

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI
FAKULTA FILOZOFICKÁ
Katedra sociologie a andragogiky a kulturní antropologie
Obor kulturní antropologie

Podoby náboženské konverze řeckých katolíků na Zakarpatí
v 40. a 90. letech 20. století

Forms of religious conversion of Greek Catholics in Transcarpathia
in the 40s and 90s of the 20th century

Vypracovala

Bc. Jasna Skotáková

Vedoucí práce

Mgr. Jakub Havlíček, Ph.D.

Olomouc 2015

Prohlašuji, že jsem práci vypracovala samostatně pod vedením Mgr. Jakuba Havlíčka, Ph.D. s použitím uvedené literatury v závěru práce a souhlasím s jejím eventuálním zveřejněním v tištěné nebo elektronické podobě.

V Olomouci, dne 30. března 2015

.....

podpis

Obsah

1. Úvod.....	7
2. Přehled dosavadních poznatků.....	10
2. 1 Ukrajina – tradiční křesťanská země.....	10
2. 2 Náboženství pro člověka.....	13
2. 3 Teorie náboženské konverze.....	19
2. 4 Historie vzniku řeckokatolické církve na Ukrajině.....	30
2. 4. 1 Brestská unie.....	31
2. 4. 2 Užhorodská unie.....	33
2. 4. 3 Vymezení řeckokatolictví vůči pravoslaví.....	36
2. 5 Historické mezníky náboženských konverzí na Zakarpatí.....	37
2. 5. 1 Zákaz řeckokatolictví na Zakarpatí v 40. letech.....	37
2. 5. 2 Obnovení řeckokatolické církve (1989-1990).....	40
3. Účel výzkumu a metodologie.....	43
3. 1 Plán výzkumu.....	43
3. 2 Prostředí.....	44
3. 3 Respondenti.....	46
3. 4 Metody získávání dat.....	47
3. 5 Techniky zpracování dat, analýza materiálu.....	49
3. 6 Hodnocení kvality výzkumu.....	50
4. Výsledky.....	52
4. 1 Prvky náboženství/náboženského života.....	52
4. 1. 1 Společenství.....	52
4. 1. 2 Kostel.....	53
4. 1. 3 Postava církevního hodnostáře.....	54
4. 1. 4 Liturgie.....	55
4. 1. 5 Typ kříže.....	56
4. 2 Církevní instituce ve vztahu ke konverzi.....	57
4. 2. 1 Církev pravoslavná.....	57
4. 2. 2 Církev řeckokatolická.....	59
4. 3 Role historického kontextu.....	60
4. 3. 1 Kritický pohled na ŘK církev.....	60
4. 3. 2 Kritický pohled na pravoslavnou církev.....	61
4. 3. 3 Tradice.....	63
4. 4 Vliv konverzí na celkový sociální kontext.....	63

4. 4. 1 Ostrakizace státních zaměstnanců.....	64
4. 4. 2 Exkulzivní skupiny ŘK.....	64
4. 4. 3 Nejednotná společnost 90. let.....	65
4. 5 Subjektivní pohled na konverzi.....	66
4. 5. 1 Bezvýchodná situace.....	67
4. 5. 2 Nevědomá konverze.....	67
4. 5. 3 Nejasná situace 90. let.....	68
4. 5. 4 Nestabilita církevní situace.....	68
4. 6 Motivy konverzí.....	69
4. 7 Shrnutí výsledků.....	71
5. Závěr.....	75
6. Seznam použité literatury.....	77

Anotace

Předložená diplomová práce popisuje vnímání konverze obyvatel Zakarpatí v 40. a 90. letech 20. století, částečně pojednává i o mezidobí těchto dvou etap. Hlavním cílem je představit subjektivní postoje věřících k dané problematice. Práce se zároveň snaží popsat prvky náboženského života, které byly rozhodující při rozhodování o konverzi, roli historického kontextu a proměnu zakarpatské společnosti vlivem konverzí. Dlouhodobý terénní výzkum a technika narativního rozhovoru umožnily vnitřní pohled na věc, proto nám práce předkládá doposud nezkoumanou stránku věci náboženské konverze zaměřenou na určenou lokalitu, čímž dodává kvalitativní rozměr již existujícím teoretickým pracím o dané problematice.

Klíčová slova

Terénní výzkum, narativní rozhovor, Zakarpatí, historie církve, náboženská konverze, řeční katolíci, proměna společnosti.

Annotation

The presented diploma thesis describes perceptions of conversion by population in Transcarpathia in 40s and 90s of the 20th century, partly also discuss the meantime these two stages. The main objective is to introduce a subjective attitude of believers to the issue. Work is also trying to describe the elements of religious life, which were crucial in deciding the conversion, the role of the historical context and the transformation of the Transcarpathian society caused by conversions. Long-term field research and narrative interview technique allowed inside look at the thing, so this thesis present us a new results, which adds a qualitative dimension to the already existing theoretical works connected with our topic.

