

# Plovoucí proluka mezi kulturní a komunikativní pamětí jedné krajanské komunity

## The Floating Gap Between Cultural And Communicative Memory of a Czech Compatriot Community

Mgr. MICHAL PAVLÁSEK, Ph.D.

Etnologický ústav AV ČR  
Na Florenci 3, 110 00 Praha 1; e-mail: pavlasek@eu.cas.cz

### ABSTRAKT:

V této studii se zaměřuji na historické povědomí a kolektivní paměť krajanské komunity reformovaných evangelíků v obci Veliké Srediště. Skrze narativistickou perspektivu rozebírám obsahy kulturní a komunitní paměti této skupiny s důrazem na moment migrace, tj. příchod do nového multiethnického prostoru. Prostřednictvím Vansinovy kategorie floating gap se pak chci pokusit problematiku řešit zaměřením na generační transmissi paměti, abych tak poukázal na to, jak je toto sdílené a předávané historické vědomí určující pro konstrukci vlastní sebeidentifikace členů příslušné lokální skupiny v multiethnickém prostředí Banátu, kde členové této krajanské komunity tvoří jednu z mnoha v regionu zastoupených etnických či náboženských menšin.

### ÚVOD<sup>1</sup>

Problematika etnických či identitotvorných procesů je multidimenzionální problém, který se tudíž dostal do zorného pole mnoha sociálních, ale i historických disciplín. Jedním z postupů, který propojuje sociální s historickým, je metoda *oral history*, která se stává užitečným metodickým nástrojem porozumění procesů souvisejících s fenomény jako je migrace, konstrukce a transformace kolektivních identit, kulturní adaptace či forem koexistence sociálních skupin.

Těchto fenoménů se bude týkat i následující text, který je spojí se zkoumáním historického vědomí a ústředních uzlových bodů kolektivní paměti konkrétní sociální skupiny – krajanské (evangelické) komunity v obci Veliké Srediště v srbském Banátu původem z jižní a jihovýchodní Moravy. Danou narativistickou perspektivu bych rád rozvinul směrem k problematice generační transmise paměti sledované skupiny, abych tak osvětlil, jak je sdílené historické vědomí důležité pro konstrukci „skupinovitosti“ v etnický či konfesně velmi pestrém prostředí.

### HISTORICKÉ VĚDOMÍ A VZPOMÍNKOVÉ NARATIVY

Během výzkumů ve Velikém Središti jsem kromě etnografického zúčastněného pozorování získával informace v podobě výpovědí a vzpomínek dotazovaných osob. Poptávka a tázání se po historickém vědomí je odpově-

### ABSTRACT:

This study concentrates on historical consciousness and collective memory of a compatriot community of reformed evangelists in Veliké Sediště. Narrativist perspective is used to analyze the contents of cultural and community memory of the group with special emphasis put upon migration, i.e. their arrival to the new multiethnic space. Through the application of Vansin's category of floating gap the study seeks to solve the problem by focusing on the generational transmission of memory to show the way how this shared and transmitted historical consciousness determines the construction of self-identification of the local group members in the multiethnic Banat where they represent one of the many ethnic and religious minorities.

dí na vzrůstající potřebu hledání identity ve věku společnosti pozdní doby (Petrušek 2006). Kontinuita historického vědomí a generační transmise narativů je nezbytným předpokladem jeho uchování a reprodukce, přičemž na něj můžeme nahlížet jako na soubor znalostí a představ o minulosti (Šubrt 2010: 7). Narativy můžeme pojímat jako zprávu podanou o „událostech v čase“ z čehož vyplývá, že událost a čas(ovost) jsou jejich ústředními složkami (Bruner 1991; Hamar 2000: 48). Vzpomínky se opírají o paměť a paměť se zřetězuje do vyprávění, v kterém zachovává to, co nejlépe odpovídá možnostem orálního projevu – preferován je příběh (událost) před popisem (Vašíček – Mayer 2008: 158).

K studiu myšlení, interpretaci minulosti, nebo determinantů individuální paměti, pak slouží zachycené biografie nebo vzpomínková vyprávění. Předpokladem práce s tímto pramenným materiálem je pochopení některých charakteristik paměti aktérů, zejména pokud víme, že paměť je vždy selektivní, tudíž je subjektivním hodnocením prožitého. To ovšem pro sociální vědy již dávno není problémem, ba naopak. Předmětem zájmu *pamětových studií* jsou právě možné zdroje subjektivizace paměti. Vyprávěná identita aktéra odráží osobní existenciální dráhu, pro současnou epistemologii sociálních věd proto pojímanou jako zkušenost *pravdivou* (reálnou), protože je za *pravdivou* z aktérské perspektivy považována.

### KLÍČOVÁ SLOVA:

kolektivní paměť, plovoucí proluka, kulturní a komunikativní paměť, migrace, krajané

### KEYWORDS:

collective memory, floating gap, cultural and communicative memory, migration, compatriots

<sup>1</sup> Text vznikl za podpory GA ČR v rámci projektu Mechanismy a strategie generační transmise rodinné paměti (16-19041S).

Pokusím se zde odhalit hlavní „příběhové linky“ či referenční události, jakési uzlové body paměti, jimiž krajané (Središťané) uchopují a osmyslňují minulost a tím i současnou existenci. Zajímá mne narativní interpretace historie účastníků historických událostí, které ovlivnily jejich životy i myšlení. Minulé události, jež jsou součástí našeho života, vždy vyprávíme na základě současného vztahování se k ní. Neustále tak svůj vztah k prožitému redefinujeme a daná narace tak vypovídá o tom, kým vlastně v současnosti jsme, za koho se považujeme a kým být chceme. Ze získaných svědectví Središťanů je patrné, že jsou a chtějí být zejména komunitou věřících evangelíků.

