nejpomaleji klesal počet Rumunů (o 166 osob, 23 %), znatelněji pak v případě Maďarů (o 171 osob, tj. 58 %). V průběhu dvou reemigračních vln došlo takřka k zániku německého osídlení (pokles o 409 osob, tj. 88 %). Česká národnost byla ve sčítáních obyvatel poprvé zachycena až v roce 1966. Není proto možné zjistit, jak velká část z nich reemigrovala po 2. světové válce. I tak je úbytek krajanů mezi lety 1966 a 1992 zřetelný (o 70 osob, tj. 58 %).

Poválečná reemigrace realizovaná v rámci mezistátních dohod s Rumunskem je dodnes ve vzpomínkách aktérů českého původu velmi často reflektována. Nejvíce zdůrazňují dilema rozhodování, zda v Clopodii zůstat, nebo odejít. Okamžik rozhodování přibližuje následující výpověď.

„Do Česka odešlo hodně jich [Čechů] pak po válce. Přišel jeden šofér, maminka chtěla jet, měla tam 14 bratrů už. A tatínek mluvil se šoférem, který mu říkal: Vy tady máte na zahradě víno a všechno, nechodte tam k těm lidem do baráku, když Němci odešli, oni vyhnatí byli. Tak nechtěli to tu opustit.“ (JJ, Clopodia 2009)

Z narací vyplývá, že odmítnutí odejít do pohraničí Československa souviselo s okolností osídlování míst opuštěných sudetskými Němci. Na ty, kteří z různých důvodů nabídku reemigrovat odmítli, čekala kolektivizace organizovaná rumunským komunistickým režimem. *„Došel režim ten komunizam, jak oni došli, to se všecko, všecko vzali, měli sme zemi, všeho bylo, ale aj duchny nám sebrali.“* (TS, Clopodia, 2010) Soužení vesnického života a kritizovaný postup kolektivizace vedl k tomu, že mnoho lidí odcházelo za prací do městských fabrik, *„aby měli pak na důchod“*. Clopodia se tak stávala *„prázdným místem“*.

¹⁷ Podle Jamu Mare – Nagyzsám A Dicționarul-ból hiányzó Nagyzsám (Jamu Mare) és Lacunás (Lățunaș) adatai nélkül. Népszámlálási adatok 1850–1992 között, Összeállította Varga E. Árpád, Bevezető.

¹⁸ Ciplea 1967: 283.

¹⁹ V Jamu Mare ještě v roce 1992 žilo také na 50 Čechů.

Sociální praxe endogamie

Dnešní česky hovořící obyvatelé Clopodie jsou krom jednoho páru příkladem národnostně smíšených manželství. Nepočetnost „českých“ manželství napovídá, že národnostní hledisko nebude mezi hledaným principem, který vymezoval endogamní skupinu. Z osmi v obci zaznamenaných sňatků reprezentujících nejstarší generaci, kdy se alespoň jeden z manželů pokládá za Čecha, jich pět bylo uzavřeno s jednotlivcem německé národnosti, po jednom slovenské a rumunské národnosti a jeden pár byl tvořen Čechy. Kromě jednoho šlo o manželství uzavřená mezi katolíky. Rozpoznaný trend konfesních sňatků dokládají rovněž informátoři konfese katolické („*všichni jsme byli katolické víry, aj Němci nebo Maďaři s náma, nikdo nám nebránil si brat druhého, když byl z našich*“), i reformované („*nebrali se mezi sebou katolíci a reformovaní. Oni říkali katolíci: Helvítku ne! Helvítku nesmíš*“).