Key words

Field research, narrative interview, Transcarpathia, church history, religious conversion, Greek Catholics, the transformation of society

1. Úvod

Jedním z mnoha vyjádření Tomáše Garrigua Masaryka o náboženství, které má již charakter jakéhosi motta či citátu, je: „Ježíš podával náboženství čisté, nerozhárané, klidné, jasné, nemlhavé.“¹ Bez ohledu na to, co znamenala Masarykova církevní politika pro nově vzniklé Československo, vidíme v tomto citátu princip něčeho, co v dnešní církevní pluralitě najdeme jen stěží (pomineme-li některé z ekumenických snah). Zabývat se tím, kdy a jestli bylo vůbec někdy náboženství takové, zřejmě ani není cílem toho, co by v nás měla slova prvního československého prezidenta vyvolat. Spíše jde o jakousi vizi, jaké by náboženství vlastně mělo být, o možné „zbožné“ přání s jakým Ježíš svou víru hlásal. Křesťanství prošlo od svých počátků několika zásadními změnami, některé z významných historických mezníků jsou zdrojem „rozháranosti, nejasnosti a neklidu“ dodnes. Schizma v křesťanství roku 1054 dalo vzniknout dvěma církvím – východní pravoslavné a západní katolické. Nejvyšší církevní hodnostáři se navzájem exkomunikovali a tím udělali definitivní konec za jednotou křesťanství.

Dodnes zůstávají nevyjasněné otázky po tom, proč k tomu došlo, vždyť Bůh je přece jeden. Těžko vidět za jednotlivými pohnutkami pouze snahu bránit tu „pravou“ víru. Hlavní slovo měla moc- vždyť církev byla ve středověku v podstatě jedinou politickou stranou. Od této doby se v různých národech polemizuje o tom, kde je pravda a co je správné. Ti, co jsou se svou stávající církví spokojeni, zůstávají, druzí odcházejí k jiné, či se pokouší o revizi té dosavadní, a tak vzniká vlna reforemací českým husitstvím počínaje, luteránství a kalvínstvím pokračuje a zdaleka nekonče. Věřící se ocitají v různých situacích, kdy svou církev zaměňují za jinou dobrovolně, nebo nuceně – ke slovu se díky nejednotě církve dostává konverze.

Předmětem této práce je právě konverze řeckých katolíků na Ukrajině, konkrétně v její nejzápadnější oblasti Zakarpatí. Ukrajina se v současnosti nachází v konfesijním napětí (nejen) mezi třemi církvemi, které na jejím území působí.² Pravoslaví je církev na Ukrajině nejrozšířenější, svůj původ zde má již v konci 10. století, kdy jej přijímá Vladimír I. z Byzance (o tomto podrobněji níže). Problém však nastává v roce 1240, kdy je Kyjev, jakožto centrum Kyjevské Rusi, dobyt Tatary. Celková kultura zde upadá a pravoslavná kyjevská metropolie je roku 1299 přenesena do Moskvy.³ V 90. letech 20. století se

¹ Tomáš Garrigue Masaryk. *Databáze knih* [online]. 2015 [cit. 2015-03-26]. Dostupné z:

<http://www.databazeknih.cz/citaty/tomas-garrigue-masaryk-5721>

² V tomto zamýšlení nebereme ohled na další církve, které se sice vyskytují na území Ukrajiny, avšak jsou spojené s příhraničními oblastmi (římští katolíci a církve reformované při západních hranicích), anebo s migrací Ukrajinců (místními nazývány sektami – svědci Jehovovi, evangelisti atp.)

³ Podrobněji v ФЕДОРІВ, Юрій. *Історія церкви в Україні*. Львів: Свічачо, 2007, s. 90 – 92.

ukrajinské pravoslaví v duchu „obrození“ začalo odvolávat právě na tento moment a pravý původ pravoslaví na Ukrajině – vzniká tak kyjevský patriarchát v opozici proti moskevskému.⁴ Na prvním místě je nicméně patriarchát moskevský, kyjevský zaujímá až místo třetí. Církvi, která má druhý největší počet věřících, se budeme zabývat v této práci – uniatství bylo v podstatě snahou o návrat k církevní jednotě, i když i o tomhle bychom mohli polemizovat. Dochází ke dvěma uniím – Brestské (Halič) na konci století 16., Užhorodské (Zakarpátí) na začátku 17. století. Unie v té době v podstatě nabouraly původní ukrajinské pravoslaví, a to tím, že obyvatelé Haliče a Zakarpátí neměli na výběr – většinou museli násilně konvertovat k nové „vizi jednoty církve“. Tento problém budeme detailněji rozebírat v teoretické části práce. Po třech stoletích se nicméně uniatská/řeckokatolická církev stala tamějším obyvatelům jejich vlastní. Dokonce na Zakarpátí sloužila k vymezení se vůči zbytku „ruské Ukrajiny“⁵. Události 40. let 20. století byly nicméně ve jménu „protizápadním“, Zakarpátí bylo připojeno k SSSR a uniatství, jakožto projev něčeho západního, zlikvidováno. Věřící opět stáli před problémem nucené konverze, málokdo si uvědomoval, že si stejným prošli jejich pravoslavní předci v 17. století. A právě zde se dostáváme k jádru našeho zájmu.

Cílem této práce je zjistit, jaké podoby měla náboženská konverze řeckých katolíků na Zakarpátí ve 20. století. Budeme se soustředit na události čtyřicátých letech, kdy bylo řeckokatolictví zakázáno. Bude nás zajímat to, jak se s tímto násilným jevem věřící vyrovnali a jaký to mělo celkový dopad na společnost. Další významnou etapou je přelom osmdesátých a devadesátých let. S rozpadem SSSR a vznikem svobodné Ukrajiny je uniatství legalizováno. Nastává však divoké období návratu původních řeckých katolíků ke své církvi, která je však zbavena veškerého majetku a těžko se s tím vyrovnává – k církevní restituci nikdy nedošlo. Budeme se proto ptát i na situaci konce 80., začátku 90. let – čili nás bude zajímat možná zpětná konverze k řeckokatolictví, anebo motivy lidí, kteří se již vrátit nechtěli a zůstali u pravoslaví.