#### MIGRACE Z MORAVY A PŘÍTOMNOST REFORMOVANÝCH EVANGELÍKŮ VE VELIKÉM SREDIŠTI

V průběhu 19. století se na území Vojvodiny usazovaly rodiny původem z českých zemí, konkrétně z jižní a jihovýchodní Moravy. V letech 2007–2015 jsem zaměřil svou pozornost na evangelickou skupinu moravského původu žijící v obci Veliké Srediště, kteří se k českému původu hlásí prostřednictvím odkazu k české reformační tradici.<sup>2</sup> Podle statistiky sčítání lidu v roce 1921 žilo v obci 447 Čechů.<sup>3</sup>

Ústředním rozlišovacím znakem této sociální skupiny totiž byla stejně jako v některých dalších lokálních krajaných komunitách v jihovýchodní Evropě v symbolické rovině (Cohen 1985) přináležitost k náboženské komunitě věřících. Evangelický sbor coby sociální organismus tvořilo přes 200 osob hlásících se k českému původu. Současná česká menšina v obci je zastoupena nepočtenou skupinou reformovaných evangelíků a také baptistů, kteří se ve 30. letech 20. století od české reformované komunity oddělili po denominačních konfliktech.



Pohled na vesnici Veliké Srediště ve 30. letech 20. století.



Kostel a škola reformovaných evangelíků (30. léta 20. století).

<sup>2</sup> K etnogenezi krajanů ve Velikém Središti viz Štěpánek 2003 a Pavlásek 2015.

<sup>3</sup> Tento počet však neodkazuje pouze ke skupině evangelíků, ale též k českým katolíkům, kteří se však vůči nim v náboženské rovině vymezovali.

#### OTÁZKA KOLEKTIVNÍ PAMĚTI

Použití pojmu kolektivní paměť je i v rámci humanitních a sociálních věd velmi různorodé (Radstone 2000), ale můžeme identifikovat dva hlavní proudy, resp. dvě „kultury“ jejího studia – psychologizující/kognitivní a sociologizující přístup (Olick 1999: 333). Historické bádání o paměti potom bylo zaměřeno na vztah historie a paměti v duchu kréda „paměť a/nebo/jako dějiny“ (Erll 2005: 41). Mezi antropology/etnology našly největší uplatnění práce Jana Assmanna, který rozpracoval teze Maurice Halbwachse (2010).

Při snaze zachytit referenční body historické paměti Središťanů se opírám o koncept kolektivní paměti právě Halbwachse, jenž svou teorii společenské konstrukce minulosti a teze o sociální podmíněnosti paměti rozvinul již ve dvacátých letech 20. století. Individuální vzpomínky zůstávají podle Halbwachse kolektivní díky tomu, že jsou jasně spojeny se skupinou, ke které jednotlivec náleží a v rámci ní jsou dále vyjednávány (Halbwachse 2010). Tím, kdo „má“ paměť, je sice vždy jednotlivec, avšak jeho paměť získává tvar právě v kolektivu. Každá kolektivní paměť má za nositele skupinu omezenou v prostoru a čase (Assmann 2001: 43). Assmannův teoretický vklad je pro nás stejně tak důležitý – dodnes se jakékoliv bádání týkající se kolektivní paměti neobejde bez kategorií *kommunikativní* a *kulturní* paměť (Assmann 2001: 48–53). Této kategorizace se pak úzce dotýká i paměťová plovoucí proluka či mezera (*floating gap*).

#### VANSINOVA PAMĚŤOVÁ PLOVOUCÍ PROLUKA

Při studiu krajaných komunit jsem se potýkal s fenoménem „mezer“ paměti – informátoři si pamatovali události spojené s jejich životní dráhou (zejména dětství) a pak ji obloukem provázali s nejbližším uzlovým bodem minulosti skupiny, *počátkem dějin komunity*, k níž se skrze právě historické vědomí o svém původu hlásili a tím ji zpětně vyjednávali a (re)konstruovali. Tento prostor „mezi“ definoval Jan Vansina s ohledem na generační příslušnost členů daného společenství termínem *floating gap* (Vansina 1985). Tato paměťová mezera je často samotnými aktéry neviditelná a neuvědomovaná, o to víc si jí všimají výzkumníci (Vansina 1985: 23). Sociální fakt proluky reprezentuje různé variety pamatování a sebeidentifikace společnosti: 1/ mýtus vztahující se k počátku dějin komunity, 2/ repetitivní (cyklickou) střední periodu času a 3/ časovost lineární (Vansina 1985: 23). Proluka se stává střední periodou – leží mezi mýtem počátku a současnou, s Assmannem řečeno, *kommunikativní* paměť.

Historické vědomí či kolektivní paměť sociálních skupin pracuje pouze se dvěma časovými registry (Assmann 2008) – operuje s modem času původu a současností, resp. dějinnou dráhou, která odpovídá vzpomínkám současných aktérů (Vansina 1985: 24; Assmann 2008: 112). Orální historie preliterárních společností se totiž podle Vansiny skládá ze vzpomínek z doslechu či očitých svědectví o událostech a situacích, ke kterým došlo v průběhu života informátorů (Vansina 1985: 12–13), přičemž historické povědomí o existenciálním počátku komunity bylo předáváno generačně coby ústřední akt vedoucí k utváření vlastní sebeidentifikace společenství (i vůči Druhým).

Současnost a prožitá minulost Središťanů je skrze biografická svědectví komunikována interakčně a tento typ získaných narativů tak odkazuje s ohledem na Assmannovu klasifikaci ke kategorii komunikativní paměť. Kulturní paměť dosahuje do minulosti tak daleko, do jaké historické vzdálenosti dosahuje vědomí, že jde z hlediska příslušníků daného společenství o „jejich“ minulost (Assmann 2008). Zatímco znalost má univerzalistickou perspektivu, sklon k zobecnění a standardizaci, paměť se vztahuje ke specificky místnímu, partikulárnímu.

Díky Vansinovi víme, že období předcházející životní trajektorii jedince se ztrácí v šeru či oparu nevědění a vzpomínáno je pak až na fundující momenty společenství v lokálním prostředí, v našem případě novém domově migrantů – v srbském Banátu. Tento moment proluky reprezentuje tranzici mezi komunikativní a kulturní paměti. Tato „paměťová mlha“ se pak v momentě, kdy se zaměříme na generační aspekt společenství, začne „pohybovat“. Jak by řekl Vansina: proluka pluje, resp. rozšiřuje se. Existenci takto fungujícího plynoucího charakteru paměťové proluky coby rysu historického vědomí různě generačně zastoupených Središťanů zde přitom chceme alespoň ve stručnosti postihnout.



Reformovaný sbor před kostelem v roce 1934.