Vedle motivu náboženského však do rozhodovacího procesu vstoupil ještě jiný zřetel. Oním důsledně akcentovaným rodinným apelem byl aspekt požadavku určitého sociálního postavení („*s tou nemožeš, ta je chudobná*“), který doplňoval již uvedenou religiózní diferenciaci. Sociální hranice vytyčované rodiči uvedla stejná informátorka jako v předešlém případě: „*Ale nejvíce se bránilo, když byla holka chudobná, tak tu pak nechtěli Češi do rodiny. To když jsme chodili tancovat, jako mládež, tak už rodiče volali na kluky: s tou netanči, s tou ne, ta je chudobná. Tak jsme byli vychovaní, že nesmíš odpovědět, úcta tak byla k rodičům.*“ Přísná sociální kontrola svoji legitimitu odvozovala od rodinné výchovy náležející pra/rodičům v návaznosti na generačně přijímané „tradiční“ výchovné praktiky, které se stavěly vůči sociální a religiózní odlišnosti. Šlo jim o to, aby byla uchována kontinuita s rodinnou náboženskou „čistotou“, a zároveň se mělo předejít tříštění rodinného majetku prostřednictvím uzavírání sňatků se sociálně slabšími.

Otázka jazyka jako komunikačního prostředku v obci

Analýza jazykové situace dokazuje, že národnost nebyla hlavním aspektem vztahu mezi skupinami v obci. V průběhu rozhovorů informátoři často překračovali hranice mateřského jazyka plynulým přechodem do rumunštiny. Všichni ovládali jazyky ostatních národnostních skupin. V některých případech manželé, jejichž mateřskou řečí byla němčina, ovládali také češtinu. Jazykovědkyně a slavistka Teodora Dobrițoiu-Alexandru ve své komparativní studii jazykových systémů v jednotlivých českých koloniích (1967) závěry zúčastněného pozorování potvrzuje, i přes velký časový odstup od dnešní situace. Multilingvismus se podle ní oproti jiným krajanským obcím vyskytoval pouze v Clopodii. Zde byla běžná znalost jazyka sousedů rumunského, maďarského, německého a dokonce srbského původu (Dobrițoiu-Alexandru 1967: 375). Jazyk tedy v Clopodii nepředstavoval důležitý rozlišovací

skupinový znak ve smyslu etnické skupinové distinkce, která prostřednictvím jeho užívání v rámci interakce na vesnici nebyla zdůrazňována. Význam jazyka jako faktoru skupinového vymezení se zřetelněji projevoval v linii odkazů k zemskému původu.

„My jsme Moravci“

Označování místních česky hovořících obyvatel termínem Češi se stává problematickým v momentu, když se dotkneme principu identifikace se zemí původu. Zemské historické vědomí odkazuje k původu na jihovýchodní Moravě a je z aktérské perspektivy sebenazírání velmi silně akcentováno: „Z Moravy došli, nebo nám neříkají Češi, ale Moravci. My nejsme Češi, ale Moravci.“ (VN, Clopodia 2009)

Moravský původ ostatně i v současnosti prozrazuje výrazné nářečí moravské češtiny. Pro ilustraci uvádím některé výrazy, které i dnes odpovídají rázu moravské češtiny: *deň, lebo, naroděná, može byt', susedka, týdeň, chodili na velkú noc, dědina*. Základ jejich jazyka tvoří dialekty středomoravské (dobré člověk, zétra) s příměsí nářečí moravsko-slováckých (včil, děvčicka, nemožu). O jazyk krajanů z Banátu se zajímali rumunští slavisti (Dobrițoiu-Alexandru 1967; Ciplea 1967), ale i čeští bohemisté (Vašek 1968). Obě spolupracující strany spojoval zájem o binární interference mezi Čechy a dalšími jednotlivými jazykově-etnickými skupinami a o tzv. *banatismy* – jazykové výpůjčky z rumunštiny a jejího banátského nářečí, ale i z jiných jazyků, kterými se v Banátu hovoří (Utěšený 1962: 201).²¹

Během zúčastněného pozorování bylo zejména u sloves možné zaznamenat tvary vycházející z dobového ovlivnění němčinou shodné s užíváním například ve Velikém Središti (*fotografírovat, respektýrovat, diktýrovat, planýrovat*). Slovesa z neslovan-ských základů tvořená sufixem *-iz/írovat* ukazují na německý slovtvorný model. Nelze ovšem vypožorovat, zda k tomuto přejímání docházelo až v Banátu, nebo bylo součástí jazyka moravské češtiny už v době migrace do Banátu. Asi nejviditelnějším výrazovým specifikem odkazujícím k nářečí Slovácka bylo vyslovování změkčených souhlásek na konci sloves v infinitivu: *orat', museť, volat'*. O tom, že jazyk Klopotínských byl ovlivněn hned několika interferencemi, svědčí přejímání některých slov i z maďarštiny, což je v širší perspektivě studia banátských Čechů spíše nezvyklé. Například se takřka nepoužívá českých výrazů *strýc* nebo *teta*, jež jsou nahrazeny maďarskými obdobami *báči* (strýc) a *neni* (teta).