Práce se skládá ze tří hlavních kapitol. V první z nich je shrnut teoretický rámec, jde především o vymezení Ukrajiny jako tradiční křesťanské země a detailní náhled do církevní historie uniátů na Zakarpátí. Zásadním je pro nás také celkové uchopení náboženství jako součást lidské kultury, na kterou se však lze dívat z různých úhlů pohledů – pro náš výzkum si vybereme některé důležité teorie náboženství z kulturní antropologie, sociologie, psychologie a filozofie. Nastínit teorii konverze je úkol složitý, nicméně nezbytný. V této práci

⁴ Více v МАГОУЧІЙ, Павло-Роберт. *Україна: Історія її земель та народів*. Ужгород: Видавництво В. Падяка, 2012, s. 683 – 685.

⁵ Zakarpátí se vždy cítilo být součástí „západu“ – viz níže. Po druhé světové válce protestovali proti připojení k SSSR.

předkládáme několik možných pojetí a blíže se pak zabýváme motivy vedoucími ke konverzi – podobné budeme hledat i ve výpovědích narátorů. V další části teoretického rámce se věnujeme historickému kontextu se zaměřením na křesťanství na Zakarpatí. Logicky akcentujeme především na vznik církevní unie, zmíníme si však i historii starší – obyvatelé Zakarpatí je podstatné, od jakého historického momentu odvozují své křesťanství. Porovnáme si také některá fakta s unijním událostmi Haliče – právě to nám ukáže specifčnost církevních událostí na Zakarpatí, a to hlavně v době zákazu ŘK církve.

Druhá kapitola se věnuje metodologickému vymezení praktické části. Jsou zde popsány metody a techniky, jež byly aplikovány při výzkumu, ale také prostředí a respondenti, kteří byly zahrnuti do analýzy. Hlavním principem tohoto výzkumu je kvalitativní přístup, který stojí na emické perspektivě, důležité jsou pro nás také principy orální historie.

Výsledky výzkumu jsou popsány v kapitole třetí. Podáváme zde pohledy současných a bývalých řeckých katolíků, kteří se s konverzí vyrovnávali velmi rozličnými způsoby, jejich výpovědi se nesnažíme hodnotit, ale pouze zasadit do historického kontextu. Závěr jako syntetické shrnutí nabízí jednak reflexi výsledků, ale i další možné pokračování v této tématice.

2. Přehled dosavadních poznatků

2. 1 Ukrajina – tradiční křesťanská země

Ukrajina je tradiční křesťanskou zemí, která je plna křesťanského ducha a živoucí liturgie i přes dlouhodobé úsilí SSSR o vykořenění náboženství ze života Ukrajinců. V dnešní nezávislé Ukrajině zažívá církevní život v pravém slova smyslu obrození. V Konstituci Ukrajiny je zakotvena garance práva na svobodnou víru, která dává rozvinout se římskokatolické církvi (především u Poláků, Slováků a Maďarů, kteří žijí na území Ukrajiny), židovství, islámu (v současnosti se tato otázka již Ukrajiny v podstatě netýká, neboť Krym již patří Ruské federaci) a různým protestantským církvím. Nejvýznamnější roli má stále církev pravoslavná, ale také v devadesátých letech nově obnovené řeckokatolictví, o čemž budeme detailněji pojednávat níže.

Desetiletí represí ze strany Sovětského svazu vyvolala na počátku devadesátých let jakousi prestiž být věřícím.⁶ Snad každého „západního“ návštěvníka zaujme ukrajinská pestrá religiozita, která skýtá nejen byzantskou krásu, ale také západní styl církevních památek. Že se jedná o církevně velmi různorodý stát, dokazuje také terénní výzkum, jenž byl proveden v roce 2012 v jedné z ukrajinských vesnic.⁷ Předmětem této kapitoly nebude popisovat současnou religiozitu Ukrajiny, pro pořádek však nahlédneme do počátků křesťanství na jejím dnešním teritoriu, zároveň si také zmíníme některé důležité mezníky, které můžeme skrytě reflektovat jako odkaz minulosti i v současné víře Ukrajinců na Zakarpatí.

Pro křesťanství na Ukrajině je nejvýznamnějším rok 988, kdy je církevním sňatkem mezi knížetem Kyjevské Rusi Vladimírem Velikým (později s přídomkem „svatý“) a byzantskou princeznou Annou stvrzeno oficiální přijetí křesťanství na tehdejší pohanské půdě.⁸ Tato verze přijetí křesťanství je oficiální a v podstatě jako jediná doložitelná, přesto se však objevují teorie o tom, že se křesťanství objevovalo v nejzápadnější části dnešní Ukrajiny již o několik let dříve, a duchovenstvo z této oblasti poté samotnému křtění Rusi pomáhalo. Dle pramenů⁹ se totiž první křesťanství masově se šířící vyskytovalo údajně¹⁰ právě na území

⁶ O tomto postřehu píše ukrajinský historik Magoči v МАГОЧІЙ, Павло-Роберт. *Україна: Історія її земель та народів*. Ужгород: Видавництво В. Падяка, 2012. s. 683.