#### REFERENČNÍ BODY KULTURNÍ A KOMUNIKATIVNÍ PAMĚTI TŘECH GENERACÍ SREDIŠŤANŮ

Zatímco současnost a minulost sahající maximálně tři generace zpět obvykle známe poměrně podrobně díky svědectvím o vlastní biografii očitých svědků – příslušníků nejstarší generace, vzdálenější obsahy se ztrácejí. Lidé pak z tohoto časového „bezčasí“ či „šeru“ dokáží při vzpomínání reflektovat až nejdálší paměťový horizont – symbolický počátek dějin komunity.

V průběhu výzkumu ve Velikém Središti jsem měl při zohlednění této problematiky možnost hovořit s 25 informátory. Čtrnáct z nich tvoří nejstarší generaci (informátoři narození v letech 1917–1934, tedy mezi světovými válkami), sedm informátorů se narodilo ve 40. letech 20. století a čtyři v 60. – 80. letech 20. století, přičemž šlo o generační potomky nejstarší generace informátorů.

#### SYMBOLICKÝ POČÁTEK DĚJIN KOMUNITY JAKO KULTURNÍ PAMĚŤ

Ze zachycených výpovědí během terénního výzkumu ve Velikém Središti vyplývá, že ústředními body vzpomínání jsou v obecné rovině ty události, které jsou bezprostředně spjaté s osudem samotné komunity reformovaných evan-

geliků. *Otevíracím* referenčním bodem vzpomínání je tento tradovaný příběh příchodu předků:

Několik mladých mužů z jižní Moravy v rámci vojenské povinnosti přišlo do okolí města Vršac. Kraj se jim zalíbil malým počtem osadníků a úrodnou půdou. Krajina nikoli nepodobná rodné Moravě je přivedla k myšlence, že se po odsloužených letech u vojska do těchto míst vrátí i s dalšími, aby začali novou etapu svého života v jižním Banátu. Situace byla migraci osob v rámci habsburského soustátí příznivě nakloněna zrušením poddanství. Přírodní podmínky Banátu dávaly kolonistům možnost věnovat se dále činnostem, jaké provozovali na Moravě – zemědělství a vinohradnictví. Jakmile se doma zmínili o svém plánu, starší rozhodli, že je nutné lokalitu, jež se jim měla stát novou vlastí, nejprve navštívit a teprve až se potvrdí výhodnost přestěhování, bude možné začít s konkrétní realizací odchodu do těchto míst. Takto po roce 1850 přichází z Kloboucka a Kyjovska na jižní Moravě přes Vídeň, Budapešť, Pančevo a Vršac deputace, která se vyslovila v podobném duchu a potvrdila výpověď mladých vojáků. Proto se vydali na šest týdnů dlouhou cestu do Banátu.

Počátek přítomnosti komunity ve Središti je pamatován jako symbolický *exodus*, putování „za chlebem“ jakožto klíčový mement vzpomínek a jejich odrazový můstek. Tento „vzpomínkový refrén“ popisuje Moravu jako místo odchodu jejich předků, vojáky sloužící v nedalekém Vršci a okolnosti cesty, se kterými se museli vypořádat, než se usadili ve Središti. Vybírám zde pro ilustraci dvě dochovaná vyprávění z první, druhé a třetí generace informátorů:

„*Včas Austrougerske byli tady vojáci ve Vršci a pak sem jim zalíbil tento kraj a tam na Moravě těžko živili, dělali v lesách, sáhy, chudobně živili tak se jako řešili a domlouváli, domluvili, a s kravama celé měsíc jeli. Cestou pásli krávy, dojili krávy, pili mlíko a tak přijeli sem.*“<sup>4</sup>

„*Tak tady ve Vršci, jak je nemocnice, tam za časů Marie Terezie byla kasárna s koňmi. Tam bylo vojsko. Až tam z Moravy byli vojáci. Tu byla totiž Austrougerská říše. Oni se a pak vrátili a vyprávěli – co je tady rovina, zemi, jak je tady pěkně a tak. A voni tam na Moravě neměli tak dobře, byli chudobní. Pak se domluvili a šli tam někde do ministerstva, že by se přestěhovali. Zvláště tu úrodné země, rovina. Tak dostali povolení a přestěhovali se tu. Tady už, pravda, komise je čekala a tak voni kde? Tady byly ty dva zámky, co tu Lazaroviči přišli. Tu byla ta komise, přišel za ní lid, a začli se usazovat tam, z konce Vinogradské ulice. No a tak s volama a kravama, ale to bylo lidu.*“<sup>5</sup>

„*Když tito naši přijeli, bylo jich dost, pravdaže aj s dětma přijela, s kravama z Česka. Teď se jede vlakem, autobusem, celé měsíc napásali ty krávy cestou jak šli. To byla taky veliká odvaha tam odtamtud vyšli od Brna, když se vydali do neznáma. To podojili krávy a už pak se dostali po nějakém měsíci do tohoto Središta.*“<sup>6</sup>

V rámci vyprávěcích strategií Središťanů tyto narativy pojímám jako *událost otevírací* (narativ vysvětluje, uvazuje, otevírá příběh skupiny „exodem“ z Moravy). Narativ příchodu předků do Srediště je totiž spojený s krucifiální

4 Informátor František Hájek (1927-2012).

5 Informátor Herta Hutáková (1947).

6 Informátor Jovan Blata (1965).



otázkou historie původu migrantů, kdy migrace reprezentuje zároveň kontinuitu i diskontinuitu mezi „tady“/Srbskem a „tam“/Morava, „před příchodem“ a „po“). Kontinuitu v tom smyslu, že diskontinuitu dichotomií tady/tam a před/po propojuje do jednoho integrálního celku (jednoho příběhu). Aktéři sledované skupiny krajanů se v narativu příchodu předků sebe/vynalézali (Hamar 2002), protože tímto reprodukováným příběhem vysvětlovali vlastní původ, tedy *kým* jsou. Krajany reformované víry tak pokládám za komunitu proto, že šlo o společenství sdílené paměti, což odpovídá Andersenově pojetí sociální skupiny sdílené solidarity a porozumění (Anderson 1983).

#### MIGRACE JAKO MOMENT KRIZE IDENTITY

Dalším referenčním bodem vzpomínání všech generací informátorů je období let 1850–1866, které je vymezeno příchodem do Srediště a posvěcením kostela, který začali svépomocí stavět v roce 1861. Získané výpovědi v případech všech generací Središťanů odráží dvě roviny vzpomínání – proces adaptace a její završení v podobě materializace těchto vzpomínek, reprezentující evidence pravdivosti vyprávěného – stavby kostela (1861–1866).