²⁰ Tj. velikonoční svátky.

²¹ Teodora Dobrițoiu-Alexandru lexikální materiál sbírala v letech 1962–1964 v rámci spolupráce s výzkumníky z ČSAV, stejně jako jazykovědec Antonín Vašek (Vašek 1968). Ten ve své práci podal zevrubnější jazykovou analýzu moravského osídlení v Rumunsku.

Udržované vědomí zemského původu se projevuje s kolektivní identifikací se skupinovým autonymem *Moravci*. Jako *Moravci* se místní označují,²² aby kromě vědomí zemského původu deklarovali také užívání s ním spojeného specifického jazyka. Moravanství tak bylo nazíráno jako odlišná identifikační varianta od vědomí českého (zemského) původu. Dokladem odlišnosti vůči (zemskému) češtví byl právě jazyk, chápaný ve srovnání se spisovnou češtinou jako *jiný* („my nemluvíme správně česky“). Recepce jinakosti jazyka ve smyslu uvědomování si rozdílů mezi češtinou a moravskou češtinou je znatelná též v případech vzpomínek krajana Tomeše Hrůzy z bulharského Vojvodova, jehož matka pocházela z rodu Žabsk(ov)ých, kteří se usadili ve Velikém Središti. „[A] *roděnila namoravě u horňiho klobouka*.²³ *Onabila morafka no dobře se na učila česki tak že žadni nemoh říci že nejňi češka*“ (Jakoubek 2010: 176). Jak vidíme, moravská podoba češtiny byla chápána jako natolik odlišná od spisovné češtiny, že musela být překonána výukou, aby pak její uživatel byl považován za Čecha/Češku. Jazyková podobnost komunikačního jazyka Klopotinských a Središťanů je dalším podpůrným argumentem pro tezi společného moravského původu, resp. vzniku obou komunit v rámci jednoho vystěhovaleckého procesu.

Slavnost hodů

Abychom užitou multilokální perspektivou přidali další argument na konto teze společné migrace moravských kolonistů do sledovaných lokalit, přistoupíme k události kalendářního cyklu, jež byla informátory velmi často reflektována, a sice k připomínce hodových slavností. Užití termínu *hody*, které odkazuje k památce posvěcení kostela, je zde stejně jako v „sesterském“ Velikém Središti preferováno před termínem *posvícení*, užívaným v ostatních krajanských vesnicích Srbska a Rumunska. Jde o výraz vycházející ze specifického prostředí jihomoravského regionu jakožto místa původu předků – současně klopotinských katolíků i središťských reformovaných. Stejně jako v případě Srediště se hody „držely“ třetí říjnovou nedělí a představovaly tak kontinuitu s tradicí hodů *císařských*. Hody znamenaly přihlášení se k odkazu kulturního dědictví českých zemí. Německé variantě posvěcení se zde dodnes neřekne jinak než *kirvaj* (z něm. kirchweih) a jde o jednu z nejvýznamnějších svátečních událostí kalendářního/církevního cyklu dunajských Švábů ve sledovaném regionu, přičemž toto pojmenování přijalo též pravoslavné obyvatelstvo.

²² A také zvenčí tak byli označováni, čili pojmenování *Moravci* je paralelně možné chápat i jako exonymum.

²³ Tj. *Ober Klobouk*, německý výraz pro Klobouky u Brna.