⁷ Viz SKOTÁKOVÁ, J. *Nábožensko-společenské vztahy obyvatel Kobylecké Poljany – terénní výzkum na Zakarpatí*. Olomouc, 2012. Bakalářská práce. Univerzita Palackého v Olomouci. Filozofická fakulta. Vedoucí práce Eva Čermáková.

⁸ Podmínkou sňatku byl právě křest knížete. Více v МАГОЧІЙ, Павло-Роберт. *Україна: Історія її земель та народів*. Ужгород: Видавництво В. Падяка, 2012. s. 66.

⁹ O tomto faktu pojednává každá literatura zabývající se tímto tématem, viz např. МАГОЧІЙ, Павло-Роберт. *Україна: Історія її земель та народів*. Ужгород: Видавництво В. Падяка, 2012. s. 66.

dnešního Zakarpatí. „Když přijde slovo na historii Rusínů-Ukrajinců na Zakarpatí, tak většina současníků před sebou vidí obraz pobožného, pracovitého, pohostinného národu, který se z vůle Pána Boha usadil a spokojně žije v jednom z nejmalebnějších koutů Ukrajiny, v meziříčí řeky Tisy a pohoří Karpat, v kraji stále zelených lesů, bystrých a čistých horských říček...“¹¹ Zakarpatský religionista Viktor Beď takto reflektuje určitého ducha tamějších obyvatel a okolí, ve kterém žijí. Církev měla pro Zakarpatce, neboli Rusíny¹² vždy velký význam, a to dříve než pro zbylou část Ukrajiny. Zakarpatí přijetí křesťanství odvozuje od Velké Moravy a osvěty Cyrila a Metoděje: „Musíme si uvědomit, že již v roce 863 se k Rusínům-Ukrajincům na dnešní Zakarpatí dostala víra od misie Cyrila a Metoděje, a to křesťanství východního obřadu, což bylo o 125 roků dříve než pokřtění Rusi.“¹³ Zakarpatí totiž na počátku 9. století spadá pod jistý vliv Velké Moravy, součástí Kyjevské Rusi se stává až za vlády Vladimíra Velikého, avšak pouze jeho východní část (viz níže).

Velký význam je připisován především sedmi učňům, kteří byli po smrti věrozvěstů z Velké Moravy vyhnáni latinským duchovenstvem, jak pojednává ve své stati Viktor Rosak: „Kvůli jednání latinského duchovenstva museli jejich učni opustit Velkou Moravu a vydat se do sousedních oblastí dnešního Bulharska, Rumunska a našeho Zakarpatí, kde dále šířili myšlenky svatých Cyrila a Metoděje. Díky tomu jsou tito učenci uznáváni i na Zakarpatí, neboť se díky jejich činnosti rozšířilo křesťanství až do Karpatské Rusi.“¹⁴ Česká historiografie polemizuje o tom, zdali bylo na Zakarpatí křesťanství přijato přímým působením Cyrila a Metoděje, spíše se přiklání k teorii druhé – působení jejich žáků: „Šíření křesťanské víry mezi podkarpatskými Slovany tradice spojuje s misí vedenou byzantskými

ФЕДОРІВ, Юрій. *Історія церкви в Україні*. Львів: Свічадо, 2007. s. 23-30.

БЕДЬ, Віктор. Православна віра Русинів-Українців та Ужгородська церковна унія 1646 року. In: *Карпатика, випуск 35, Європейські цінності та конфесійно-національна ідентичність населення українських Карпат*. Ужгород: УжНУ Говерла, 2006, s. 12.

¹⁰ S jistotou to bohužel tvrdit nemůžeme, počátky dějiny dnešního Zakarpatí jsou velmi nejasné, stejně jako pravá podstata původu křesťanství v této oblasti. Více v Ivan. *Dějiny Podkarpatské Rusi v datech*. 1. Praha: Libri, 2005. s. 31; nebo ФЕДОРІВ, Юрій. *Історія церкви в Україні*. Львів: Свічадо, 2007. s. 241.

¹¹БЕДЬ, Віктор. Православна віра Русинів-Українців та Ужгородська церковна унія 1646 року. In: *Карпатика, випуск 35, Європейські цінності та конфесійно-національна ідентичність населення українських Карпат*. Ужгород: УжНУ Говерла, 2006, s. 138.

¹²Rusín, čili obyvatel Zakarpatí je název etnika, či národa – historikové a jazykovědci dodnes vedou spory o určení této etnické skupiny/národa. Drtivou většinu historie mělo Zakarpatí jiný osud než většina dnešní Ukrajiny, vytvořil se zde specifický jazyk, duchovní i materiální kultura. O tomto problému umně pojednává významný zakarpatský historik Pavlo Robert Magoči. Více v MAGOCSI, P. R. *Rusíni a jejich vlast*. Praha: Česká expedice, 1996.

¹³ БЕДЬ, Віктор. Православна віра Русинів-Українців та Ужгородська церковна унія 1646 року. In: *Карпатика, випуск 35, Європейські цінності та конфесійно-національна ідентичність населення українських Карпат*. Ужгород: УжНУ Говерла, 2006, s. 138.