Když jsme identifikovali obsahy kulturní paměti skupiny, migraci z Moravy a adaptaci v novém prostředí srbského Banátu, je potřeba podat vysvětlení, proč je právě tento bod historického vědomí fundujícím momentem komunity všech generací až do dnešních dnů. Obecně víme, že sociální identita se stává nejdůležitější ve chvíli, kdy se zdá být ohrožena. Ohrožení je úzce spojenou s náhlou životní změnou (např. výrazná proměna demografických poměrů) s čímž fenomén skupinové migrace bezprostředně souvisí.

Migrační zkušenost je momentem, který lze z hlediska jejich aktérů označit jako krizový, protože se její aktéři musí vypořádat s řadou překážek. Mezi ně lze zařadit např. příslušnost k minoritní kultuře, nejistou budoucnost a nezralost prostředí a jazyka majority. Migrace může být příčinou krize identity, která vede k její reformulaci a nabytí pocitu osobní stability (Erikson 1968: 91–92). Reformulace identity probíhá překonáním fáze pochybování, moratoria a hledání končí nalezením identity. Migrace coby příčina krize identity úzce souvisí s fenoménem kulturního šoku a adaptačního stresu. Jde o přirozenou psychologickou reakci na cizí prostředí. Migranti se snaží získat: (1.) legitimitu v prostoru, (2.) přístup ke zdrojům, (3.) sociální síť a (4.) porozumění kultuře, aby tak rozuměli také socio-kulturnímu kontextu hostitelského prostředí (Heckmann 1999).

#### NOVÉ ZAČÁTKY – PŘEKONAT DISKONTINUITU

Diskontinuita je reprezentována prolukou mezi “před” (životem na Moravě) a “potom” (novým začátkem v Banátu). Druhou dichotomií diskontinuity reprezentuje prostorová distance “tady” a “tam” (domovina a cílová země migrace). Adaptační strategie představují proces překonání (vá)ní diskontinuity zapojováním kulturních technik a strategií.<sup>7</sup> Jaké z nich byly po příchodu do multietnické vesnice aktivovány? Jakým způsobem zajistili kontinuitu historického vědomí pro další generace?

Ústřední adaptační strategií bylo zajištění kontinuity sociální organizace, sociální struktury a sítě vazeb, které fungovaly již v zemi původu – na Moravě. Skupina se tak do dobových sociálních struktur vesnice neintegrovávala, nýbrž naopak, utvářela vlastní, bez možnosti starousedlíků – z hlediska sledované skupiny “cizinců” či Jiných (Srbi, Němci, Maďari, Rumuni) do nich proniknout. K zajištění pocitu historické kontinuity bylo zapotřebí (zнову)vytvořit organizační a institucionální sociální struktury prostřednictvím konstituce náboženské komunity – evangelického sboru. Ten podle vzoru fungování sborů na Moravě představoval samosprávnou organizaci s určitou mírou autonomie. Součástí víry migrantů se stalo přesvědčení, že i v novém prostředí budou fungovat hlavně jako duchovní společenství.

Celý mechanismus adaptace pro lepší instrumentalizaci nazírám perspektivou *přenesené kultury*, protože vystěhovalci záhy v novém prostředí navazují na původní církevní organizaci. Proces postupného *zakořenění* tak byl určován aktivací již osvojeného kulturního vědění. Členové sboru si tak přenesli sociokulturní systém a strukturu, jejichž prostřednictvím zajistili náboženskou kulturní kontinuitu. Proto církevní organizaci komunity chápou jako nástroj adaptace nositelů menšinové (náboženské) kultury. Model organizace přenesený předky přitom svoji legitimitu čerpal právě ze skutečnosti, že byl chápán jako prověřený, odzkoušený a funkční.

Adaptaci v novém prostředí výrazně napomohla skutečnost, že stejně jako v zemi původu byli nositeli *menšinové náboženské kultury* – daleko výraznější zastoupení měli katolíci (Maďari, Němci) a pravoslavní (Srbi a Rumuni). To, že reformovaní evangelíci na Moravě představovali menšinovou kulturu s vlastní sociální organizací, je dokonale připravilo na existenci „tam“ v Banátu, protože i zde sehrávali roli marginální skupiny.

#### KOSTEL JAKO MÍSTO KAMENNÉ PAMĚTI

To, že součástí kulturní paměti komunity jsou obsahy vzpomínání na okolnosti výstavby kostela lze přičíst na vrub skutečnosti, že z pozice aktérů se jedná o materiální, tudíž pravdivý doklad vyprávěného a završení snah komunity se v lokalitě adaptovat. Jde o spojení uctívání jak samotné památky (stavby), tak vědomí tradice předků.<sup>8</sup> Jelikož je z větší části postaven z kamene, nazýváme vzpomínky, jejichž zdrojem je památka vybudování kostela „kamennou pamětí.“<sup>9</sup> Je totiž vyjádřením více než stopadesátileté kontinuity náboženské tradice symbolizovaná Davidovou hvězdou na věži kostela dobře viditelnou do širokého okolí.

„Žádný celníci, žádná hranica a von tady nakupoval, les byl jeho, zém byla jeho, a když naši chtěli stavět kostel, tak sbírali, co kdo dal. Tak šli i k němu a on byl tuze špatné člověk, ten Lazarevič.<sup>10</sup> Víte, lidi, co, vidíte les, běžte si a nasbírejte dřeva. Tam je ta kamenice<sup>11</sup>, nalávejte si kámen, dovezte si. Tento kostel je celý postavaný z kamene, od základů až po střechu. Kostel, varhany, věžu, zvony, všecko, všecko. To bylo nejlacinější. Dřeva si taky řezali těma ručníma pilama a tak velice těžce svým samoobětováním, samoodříkáním, a přece kostel postavili. Pro koho? Pro sebe, pro

7 Zevrubně k tomu viz Pavlásek 2016.

8 Jedná se tak o jeden z hlavních referenčních bodů paměti zdejší komunity, přičemž je ale zároveň nutné dodat, že vedle této kolektivně sdílené „komunitní“ paměti existují rovněž další paměti rodinné. Jejich obsahy a referenční body se s pamětí komunity někdy rozcházejí.