Dichotomie *tady dole* x *tam nahoře*

Odlíšnost vlastního jazyka představovala objektivní doklad moravského zemského původu, když se užívaná jazyková podoba stala markerem zakládajícím legitimitu vymezování se zdejších krajanů i vůči Čechům z horských banátských oblastí. „*To jsou jiní Češi tady, než co jsou na Gerníku.*“ (JJ, Clopodia) Za ony „jiné Čechy“ pokládala informátorka místní Moravce pro vyzorované specifické odlišnosti v jazyce a historickém kontextu příchodu do Banátu. Onu jinakost lze v symbolické rovině spatřovat také ve zdůrazňování vymezení Čechů zdejších, tedy těch *tady dole*, vůči krajanům žijícím *tam v kopcích*. Horizontální binární opozice elementů *tady* a *tam* je interpretována v poloze protipólů vertikálních (dole – nahoře), nebo (život) v nížině („tuty roviny“) x život v horách („kopcích“). Ten je v každodenním jednání aktérů ztělesňován v interpretacích vztahujících se zejména k pracovním podmínkám zemědělské činnosti: zdůrazňují se útrapy a obtížnost obdělávat půdu v podmínkách „těch nahoře“ ve srovnání s nížinnou krajinou, jejíž součástí je i Clopodie. Stejně proklamace zaznívají v opačném gardu i z úst obyvatel českých vesnic Almáše a Semenice, kteří nížinnou polohu s kvalitnější půdou považují za mnohem výhodnější. Vztah Klopotínských a českých katolíků *tam v kopcích* (ve Svaté Heleně, Gerníku, Rovensku, Bígru, Eibentalu) však není určován pouze touto distinkční dichotomií. Obrátíme-li naši pozornost k fenoménu vzájemného kontaktu českých katolíků v Banátu, nalezneme další zajímavou okolnost jejich současné existence.

Klopotínští katolíci jako součást katolické diaspory banátských Čechů

Kromě akcentace odlišnosti regionálního původu a jazyka se do recepce krajanů *tam v kopcích* dostalo do popředí vědomí sdílené konfese a statusu menšiny žijící v Rumunsku. Po výkladu o faktorech odlišnosti a jinakosti věnujme proto nyní pozornost vědomí sounáležitosti a sdílení krajanské (menšinové) skupinové identity.

Interlokálním kontaktům, sňatkovým výměnám a vzájemnému povědomí vlastní existence, udržovaným mezi krajanskými komunitami, se badatelé nevěnují. Výzkumy bývají zaměřeny povětšinou pouze na jednu lokalitu, ve které je komunita nahlížena optikou uzavřeného lokálního společenství, aniž by byly zkoumány interlokální vazby. Uplatněním „monolokálního“ přístupu hrozí nebezpečí podlehnouti představě, že zkoumaná skupina žije v uzavřeném světě, vakuu *lokálnosti*, jež nám proto nedovoluje porozumět komplexnosti myšlenkového světa pozorované výše sociálních praktik sledovaných skupin osob. Svět Klopotínských totiž zahrnoval také blízké okolí: se svými produkty z polností jezdili na trh do Velkého Žámu (Jamu Mare), k obdělávání svých polí s povozy zajížděli až k blízkosti osady Ferendia, kde navazovali sociální vazby podobné těm utvářeným v rámci vesnice. K dalším průnikům světa „vně“ vesnici patří např. příjezdy faráře z Velkého Žámu, Semlacu,

Gataie nebo Skulje, návštěvy bohoslužeb v okolních kostelích; místy setkání byly rovněž trhy a jarmarky. Bela Crkva byla pro krajany z nejbližšího okolí, stejně jako pro krajany z *kopců*, místem služby mladých dívek. Uvedená místa a kontext návštěv těchto míst představoval příležitost seznamování se s obyvateli jiných obcí a měst, získávání nových informací, týkajících se také spíše okolního světa a událostí nesených proudem času. Hranice lokálnosti a prožívání místní každodennosti tak byla během těchto kroků „vně“ mikrokosmos obce překračována směrem k souběžnému otevírání se světům jiným.