¹⁴ РОСАК, Віктор. Православна церква на Закарпатті: Історія і сучасність. In: *Карпатика: Європейські цінності та конфесійно-національна ідентичність населення українських Карпат*. Ужгород: УжНУ Говерла, 2006, s. 185.

věrozvěsty, soluňskými bratry Konstantinem a Metodějem. Pravděpodobnější je však domněnka o dočasném působení Metodějových učedníků na Podkarpatsku poté, co je v roce 885 vyhnal níže Svatopluk z Velké Moravy.¹⁵

Důležitým momentem v evropských dějinách je příchod Maďarů koncem 9. století a jejich následné usazení a přijetí křesťanství po několika prohraných bitvách (955 na řece Lechu, 970 u Adrianopole). Na sklonku tohoto století dochází ke konečnému dělení bývalého Bílého Chorvatska¹⁶ mezi tři státy. Východní část (neboli Halič) začleňuje do Kyjevské Rusi kníže Vladimír Veliký. Prameny uvádí, že právě křesťané z historického Zakarpatí pomáhali při samotné christianizaci: „Při křtění Kyjevské Rusi roku 988 se tohoto svatého obřadu účastnilo zakarpatské duchovenstvo (...), a nejen že se účastnili, ale také měli velký podíl na založení ukrajinské pravoslavné církve.“¹⁷ Jihokarpatí připadá maďarskému knížeti Štěpánovi a konečně západní část Přemyslovskému státu. Tato část je však později ještě rozdělena, kdy si severní území podmaňuje polský král Boleslav Chrabrý. Ovšem z území, které bylo v této době rozděleno mezi 3 státy (Polsko, Maďarsko a Kyjevskou Rus), patřila pouze 1/5 k Podkarpatské Rusi, zbylá část byla po dlouhou dobu „zemí nikoho“ zřejmě díky hornatému charakteru. Avšak na přelomu 13.-14. století je i nepoddajná karpatská oblast připojena k Uherskému státu a „Rusíni se stávají jakousi pohraniční stráží na severu uherské říše.“¹⁸

Pro nás je na tomto stručném historickém přehledu důležitý mimo jiné fakt, že původní jednotná masa Rusínů je v 10. století rozdělena na tři části, přesto je však z jejich strany neustálá snaha o udržení identity, a to především prostřednictvím jejich víry ve jménu byzantského ritu. „Pro Rusíny Zakarpatí bylo v té době pojetí národa a pravoslavné církve to samé (...), ztráta pravoslavné víry znamenala ztrátu vlastní identifikace s Rusínem-Ukrajincem.“¹⁹ Je vcelku zajímavé, že přestože si tato část Ukrajiny v podstatě v průběhu raného středověku „žila svůj vlastní historický život“ pod vlivem katolictví, dále se spíše identifikuje s pravoslavím. Můžeme tedy říci, že zde pravděpodobně dochází k záměrnému vymezování se národa ovládaného (Rusíni) vůči národu ovládajícímu (Maďaři).

¹⁵ POP, Ivan. Dějiny Podkarpatské Rusi v datech. 1. Praha : Libri, 2005. s. 29.

¹⁶ Tento název se používá pro historické označení části Haliče a Zakarpatí, jejím ekvivalentem je také Červená Rus (srovnej s БЕДЬ, Віктор. Православна віра Русинів-Українців та Ужгородська церковна унія 1646 року. In: *Карпатика, випуск 35, Європейські цінності та конфесійно-національна ідентичність населення українських Карпат*. Ужгород: УжНУ Говерла, 2006.).

¹⁷ БЕДЬ, Віктор. Православна віра Русинів-Українцівта Ужгородська церковна унія 1646 року. In: *Карпатика, випуск 35, Європейські цінності та конфесійно-національна ідентичність населення українських Карпат*. Ужгород: УжНУ Говерла, 2006, s. 139.

¹⁸ MAGOCSI, Paul Robert. Rusíni a jejich vlast. 1. Praha : Společnost přátel Podkarpatské Rusi, 1996. s. 60.

¹⁹ БЕДЬ, Віктор. Православна віра Русинів-Українцівта Ужгородська церковна унія 1646 року. In: *Карпатика, випуск 35, Європейські цінності та конфесійно-національна ідентичність населення українських Карпат*. Ужгород: УжНУ Говерла, 2006, s. 139.

2. 2 Náboženství pro člověka

Otázka po tom, co je to náboženství v širokém pojmu lidské kultury²⁰, byla různými mysliteli položena několikrát. V historii antropologického myšlení vzniklo několik teorií. V této kapitole se budeme snažit o to široce obsáhnout náboženství ve vztahu k člověku. Nejprve si nastíníme tři teorie, které mají přímou souvislost s kulturní antropologií. Zařadíme sem i teorii Durkheima, přestože je považován za sociologa – jeho definice náboženství, jak uvidíme, má mnoho společného s obsáhlou definicí náboženství Geertze a zároveň ji doplňuje. V dalších podkapitolách nastíníme vztah dalších společenských disciplín k náboženství – půjde nám tedy o interdisciplinární pojetí „náboženství pro člověka“. Zároveň se budeme snažit o jakési vlastní nabývání definice náboženství, jež bude v podstatě kombinací námi zmíněných definic, které se pro naše účely co nejlépe hodí k teoretickému ukotvení výzkumu, jímž se budeme zabývat.