9 Tímto termínem odkazují na J. Le Goffa, který pracuje více s pojmem „mramorová paměť“, jelikož mramor sloužil jako opora pro nesmírný náklad paměti. V této souvislosti hovoří o „kamenných archívech“ (Le Goff 2007: 75).

10 Podle dochované pověsti zde měl Golub Lazarevič, syn Karadorđeva vojvody popa Luke Lazareviča (1774–1852), který vedl povstání v Šabacké nahiji (jedné z osmanských administrativních jednotek na Balkáně), v roce 1832 odkoupit pozemky (přes 4000 jiter) od rakouské císařské komory.

11 Tj. kamenolom nedaleko vesnice cestou na Vršac.

své děti, pro budoucí pokolení a vidíte, já už jsem poslední pokolení. A teď tam nemá kdo dveře otevřít.“

Tato fáze je rovněž detailně popisována všemi informátory a je tak zřejmé, že právě příchod, adaptace a stavba kostela jako její završení je tím, co tvoří kulturní paměť komunity reformovaných evangelíků napříč všemi generacemi. Pro nás tento narativ krajanů reprezentuje udržení sociálního systému (krajanské) komunity. Vycházíme přitom z teze sociologa Parsonse, který ztotožňuje historické vědomí se sociálním systémem, jež je reprodukovatelný v momentě, kdy zajistí realizaci čtyř funkcí – adaptaci, dosahování cílů, integraci a udržování latentních kulturních vzorců skupiny (Parsons 1971). Odkaz k mytickému počátku komunity legitimizuje samotný základ existence společenské jednotky. Koresponduje tak s Malinowského pojetí mýtu coby základem sociálního řádu/charty (Malinowski 1954). Mýtus v tomto pojetí slouží k ospravedlnění statu quo skupiny. V našem případě existenciální identifikace s menšinou, nábožensky (konfesně) vymezenou lokální komunitou s migrační zkušeností byla podporována i materiálními artefakty sloužícími k reprodukci obsahů religiozity a tím i upevnování pout sociální koheze skupiny:

„Naši, můj pradědeček, reformovaní byli oni, voni říkali: My jsme si ze staré domoviny přinesli biblu, Labyrint světa, to přesvědčení, který jsme tam měli. Přinesli si hlavně biblu a kalich, nepřinesli nic, po čem je veta – jen Bibli kralickou a Labyrint světa.<sup>12</sup> Ale oni neutíkali, oni dobrovolně šli, ale to si přinesli. Oni neměli bohatství, ale to. Bible, kancionále, to byl jejich majetek. To nehlavnější, co bylo, bylo to duchovní, to reformovaný – my jsme ti reformovaní, my jsme ti, to je naše. My máme To učení, pravda, a k temu nás aj vedli.“



Reformovaný kostel, 1934.

#### PAMĚŤOVÁ PLOVOUCÍ PROLUKA

Rozdělení mezi současnou komunikativní pamětí a výše popsanými obsahy kulturní paměti je odděleno mezerou přibližně osmi desítek let (Assmann 1992: 48–56, Schnapp 1996: 22–24, Vansina 1985: 23–24, 168–169). Vzpomínky na tuto „mezifázi“ jsou velmi limitovány (Zonabend 1984: 2–4; Minicuci 1995). Poté nastává dlouhá paměťová meze, která je přerušena až dvacátými léty 20. století, tedy dobou prožívání dětství narátorů první (nejstarší) generace. Vzpomínky tak již nejsou zprostředkovány, ale individuálně prožívány samotnými účastníky lokálního společenství.

„Plovoucí“ se pak stává v momentě, kdy akcentujeme generační příslušnost informátorů. Vansinova „floating gap“ u všech generací následuje po důležitém symbolickém datu 1866, kdy byl příchozími kolonisty vysvěcen kamenný kostel. Paměťová proluka nejstarší generace se pohybuje v rozptýlu let 1866 (vysvěcení kostela) a počátkem 20. let 20. století (dětství). U první generace informátorů tedy dosahuje přes 50 let.

#### PRVNÍ GENERACE

Nejstarší generace prožila své dětství, dospívání a někdy i ranou dospělost v době, kdy u sboru ve 20. a 30. letech 20. století působili čeští kazatelé, kteří pro ně byli zásadními morálními a kulturními autoritami. Kromě toho, že kazatel vedl kázání v českém jazyce, byli v kontaktu s českým jazykem v hodinách náboženství, nedělní škole, sdružení mládeže. Měli tak možnost každodenního kontaktu s českým jazykem a věroučnými interpretacemi v češtině, které jim položily základy náboženského pohledu na svět, a kvalitní, každodenním užíváním uchovanou slovní zásobu. Sami sebe se příslušníci nejstarší generace explicitně ztotožňují s kategorií „nejstarší pokolení.“ Jedná se o generaci, která v době socialismu odešla do zahraničí či do jiných částí Jugoslávie za práci, ale spojila svůj život s převážně zemědělskou prací na polích a vinohradech v okolí lokality.



Reformovaný kostel je dodnes zpřítomňován rovněž v domácnostech krajanů. Foto Michal Pavlásek, 2012).

12 Podle informátorky Josefy Klepáčkové (1925–2013) se do Srediště dostaly dva až tři exempláře Komenského Labyrintu. Během výzkumů jsem jej však dochovaný nenalezli.



Pro vzpomínky nejstarší generace je charakteristické, že svoji paměť na minulé události vrství do třech linií. První je vzpomínání na vlastní, osobité dětství a dospívání v početném kruhu svých přátel stejného ročníku, ať už české školy, kterou navštěvovali, nebo zájmových činností v rámci reformovaného sboru. Zdůrazňovali každodenní kontakt nejen mezi etnikem českým, včetně katolíků, ale i mezietským, kdy oni sami mezi sebou žádné rozdíly nedělali. Druhou linií paměti jsou vzpomínky na vlastní projevy a názory vůči událostem druhé světové války, začínající pro místní příchodem Němců. Orientují se na očita svědectví a skutečnost, že sbor mohl dále fungovat i přes některé restriky ze strany okupační správy. Třetí linií pak jsou vlastní postřehy a pohledy na historické události formovány náboženskou výchovou v kolektivu věřících evangelického reformovaného sboru.