Zaměříme-li se na kontakty s dalšími banátskými krajany, musíme zdůraznit zejména jednu okolnost, jež mohla vést k zakoušení pocitu širšího lokálního společenství českých katolíků v Banátu. Tím je setkávání při pouti do Ciclovy Montany (česky Čiklava) poblíž Oravice v Rumunsku. Návštěva poutního místa Panny Marie Čiklavské během svátku Nanebevzetí Panny Marie se netýkala pouze českých katolíků z horských vesnic, ale rovněž krajanů z Vršce, Srediště nebo Klopotínských. O českých katolících z kopců Almáše a Semenice tedy zdejší česky hovořící katolíci nejen věděli, ale jednou ročně se s nimi potkávali během poutě v Čiklavě.

„*Sedli jsme si tam do stínu po mši a zpívali jsme všichni spolem v lavicách nebo venku. Potom jsme si vyprávěli. [V]ěděli jsme, že oni tam žijou chudobně tam na těch kopcách, těžce tam pracovali a ještě dneska tam jen s koňma na pole v těch vrchách orajú. My tady dole neměli to tak ... ale katolíci sme byli všichni, v tom sme byli zajedno. [N]aši i jejich předkové došli sem, když slyšeli, jak se tu žije. Už nás ale v Klopotíně, i tam, ubývá.“ (BM, Clopodia, 2009)*

V naraci zvýrazněné slovo *nás* odkazuje k identifikaci s širší lokální skupinou katolíků českého původu v Rumunsku. Zvýrazněné *tam* ukazuje na prostorovou distanci, která byla pocitem sounáležitosti překonána. Mostem spojujícím jednotlivé katolíky pocházející z různých lokalit byla čeština, která nezřídka odpovídala lokální disperzi jeho uživatelů. Význam čiklavské poutě tkvěl v ožívování mateřského jazyka prostřednictvím komunikace s jeho jinými nářečními variantami, stejně jako v případě zpěvu náboženských písní, čtení a odřikávání modliteb v českém jazyce během poutní cesty. Setkání s děkanem Maškem,²⁴ který zde často vede bohoslužby v češtině, taktéž přispívá k prožívání sdílené menšinové kultury. Prostřednictvím společných setkávání během poutí vznikalo vzájemné povědomí o osudech lokálních krajanských komunit, jež rámovaly utváření diasporického krajanského povědomí banátských katolíků. Jak vyplývá z důrazů obsažených ve výpovědích samotných informátorů, základním předpokladem jeho konstituce byl sdílený aspekt konfesní, jazykové a statusové (příslušnost k menšině) *podobnosti*, který byl jednoznačně aktéry identifikován.

²⁴ Jde o nejvýznamnější postavu krajanů v rumunském Banátu posledních několika desetiletí. V současnosti působí v Eibentále.

Máme za to, že povědomí o „nadlokálně“ sdíleném osudu potomků banátských vystěhovalců, kteří byli propojeni interlokálními kontakty, je možné interpretovat v duchu Andersonových *imagined communities* (Anderson 1991). Skutečnost pravidelných setkávání se českých katolíků z Clopodie s krajany z dalších banátských vesnic může posloužit jako argument existence diasporického povědomí krajanů, banátských katolíků českého původu. Musíme přitom zdůraznit roli sdílené konfesní příslušnosti, která aktéry pocíťovanou podobnost²⁵ pasovala do pozice rozlišovacího znaku, navázaného na specifickou událost kalendářního cyklu náboženského života.

Tato skutečnost zvláště vynikne, když sledujeme výpovědi posledních dvou příslušníků reformované církve v Clopodii, kteří o dalších katolických krajanských lokalitách nevěděli. Tuto neobeznámenost lze interpretovat dvěma způsoby a oba podporují výše navrhovanou argumentaci. V první rovině výkladu se do popředí dostává faktor pozice skupinového „outsiderství“ informátorů, přihlídneme-li k tomu, že se dodnes hlásí k reformované tradici víry a během života je s česky hovořícími katolíky spojovala pouze stejná mateřská řeč. Tvoří-li však něco jejich „paměť“, ať již ve smyslu paměti kulturní či komunikativní (Assmann 2001), pak jsou to vzpomínky sledující linii osudu reformovaného sboru, v nichž je katolické společenství připomínáno pouze okrajově. Lze říci, že povaha narácí týkajících se katolíků odpovídá pozice outsidera, kterému jsou vnitřní život a pohnutky jednání katolického společenství skryty. Přestože tito informátoři vědí, že ciklavská setkání katolíků probíhala, významotvorné okolnosti jim byly „utajeny“ – ne ve smyslu snahy účastníků „něco tajit“, ale poněvadž hlavní význam události neznali, protože po něm nikdy nepátrali, nebyl pro ně důležitý, *významný*.