Antropologie náboženství

V podstatě jednoduchou formou si na otázku „co je to náboženství“ odpověděl anglický antropolog Edward Burnett Tylor dle něj je to „víra v duchovní bytosti“²¹. Je nám zřejmé, že se v této definici odráží především jeho zkoumání animismu, v němž dle něj spočívá jádro náboženského smýšlení. Obsáhlejší pohled nám podává francouzský sociolog Émile Durkheim: „Náboženství je jednotný systém víry a praktik vztahujících se k posvátným věcem, tj. k věcem odtažitým a zakázaným; systém víry a praktik, které sjednocují všechny své přívržence v jediném morálním společenství, nazývaném církev.“²² Durkheim se touto definicí vymezuje vůči předchozím teoriím (ke kterým můžeme zařadit i Tylorovu) – a to především proti kategoriím nadpřirozena a božství. Přestože operuje s pojmem posvátno, akcentuje především na rozměru náboženství ve společenství, které je jeho ústředním pojmem. Velmi vlivné vymezení náboženství předkládá také klasický americký antropolog Clifford Geertz: „Náboženství je systém symbolů, které v lidech ustavují silné motivace tím, že formují pojmy obecného řádu bytí a obdařují tyto pojmy takovým nádechem skutečnosti, že se tyto nálady zdají jedinečně realistické.“²³ Geertzovo symbolické pojetí přímo k pojmu

²⁰ Pro naše potřeby se nejlépe vyjímá obecná a široká Murphyho teorie kultury jako: „Celistvý systém významů, hodnot a společenských norem, kterými se řídí členové dané společnosti a které prostřednictvím socializace předávají dalším generacím.“ In Murphy, Robert Francis. Úvod do kulturní a sociální antropologie. 2. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2004. s. 32.

²¹ TYLOR, Edward Burnett. Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom. 6. vyd. London: John Murray, 1920. s. 8.

²²DURKHEIM, Émile. *Elementární formy náboženského života*. Praha: Oikoymenh, 2002. s.

²³GEERTZ, Clifford. *Náboženství jako kulturní systém*. in: Interpretace kultur: vybrané eseje, Praha: Portál, 2000. s. 107.

posvátna neinklinuje, což je v kontrastu k definici Durkheima, pro kterého je tento prvek klíčový. Geertz akcentuje především na pojmech jako jsou nálady a motivy, které jsou danými symboly vyvolávány. V obou definicích však hraje roli vize náboženství jako sociálně konstruovaném fenoménu. Pro Geertze z toho důvodu že pouze ve společenství mohou vznikat symbolické systémy, pro Durkheima je sdílení dokonce odlišujícím prvkem náboženství od magie.

O různých přístupech k náboženství v antropologické tradici bychom se mohli vyjadřovat na několika dalších stranách, to však není účelem této práce. Na třech vybraných teoriích vidíme variabilitu, s jakou k problematice definice náboženství lze přistupovat. V jednotlivých tezích se nám promítají různé vědecké disciplíny. U Tylora bychom mohli například najít otázky, na které odpovídá filosofie náboženství – animismus²⁴ jako víra v zosobněné a často antropomorfní duchy, k nimž může patřit duše, strašidla, andělé, bohové aj. ukazuje na ptaní se po řádu a vzoru světa, což je jedním z témat filosofie, především u ontologických disciplín. Durkheimovo zřejmé sociologické směřování bychom mohli doplnit teoriemi a přístupy sociologie náboženství. Geertz si zase pomáhá pojmy nálady, motivy a symboly – zde by se ke slovu dostala psychologie náboženství. V této kapitole nám proto půjde o to předestřít náboženství i z perspektivy filozofie, sociologie, psychologie a v neposlední řadě si pomůžeme antropologií náboženství. Základy těchto teorií poté přispějí lepšímu uchopení náboženské konverze. Pokusíme se svým způsobem o integrální pohled na náboženství, budeme se držet slov významného českého filozofa Karla Máchy, který je teoretikem právě integrální antropologie: „Věda je předpokladem antropologické integrace a stává se logikou zájmu o sebe samu jedním z prvních témat antropologie (integrální). Pochopena ve vztahu ke smyslu plnosti svých posledních kritérií tematizuje tak antropologie vědy samu sebe, tvoří jakousi strukturu vnitřních souvislostí, do níž je zařazen vztah vědce k předmětu jeho studia.“²⁵

Filosofie náboženství (FN)

Zatímco se výše zmínění myslitelé snažili o definici náboženství, podstata filosofie náboženství tkví v tom, že se snaží vyhybat otázce po tom, co to náboženství vlastně je. Mohli bychom říci, že je tento antropologický problém ptaní se relativizován odvolávající se na velmi těžko uchopitelnou podstatu náboženství, která je vnímána jako jev mnohostranný

²⁴ Podle TYLOR, Edward Burnett. *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom*. 6. vyd. London: John Murray, 1920.

²⁵ MÁCHA, Karel. *100 tezí o integrální antropologii: Praha 1977 - Mnichov 2004*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2004. s. 17.

s velkým množstvím podob²⁶. Samotným předmětem FN zároveň ani není náboženství samotné, autoři podotýkají, že tvrzení „že předmětem filosofie náboženství je rozumová analýza jednoho z kulturotvorně konstitutivních fenoménů zvaného náboženství“²⁷ je obecné a zdánlivě neochvějné.