Vysledovali jsme tyto referenční body vzpomínání nejstarší generace, které jsou charakteristické právě a jen pro tuto generaci<sup>13</sup> a tvoří nejvýznamnější část jejich komunikativní paměti: 1/zážitky spojené s českou školou, učiteli a faráři, 2/ rozdělení reformované komunity počátkem 30. let 20. století, když část sboru pod vlivem faráře Aloise Erlicha odmítla křest v dětském věku a přihlásila se k baptistickému směru, který se opírá o požadavek, aby křtu předcházelo skutečnosti vlastního aktu obratu ve víře *probuzení*<sup>14</sup>, 3/události spojené s druhou světovou válkou a 4/ možnost poválečné reemigrace do Československa, když země původu nabízela svým krajanům v zahraničí možnost vrátit se do vlasti. Československo s reemigranty počítalo především pro kolonizaci sudetskými Němci vysídlenými oblastmi pohraničí. Reemigrace byla nabídnuta také příslušníkům krajské komunity, ale ti tuto možnost odmítli. Přestože mnoho z nich o odchodu uvažovalo, převládli při rozhodnutí zůstat argument, že by zaujali místa po vyhnaném německém etniku z pohraničních oblastí Československa a oni by tak byli ve stejné pozici, jako do Srediště migrující kolonisti. Následující výpověď, která tuto interpretaci podporuje, se objevovala rovněž ve vyprávění druhé generace (třetí generace o důvodech, proč jejich generace prarodičů tuto nabídku nevyužila, nevěděla):

*„A to co bychom dostali, to je po Němcách! Nevidíte, co tady po Němcách? Přišli ti kolonisti, aj my tak budeme tak, nám budou jen říkat juhoslovanští cikáni, jak my říkali těm – Dojoši. A tak se to, nepudem.“<sup>15</sup>*

První generace reprezentovala i v očích druhé a třetí generace reprezentanty „zlatých časů“ sboru. Členové sboru se věnovali především duchovní kázni, na kterou dohlížel kazatel a „velkým dějinám“ se vyhýbali. Místní sbor se o „velkou politiku“ vůbec nestaral, snažil se vždy stát mimo politické dění, ale kazatelé byli i nositelé informací. Podávali lidem zprávy o tom, co se dělo ve světě a formovali kulturní a politický přehled. Jak ve svých vzpomínkách vypověděli, válku vnímali jako „nutné zlo“, jímž museli projít. Snažili se alespoň o co nejmenší účast na páchání možných morálních pokleků. Do komunistické strany po válce nevstupovali, jelikož si byli vědomi křivd napáchaných tímto režimem.

S okupační správou se smířili jako s něčím, co „člověk musí přečkat“, pak „vše se v dobré obrátí“. Čeští reformovaní evangelíci neorganizovali žádné protiokupační akce, nevyvíjeli žádnou protiněmeckou aktivitu, protože si uvědomovali nemožnost změnit poměr sil. Jejich následný odsun do internačních táborů vnímali skrze náboženskou mřížku jako Boží trest za přešlé hříchy napáchané německou armádou. I přesto dokázali mezi jednotlivými vyhnanými rozlišovat a neztotožňovali se s principem kolektivní viny. Snaha stát mimo politické dění je charakteristická rovněž i pro další generace Središťanů.



Školní fotografie s poslední českou vyučující ve Velikém Središti – Josefínou Szabovou, 1962.

## DRUHÁ GENERACE

Na nejdálenější momenty komunikativní paměti nejstarší generace poté navazují narativy druhé generace, které reflektují opět nejvíce dobu svého dětství, tj. období totožné s poválečným životem komunity. Pro druhou generaci pamětníků je charakteristické, že své dětství již prožili během nebo bezprostředně po 2. světové válce v demograficky zásadně proměněném Velikém Središti, když jej opustilo mnoho německých rodin a jejich místa zaujímají příslušníci jiných etnických skupin z válkou nejvíce postižených oblastí Jugoslávie.<sup>16</sup>

Žádný z pamětníků již osobně nezažil působení českého kazatele, ale i přesto znají jejich jména. Jejich religiozita či vnitřní spiritualita však jimi v dětství již nebyla formována. Někteří ještě absolvovali část výuky v češtině, která však ze školy mizí počátkem 50. let 20. století. Dětsví prožili v době formování socialistického režimu, který jim od školních let dával najevo „škodlivost“ jejich víry v to, k čemu se tolik hlásily předchozí generace. Komunistický režim jim zakazoval církevní sňatky a křty. To mělo vliv na další generaci, která je k náboženské tradici reformované víry přeci jen vlažnější.

Protože pamětníci prožili své dětství v době demografických poválečných proměn, ve svých životních vyprávěních jim přikládali největší váhu a důležitost. Častým tématem životních příběhů narátorů jsou tak vzpomínky na příchod kolonistů z agrárně pasivních a neúrodných oblastí Bosny a Hercegoviny, Černé Hory a Chorvatska, odkud přicházelo slovanské obyvatelstvo využívající nabídku státem iniciované vnitřní migrace do regionu Vojvodiny. Byli to právě příslušníci druhé generace, pro které je tento moment ústředním bodem komunikativní paměti.

13 Důvodem je samozřejmě skutečnost, že tyto oblasti vzpomínání prožila „na vlastní kůži“ pouze nejstarší generace.

14 Kdo jej prožil, tomu se stává jakýmsi existenčním leitmotivem, základní zdrojem identifikace ve světě.

15 Informátorka Josefa Pitrová (1928).

16 Ve Velikém Središti tvořili Němci třetinu obce. Veškeré jejich polnosti a půda byly v letech 1945–1948 znárodněny. Federativní lidová republika Jugoslávie (FLR) tak získala především ve Vojvodině množství kvalitních polností a vinic, která byla dosud symbolem prosperity vojvodinských Němců. I tímto způsobem státní aparát vedený Titem řešil krizovou poválečnou hospodářskou situaci země. Opuštěné domy Němců obsazovali slovanští kolonisti migrující z válkou velmi postižených krajů Chorvatska, Bosny a Černé Hory, kteří se orientovali především na pastevectví.

S tím souvisí i pozitivnější hodnocení prvních poválečných let. První generace tuto dobu hodnotila jako smutné období svého života, kdy akcentovali zejména nespravedlnost učiněnou vůči nim i samotnému regionu Vojvodiny, která svým způsobem doplácela na své – v rámci Jugoslávie – výsadní postavení ekonomicky silného regionu, kdy se po nástupu komunistů stala jakousi „dojnou krávou“ režimu. Zatímco první generace líčila z pozice již rodičů druhé generace poválečná léta značně kriticky coby dobu chaosu a poválečného rozvratu, jehož důsledky nejvíce pociťovali obyčejní lidé, druhá generace teprve prožívala léta dětství, a tak je zřejmá idealizace i této těžké doby.