Kontakty se „sesterskou“ kolonií Velikým Središtěm

Kontaktním místem *par excellence* bylo Veliké Srediště. Přestože od roku 1919 Srediště leželo v jiném státě (v Království Srbů, Chorvatů a Slovinců, od jehož hranic Klopotínské dělila pouze hodina chůze), informátoři v obou lokalitách vzpomínají na čilé styky mezi oběma vesnicemi. Rodiče některých Središťanů totiž pocházejí právě z Clopodie. Do Srediště se přestěhoval například otec središťského informátora Vinciho Bláty. Rodinné vazby také v dalších letech udržovali vzájemnými návštěvami rodinných příbuzných a katolického kostela, protože otec pocházel z katolické rodiny. „*Maminka ta byla odsud, tak tatínek pak přešel tady. V Klopotíně bylo taky dost Čechů, voni tam měli aj kostel, taky jsem tam chodil.*“ Jeho slova potvrzují také Klopotínští: „*Ze Središta hodně docházeli tu, mockrát v neděli, když koštel byl. Jak jsem byla malá, každou nedělu až tři voze došly ze Središta do reformovaného kostela. Fialovi, Adámkovi, ti chodili hodně k nám v neděli do kostela.*“

²⁵ „*Nebylo rozdílu mezi lidma co tam byli [na pouti v Čiklavě]. Uměli jsme stejné písně z kancionála, a kdo neuměl, naučili ho to další.*“ AT, Clopodia, 2009, kurziva M. P.

(KZ, Clopodia) O cestách Središťanů do Clopodie referuje rovněž jedna z informátorů, jejíž strýc patřil mezi nejbohatší lidi ve Središti.²⁶ Její matka spolu s ním a otcem chodili do Klopotína přes hranice dvakrát týdně „v úterý a v pátek za čas Jugoslávie, té staré, když byl král. Chodila jsem s tatínkem vozit z Rumunska aj tuřín, aj pšenicu, aj dřevo, co všechno jsme nevozili, protože jejich peníze byli slabší.“²⁷

Ke kontaktům a návštěvám docházelo i v opačném směru, kdy Klopotínští navštěvovali Srediště. Příklad těchto návštěv reprezentuje následující výpověď: „Vím, že do Središťa chodili na pút', aj jsme měli rodinu tam. [N]a Povýšení svatého Kříže šli jsme tam, v 14. septembře.“ Procesí k uctění svátku Povýšení svatého Kříže bylo každoročním vyjádřením religiozní praxe, ale též příležitostí navštívit známé nebo příbuzné z nedaleké vesnice, udržovanou zejména v době před rozdělením Banátu. Do popředí se tak opět dostává význam religiozity jako důležitý faktor působící také na udržování interlokálních kontaktů.

Vzájemnou „spřízněnost“ osudů obou českých kolonií ilustruje píseň *Vršická*²⁸ *kasárna*, zaznamenaná během výzkumu v Clopodii a odkazující ke kasárnám, kde podle některých výkladů minulosti měli být umístěni mladí vojáci z českých zemí, kteří po svém návratu z vojenské služby svým vyprávěním o zdejších kraji motivovali obyvatele k odchodu za příznivějšími podmínkami k hospodaření (srov. Pavlásek 2010a: 10).

*Klopotínští chlapci, proč se neženíte?
Cedulínka přišla, na vojnu musíte.*

*Cedulínka přišla od vršických pánů,
[...]*

*Vršická kasárna na vysokém kopci,
tam se procházejí klopotínští chlapci,*

*Klopotínští chlapci šavlenky pucují,
aby se blýštěly, až pomaširují. (MK, Clopodia)*

Ve výčtu udržovaných kontaktů klopotínských Čechů chybí ještě vazby na reemigranty a jejich potomky. S těmi místní stále spojuje kontakt fyzický (časté návštěvy příbuzných či přátel z České republiky) i vazby udržované formou osobní korespondence, které napomáhají konstituovat představy o domovině. Ty však již spíše než k domovině jako zemi původu odkazují k novým aspektům vztahu k ní, určeným zejména představou státu, který po 2. světové válce v rámci reemigrace přijal do „své náruče“ jejich rodinné příslušníky či blízké přátele.