I přesto se pokusili dva filosofové vymezit rámeček vztahu FN a náboženství. Německý filosof a religionista J. Edgar Bauer popisuje určité motivace, které určují to, čím se FN zabývá. Těchto motivací je celkem 12, my si však pro naše potřeby vybereme pouze ty, které se vztahují k „náboženství pro člověka“, jak je uvedeno v názvu této kapitoly. Dle Bauera by například měla FN „zkoumat podmínky, za nichž jsou náboženství možná (...)“²⁸, zároveň by však měla analyzovat základní a nejdůležitější prvky náboženství – takové motivace měl jistě Geertz i Durkheim. Co je však pro nás nové – FN by měla přezkoušet náboženství „s využitím etických, pragmatických a jazykových logických měřítek“²⁹. Zde nám již Bauer předkládá metodologii, která by měla být využita při výzkumu těch kterých náboženství, s tím souvisí i „filosofické vyvrácení a odmítnutí takových náboženských skutečností, doložené jejich logickou rozporností a smysluprázdnotou (...)“³⁰. Bauerovo pojetí budeme zohledňovat především u reflexe náboženství jako institucionalizovaného do církve, která jen z pozice sobě vlastní neomylnosti (vycházející z dogmatismu) způsobila nucené konverze. FN by tedy měla nejen vnímat obecné prvky náboženství, ale také se soustředit na jednotlivá náboženství a zde si trůfáme tvrdit – i církve. Právě tento prvek bude mít v problematice konverze, kterou nastíníme níže, velký význam.

I u druhého autora najdeme prvky společné výše zmíněným antropologickým teoriím, ale i postřehy nové. Holandský filosof náboženství Wilhelm Dupré vidí úkol FN především v pronikání ke kategoriální analýze náboženských skutečností a jejich symboliky, přičemž by se měly prozkoumat relevance mýtu a symbolu – jejich prvopočátečních vztahů, bůh by měl být tematizován jako filosofický problém se všemi jeho důsledky pro filosofii a kulturu.³¹ V první části jeho tezí vidíme jistý odraz Geertzova symbolismu, avšak pro nás k zamyšlení je problematizace boha a jeho důsledky pro kulturu – k tomuto Dupré ještě dodává nutnost „pochopit náboženské aspekty dějin a způsobů, jimiž se lidé setkávají se smyslem dějin; zkoumat historický význam vzniku a zániku náboženství, stejně jako jejich vztahu k dějinám

²⁶ Srovnej in HORYNA, Břetislav. *Filosofie náboženství: pokus o typologii*. Brno: Masarykova univerzita, 1999. s. 19.

²⁷ HORYNA, Břetislav. *Filosofie náboženství: pokus o typologii*. Brno: Masarykova univerzita, 1999. s. 19.

²⁸ Tamtéž, s. 17.

²⁹ Tamtéž.

³⁰ Tamtéž, s. 18.

³¹ Podle HORYNA, Břetislav. *Filosofie náboženství: pokus o typologii*. Brno: Masarykova univerzita, 1999. s. 19.

kultur obecně.³² Historické kontexty zajisté hrají velký vliv při celkovém vnímání náboženství a je potřeba mít tuto skutečnost neustále na paměti.

V čem nám tedy filosofie náboženství přispívá? Ačkoliv se filosofický pohled na náboženství ve své koncepci zdá být neurčitý, představuje nám některé důležité návrhy a doporučení, kterým bychom se z hlediska integrálního přístupu k náboženství měli řídit: nespokojit se s již řečeným, ale po vzoru filosofie – neustále se ptát. Všimněme si výše zmíněného, ačkoliv lehce zpochybněného: „náboženství je kulturotvorný konstitutivní fenomén“ – náboženství je v podstatě z hlediska filosofie alespoň do jisté míry vnímáno jako součást kultury, ba dokonce jako prvek, který ji tvoří.

Sociologie náboženství (SN)

Sociologie náboženství se, podobně jako filosofie, neptá po tom, co to náboženství vlastně je, ale „empiricky zkoumá a teoreticky vysvětluje společenské podmínky a působení náboženských fenoménů, a zároveň náboženské podmínky a působení fenoménů náboženských,³³ čímž ale s jistotou také dochází k četným definicím, zde se však zaměříme spíše na to, jaký způsob je volen k definování. Vidíme, že jde o vztahy společnosti a náboženství, které se navzájem ovlivňují. SN se proto nejčastěji zabývá průzkumem vztahů a souvislostí mezi náboženským vývojem a obecným vývojem společnosti, přičemž jí jde o „specifický způsob analýzy různých úrovní vztahů mezi sociálním a náboženským životem skupin, tříd, vrstev a kultur.“³⁴

Základní problémy SN jsou obecně řešeny z pozice tří různých pohledů:³⁵

Za první je důležité vidět, že náboženství a církve jsou spoluurčovány a formovány společenskými silami současnosti, čili se jedná o velký vliv nenáboženských procesů ekonomických, politických, kulturních atd. V tomto prvním bodě vidíme jasnou podobnost s posláním, jež nám dává filosofie náboženství myšlenkami Wilhelma Duprého, který zdůrazňuje mj. vliv historických událostí v kontextu náboženství, jak je uvedeno výše.