Proluka druhé generace se tak oproti generaci předchozí rozšířila (expandovala) o 20–30 let směrem k současnosti – na vzpomínky dostavby kostela navazují obsahy komunikační paměti týkající se až poválečného vývoje komunity, který bezprostředně souvisel s důsledky uplatňování politických rozhodnutí dobového socialistického režimu – zejména kolektivizací zemědělství (proluka v rozsahu let 1866–1948).



Središtané během zemědělských prací na vinicích (60. léta 20. století).

### TŘETÍ GENERACE

O dalších 20–30 let směrem k současnosti, tedy více než na století (1866–1970), se proluka rozšiřuje posunem komunikativní paměti třetí generace, která na interpretace příchodu předků a následnou adaptaci navazuje opět až svými nejstaršími vzpomínkami, které se váží k dětství v době, kdy se socialistický režim v Jugoslávii pomalu dostává do krize. Zdaleka nejvíce jsou ze všech generací kritičtí vůči politice J. B. Tita, jenž byl generacemi předchozími hodnocen výrazně pozitivněji.

Jelikož svoji dospělost prožili v době, kdy v Jugoslávii v první polovině 90. let 20. století probíhala občanská válka, právě její reflexe je něčím, co tuto generaci oproti těm předchozím činí výjimečnou. Součástí jejich vzpomínek, které tvoří rámec komunikativní paměti, jsou pak narativy popisující příchod uprchlíků (Srbové z Bosny a Chorvatska) do vesnice po občanské válce.<sup>17</sup> Krajanská komunita pohlížela na nově příchozí s určitým despektem a v naráčích jsou přicházející srbští uprchlíci často explicitně nazíráni jako odlišná skupina lidí s nižší kulturní úrovní.

Podstatné pro nás je, že i tato generace kulturní paměť „zdědila“ prostřednictvím aktivních snah připomínat

nejstarší minulost komunity ze strany předchozích generací („to mi dědeček vyprávěl jak pohádku“, „říkali mi rodiče“, „od našich starších to vím“, „jak mi moje tety vyprávěly“, „mi to vyprávěla maminka mojí tety“). S jistotou nadsázkou pak je možné tvrdit, že v této rovině se jeví historické povědomí členů komunity obdobné, jako u preliterárních společností – stejně jako v jejich případě je založené pouze na ústním tradování, předávání minulosti „moudrymi“, nejstarší generací (Vansina 1985). Několikerým ústním předáváním – minimálně přes tři generace, se ustálila také jejich výpověď.

I u třetí generace došlo k identifikaci s těmi předcházejícími, ale oproti nim projevuje o dění světského světa daleko větší zájem, než tomu bylo u generací předchozích. Z pohledu příslušníků předchozích generací je ovšem často kritizována za to, že se již k tradičnímu životu obrátila zády a svůj pohled směřovala k modernizačním vlivům lákající je opustit dosavadní tradici svázaný život na vesnici.<sup>18</sup>

U třetí generace tak již není možné kritiku morálky či projevy negativního hodnocení pracovní migrace nebo asimilačních tendencí, považovat za součást komunikativní paměti. Stále sice panuje všeobecný pocit smutku nad skutečností, že byl sbor v poválečných letech komunistického režimu tolik marginalizován, ale každý rozhodnutí opustit vesnici, nebo vstoupit do smíšeného sňatku, realisticky přijímá jako jediné možné východisko v důsledku neudržitelnosti endogamie. Většina příslušníků této generace pochází již ze smíšeného manželství. Pro druhou i třetí generaci je charakteristické, že část života strávila mimo vesnici – často v jiných oblastech Jugoslávie či v zahraničí, kam odcházeli v rámci dobového trendu pracovní migrace. I přes tento fakt i jejich historické vědomí se opírá o generačně předávané historické momenty počátku komunity, na které navazuje po více než stoleté paměťové proluce vzpomínání na 70. – 80. léta 20. století.

### ZÁVĚR

Dnešní společnost podle Daniele Hervieu-Léger (2000) ztrácí paměť, tedy schopnost předávat „velký příběh“, a dochází tak ke stále zřetelnější kolektivní anamnéze.



Reformovaný sbor v roce 2010.

17 Šlo povětšinou o příbuzné či rodinné příslušníky místních, kteří v době socialistické konjunktury migrovali za prací i do měst v Bosně a Chorvatsku, odkud však nyní museli před etnickými čistkami utéct. Vraceli se tak ke svým rodinám či vzdáleným příbuzným, nebo častěji osidlovali jejich domy.

18 Nemám na mysli kritiku narátorů poválečné generace – tedy těch, kteří svodům odolali, ale je adresována k početné skupině migrující do měst v rámci celé Jugoslávie či do zahraničí.

To se ale nedá říci o komunitě evangelíků ve Središti, kteří spatřují v minulosti společenství kulturní zdroj zásobující identitu krajanů nezbytnou mízou skrze uvědomovanou transmissi historické paměti. Křesťanství je totiž náboženstvím paměti a jeho kontinuita a předávání dalším generacím je závislá na připomínání. Narativní interview s místními aktéry odhalila fakt, že právě historické vědomí je formativní složkou vytváření náboženské identity (Macek 2008: 161).

Kolektivní paměť Središťanů moravského původu, byla výrazně utvářena spiritualitou protestantské etiky v soukromé i veřejné sféře života, která se odrážela i v praxi duchovního společenství komunity věřících. Reformovaný sbor svým členům přinášel pocit jistoty a soupatřičnosti, o níž se mohli souvěrci opírat. Ač pro sledování údobí vzniku náboženského společenství reformovaných evangelíků o jejich současných potomcích nelze hovořit jako o fyzicky přímých účastnících jejich prostřednictvím podávaného obrazu minulosti, oni sami ve svém vyprávění zhusta časovou linii svého

narození překročili a vztahovali se k událostem, které jsme charakterizovali jako *kulturní paměť* společenství. Měli totiž potřebu vysvětlit kořeny toho, kým jsou dnes. V případě sledované komunity byl tento způsob vyjadřování nejstarší historie společenství motivován všudypřítomným přesvědčením, že společenství tvořilo skupinu lidí sdílejících jednu (na úrovni lokální obce i země) minoritní kulturu, udržovanou prostřednictvím povědomí, že všichni tvoří „jednu velkou rodinu“, která propojuje jednotlivé individuální a rodinné historie zejména právě povědomím o příchodu z Moravy do jižního Banátu.