²⁶ „Byli kováři. Tenkrát se kulo, byli koně, potřebovali pluhu a všelico.“ RZ, Srediště 2009.

²⁷ Podobný příklad uvádí KZ z Clopodie: „Můj strejček tam se oženil, tetička byla od tamtud, tak se to spojilo.“

²⁸ Vršíc/Veršice je nativním pojmenováním nedaleké obce Vršac.

Závěrem

Česká kolonie v Clopodii představuje více nepopsaný list než uzavřenou kapitulu bádání. O základní kontury vykreslení klopotínských Čechů jsme se z perspektivy multilokální etnografie nyní pokusili. Historie zdejšího krajanského osídlení má svůj počátek v migraci v polovině 19. století, kdy sem přicházeli vystěhovalci převážně z jihovýchodní Moravy. Clopodie se stejně jako Veliké Srediště a patrně též obec Tirol stala místem, s nímž migranti spojili svůj další osud. K regionu Moravy dodnes odkazuje dochované historické vědomí, podporované specifickým moravským nářečím. Nepočtená skupina osob českého (resp. moravského) původu v Clopodii stále existuje, aniž by o ni badatelé jevíli zájem. Jako lokalita výzkumu zcela „ne(do)-tknutá“ představuje navýsost zajímavý „terén“ podobný tomu, do kterého vstupovali etnografové v dobách, kdy se obor teprve konstituoval. Češi v Clopodii přitom vytvořili jednu etnicko-jazykově vymezenou skupinu, nýbrž dvě a později dokonce tři²⁹ sociální organizace, založené na principu konfesní/náboženské diferenciacce. Nacionalita tedy v případě klopotínských Čechů nepředstavovala ve vymezování krajanství ústřední distinkční princip. Ten tvořila identifikace s náboženskou skupinou reformovaných věřících a katolíků. Reformovaný sbor v minulosti utvářel zastřešující nadnárodní identifikační rámec, v němž většinově zastoupené věřící hovořící německy doplňovala část věřících pocházející z českých zemí. Protože v rámci sboru tvořili krajané menšinu, časem došlo k jejich asimilaci. Oproti tomu v rámci vícejazyčného katolického společenství tvořili klopotínští Češi (vedle Maďarů) většinu. Díky této skutečnosti lze několik posledních osob českého původu v Clopodii nalézt i v současnosti.

Březen 2013

²⁹ V Clopodii se část českých vystěhovalců počátkem 20. století připojila k baptistům a k nazaréům.

Literatura:

- Aleksov, Bojan: 2006 – *Religious Dissent between the Modern and the National- Nazarenes in Hungary and Serbia 1850–1914*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Anderson, Benedict: 1991 – *Imagined Communities*. London – New York: Verso (New Left Books).
- Assmann, Jan: 2001 – *Kultura a paměť. Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*. Praha: Prostor.
- Barša, Pavel: 2009 – *Dialog teorií. Úvod. Pět dilemat společenských věd*. Praha: SLON.
- Budilová, Lenka J.: 2011 – Pro víru nebo za půdou? Několik poznámek k migračním motivacím bulharských Čechů. In: Budilová, L. J. – Fatková, G. – Hanus, L. – Jakoubek, M. – Pavlásek, M.: *Balkán a migrace. Na křižovatce antropologických perspektiv*. Praha: AntropoWeb: 17–35.
- Ciplea, Gheorghe: 1967 – Unele caracteristici ale graiului moravo-slovac din Clopodia (Banal). *Romanoslavica (Lingvistica)* 14: 283–292.
- Dilthey, Wilhelm: 1901 – *Uvedení do vědy duchové*. Praha: Rozhledy a Všehrad.
- Dobrițoiu-Alexandru, Teodora: 1967 – Banatismy v nářečích českých osad Svatá Helena, Gerník, Rovensko, Biger, Sumice a Clopodie. In: *Slavia*, 36. Praha: Euroslavica: 374–382.
- Eriksen, Thomas Hylland: 2012 – *Etnicita a nacionalismus. Antropologické perspektivy*. Praha: SLON.
- Hirn, Ferdinand: 1920 – Der *Tiroler* Kolonie Königsgnade im Banat, text zpřístupněn zde: <http://www.landesmuseum.at/datenbanken/digilit/?litnr=32202>
- Jakoubek, Marek: 2010 – Kniha pamětní Tomše Hrůzy, žitele Vojvodofského. *Lidé města* 12, 1: 147–178.
- Kaindl, Raimund Friedrich: 1911 – *Geschichte der Deutschen in den Karpathenländern, 3 Bd. Geschichte der Deutschen in Galizien, Ungarn, der Bukowina und Rumänien set etwa 1770 bis zur Gegenwart*. Gotha.
- Karas, František: 1937 – *Československá větve zapomenutá nebem i zemi*. Praha: Spolek Komenský (vlastním nákladem).
- Kokaisl, Petr: 2009 – *Krajané: Po stopách Čechů ve východní Evropě*. Za hranice – Společnost pro rozvojovou spolupráci při PEF ČZU v Praze, o. s.
- Marcus, George: 1995 – Ethnography in/of the World System: the Emergence of Multi-sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology* 24: 95–117.
- Míčan, Vladimír: 1928 – *Za půdou. Evangelizační návštěva českých osad*. Brno: Knihnice biblické jednoty.
- Míčan, Vladimír: 1931 – *Za chlebem vezdejším*. Brno: Knihnice biblické jednoty.
- Nešpor, Zdeněk R.: 1999 – Banátští Češi jako potomci tolerančních sektářů. *Religio, Revue pro religionistiku* 7: 129–143.
- Pavlásek, Michal: 2010a – Česká menšina v jihobanátské obci Veliké Srediště. Její počátky a etnické procesy. *Národopisná revue* 20: 3–17.
- Pavlásek, Michal: 2010b – Případ Svatá Helena. (Re)interpretace náboženských dějin české obce v Rumunsku. *Český lid* 97: 363–382.
- Pavlásek, Michal: 2011a – Obec Svatá Helena jako vinice Boží misiemi oplocená. Krůčky k přehodnocení chápání české (e)migrace na Balkáně. In: *Balkán a migrace. Na křižovatce antropologických perspektiv*. Praha: AntropoWeb: 111–145.
- Pavlásek, Michal: 2011b – Hledání vojvodovské pravdy ve světle probuzeneckých hnutí. *Lidé města* 13, 1: 27–49.
- Salzmann, Zdeněk: 2004 – Bibliografie prací o rumunských Čechích a Slovácích. *Češi v cizině* 12: 144–176.

Štefanko, Ondrej: 2004 – *O Slovákoch v Rumunsku*. Nadlak.

Utěšený, Slavomír: 1962 – O jazyce českých osad na jihu rumunského Banátu. *Český lid* 49: 201–209.

Vašek, Antonín: 1968 – K vzájemným vztahům slovanských a neslovanských jazyků v rumunském Banátě. In: Havránek, Bohuslav (ed.): *Československé přednášky pro 6. mezinárodní sjezd slavistů v Praze*. Praha: Academia: 165–169.

Winch, Peter: 2004 – *Idea sociální vědy a její vztah k filozofii*. Brno: CDK.

Contact: Mgr. Michal Pavlásek, Etnologický ústav AV ČR, v. v. i., Veveří 97, 602 00 Brno, e-mail: m.pavlasek@gmail.com.



Ulice v Clopodii s kostelem reformované církve v pozadí.

Foto: Michal Pavlásek, 2009.



Příjezdová cesta do Clopodie. Foto: Michal Pavlásek, 2009.



*Jedna z informátorek z Clopodie s katolickou literaturou zasílanou z ČSR.
Foto: Michal Pavlásek, 2010.*