Skutečnost, že si lidé pamatují zdaleka nejvíce vlastní dětství a poté nejbližší současnost zní banálně a nikdo o ní nepochybuje. Jan Vansina však za onu nejvzdálenější minulost nepovažuje lidský život vzpomínajícího člověka, ale ustavující dějinný počátek jeho předků. Vansinovy teze zjištění z terénu potvrzují, když vzpomínky příslušníků všech tříd ve Velikém Središti zastoupených generací začínají příchodem předků současných pamětníků

z Moravy do srbského Banátu a následným krátkým obdobím adaptace ukončené symbolicky vysvěceným kostela. Po tomto počátku dějin (kdy neexistuje nic předtím, ale pouze „poté“), následuje plovoucí proluka, která expanduje skrze komunikativní paměť příslušníků tří generací stále více k přítomnosti. Proto bychom tento fenomén mohli označit jako *expanding gap*.

Tato studie paměti konkrétní komunity potvrzuje, že živá/komunikativní paměť současných potomků migrantů do Velikého Srediště nesahá dále než 80 let zpět (tak je tomu v případě nejstarší zastoupené generace). Pak nastává „paměťová mlha“, ona Vansinova plovoucí (či expandující) proluka a poté je počátek komunity zrcadlen v kulturní paměti komunity, která odkazuje k hlavním referenčním bodům vzpomínání. Ty jsou zpřítomňovány v orálně předávaných příbězích o migraci předků z jižní a jihovýchodní Moravy, průběhu této migrace, následné adaptace v novém prostředí a pili, která jim umožnila vystavět kostel, hlavní místo paměti této skupiny.

#### LITERATURA

- ANDERSON, B. (1983): *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- ASSMANN, J. (1992): *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Beck.
- ASSMANN, J. (2001): *Kultura a paměť. Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*. Praha: Prostor.
- ASSMANN, J. (2008): „Communicative and Cultural Memory“. In: Ertl, A., Nünning, A.: *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin: De Gruyter, str. 109–118.
- BRUNER, J. (1991): „The narrative construction of reality“. In: *Critical Inquiry*, 18 (1), 1–21.
- COHEN, A. P. (1985): *The Symbolic construction of community*. London: Routledge.
- ERLI, A. (2005): *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen: Eine Einführung*. Stuttgart – Weimar: Metzler.
- ERIKSON, E. H. (1968): *Identity: Youth and Crisis*. New York: Norton.
- FAY, B. (2002): *Současná filosofie sociálních věd. Multikulturní přístup*. Praha: SLON.
- HALBWACHS, M. (2010): *Kolektivní paměť*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- HAMAR, E. (2000): „O narativitě a biografickém vyprávění“. In: *Biograf*, 22, 47–52.
- HAMAR, E. (2002): „Nalézání a vynalézání sebe v příběhu: O narativní konstrukci židovských identit“. In: *Biograf*, 9 (1), 29–49.
- HERVIEU-LÉGER, D. (2000): *Religion as a Chain of Memory*. Cambridge: Polity Press.
- LE GOFF, J. (2007): *Paměť a dějiny*. Praha: Argo.
- MACEK, O. (2008): *Zpytování, Studie a eseje k evangelické identitě. Středokluky: Zdeněk Susa*.
- MADISON, D. S. (2005): *Critical Ethnography: Method, Ethics, and Performance*. Thousand Oaks: SAGE Publications.
- MALINOWSKI, B. (1954 [1926]): *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Garden City, NY: Doubleday & Co., Inc.
- MINICUCI, M. (1995): „Time and Memory: Two Villages in Calabria“. In: Hughes, D.O., Trautmann T.R.: *Time. Histories and Ethnologie*. Ann Arbor: University of Michigan Press, str. 71–104.
- NORA, P. (1996): „Mezi paměti a historií: problematika míst“. In: Bensa, A.: *Antologie francouzských společenských věd: Město*. Praha: Francouzský ústav pro výzkum ve společenských vědách, str. 40–63.
- OLICK, J. K. (1999): „Collective Memory: The Two Cultures“. In: *Sociological Theory*, 17 (3): 333–348.
- PARSONS, T. (1971): *The system of modern societies*. New Jersey: Prentice-Hall.
- PAVLÁSEK, M. (2015): „S motykou a Pánem Bohem. Po stopách českých evangelíků ve Vojvodíně“. Brno: Etnologický ústav AV ČR, v.v.i., Praha - pracoviště Brno.
- PAVLÁSEK, M. (2016): „In a New Homeland. Adaptation Strategy and Overcoming Discontinuity of Czech Migrants in Banat“. In: Klaus, R., Kartari, A.: *Cultures of Crisis in Southeast Europe Part 1: Crises Related to Migration, Transformation, Politics, Religion, and Labour*. Ethnologia Balkanica 18, Berlin: Lit Verlag, str. 121–135.
- PETRUSEK, M. (2006): *Společnosti pozdní doby*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- RADSTONE, S. (2000): *Memory and Methodology*. Oxford – New York: Berg.
- RICOUER, P. (2000): *Křehká identita; úcta k druhému a kulturní identita*. Třebenice. Mlýn.
- SCHNAPP, A. (1996): *The Discovery of the Past. The Origins of Archaeology*. London: British Museum Press.
- ŠTĚPÁNEK, V. (2003): „Mizející menšina. Historie a současnost českého osídlení v srbském Banátě“. In: *Národopisná revue*, 11 (1): 3–10.
- ŠUBRT, J. (2010): „K otázce historického vědomí (Úvodem)“. In: Šubrt, J.: *Historické vědomí jako předmět badatelského zájmu: Teorie a výzkum*. Kolín: Nezávislé centrum pro studium politiky, str. 7–10.
- VANSINA, J. (1985): *Oral tradition as History*. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- VAŠÍČEK, Z., MAYER, F. (2008): *Minulost a současnost, paměť a dějiny*. Brno: CDK.
- ZONABEND, F. (1984): *The enduring memory. Time and history in a French village*. Manchester: Manchester University Press.