Za druhé je potřeba si všimnout i působení opačného – vliv náboženství na společnost. Náboženství je v našem individuálním, rodinném a kulturním životě přítomné ve větší či menší míře a hloubce. Jedná se především o slavení svátků v kalendářním roku, ale také o oslavy soukromé – křtiny, jmeniny spojené s církevním svátkem, sňatek.

³² HORYNA, Břetislav. *Filosofie náboženství: pokus o typologii*. Brno: Masarykova univerzita, 1999, s. 20.

³³ WEBER, Max. *Sociologie náboženství*. Praha: Vyšehrad, 1998, s. 19.

³⁴ Tamtéž, s. 23.

³⁵ Podle tamtéž. s. 19-21.

Za třetí se jedná o náboženský charakter v nejširším slova smyslu. Tento třetí pohled je nejméně viditelnou podobou problematiky vzájemného působení náboženství a společnosti. Jako příklad si uveďme pokus o formulaci nového pochopení české národní identity T. G. Masaryka v jeho tezí o náboženském smyslu českých dějin.³⁶

Podívejme se nyní, co by nám do výše zmíněných uchopení náboženství mohl vnést významný sociolog náboženství Max Weber. Ve srovnání s Durkheimem, kterého jsme si pro naše potřeby přiřadili k antropologii náboženství z důvodu jeho blízkosti k antropologickému myšlení, Weber nechápal náboženství jako kompenzaci lidských nedostatků vůči přírodě, nebo jako výraz lidské bezmoci při výkladu zrození a smrti – podle něj se v náboženství manifestuje závislost člověka na společnosti – pro Webera náboženské vědomí vzniká z pozemské zkušenosti člověka a každodenního způsobu jeho života, a to po vzoru německého historismu, důkazem toho nám může být následující Weberova teze: „Při náboženském jednání jde původně o tento svět.“³⁷ Svět ovlivněný společenským děním a historickým vývojem. Na náboženském jednání se také musíme dívat v souvislosti s všedním účelovým jednáním.

Přínos Maxe Webera v sociologii náboženství je samozřejmě mnohem širší a propracovanější než zde naznačené teorie. Pro naše potřeby však stačí ukázat možnost dalšího vnímání náboženství ve vztahu k člověku – a zde je to silná role společnosti a všech jejích činitelů.

Sociologie náboženství tedy především upozorňuje na vztah společnosti a náboženství – jejich vzájemnou interakci. V praktické části výzkumu si představíme hlavně vliv náboženských konverzí na společnost, přičemž při analýze materiálu se budeme držet mj. i výše zmíněných pojmů, se kterými sociologie náboženství operuje.

Psychologie náboženství

Psychologický pohled na náboženství se také snaží problematizovat definování toho, co to náboženství vlastně je pod heslem: „Lepší jsou správné otázky než napůl nesprávné odpovědi.“³⁸ I přes to se však z jisté praktičnosti, drží výroku, že se náboženstvím rozumí to, čím se zabývá religionistika – věda o náboženství, ta kvalifikuje určité jevy jako náboženské

³⁶ Více v MASARYK, Tomáš Garrigue, NAVRÁTIL, Josef, ed. a ŠPIČÁK, Josef, ed. *Česká otázka: Snahy a tužby národního obrození*. 7. vyd., (v Melantrichu 1. vyd.). Praha: Melantrich, 1969. 271, [1] s. České myšlení; Sv. 2.

³⁷ WEBER, Max. *Sociologie náboženství*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1998. s. 121.

³⁸ ŘÍČAN, Pavel. *Psychologie náboženství*. 1. vyd. Praha: Portál, 2002. s. 35.

prostě tím, že se jimi zabývá.³⁹ Etymologie slova „náboženství“ naznačuje vztah k nějakému bohu či božstvu – proto bývá do religionistických definic často zahrnut především pojem boha. Pavel Říčan ve své knize *Psychologie náboženství* zmiňuje například definici českého religionisty Jana Hellera: „V náboženství jde o vztah člověka (ať teoretický, v učení, nebo praktický – v etice a kultu) k tomu, co má vůči němu roli boha.“⁴⁰ Heller je znám především svou teorií responzivní analýzy, kdy si v podstatě náboženství vytváří člověk sám díky svému ptaní po smyslu bytí – náboženství proto vzniká proto, aby v něm člověk našel odpovědi na své otázky.⁴¹ Nekomplikujme si však psychologický pohled na náboženství z hlediska teorií, které tato vědní disciplína uznává, ale to, jak se po náboženství ptá – jak jej vnímá ve vztahu k psychice člověka.

Především duševní jevy⁴² hrají zajisté velkou roli v psychologickém chápání náboženství – to jak lidé zakoušejí svou víru, vnímání a prožívají. Za duševní jevy se považují představy, vzpomínky, city, myšlenky a volní prožitky. Z hlediska psychologie jsou veškeré zakoušené jevy, čili i ty náboženské, naše abstrakce, které jsou lokalizovány v našem nitru. Do tohoto nitra můžeme zaměřit svou pozornost – toto pozorování se nazývá introspekce a je základní metodou psychologie.⁴³ Introspekce je při uvědomování si vlastního prožívání (například při modlitbě) velmi důležitá – člověk si je schopen sám v podstatě „zobrazit“ to, co se uvnitř něj, v tzv. psýché⁴⁴ odehrává a také proč. Při zkoumání složitých náboženských událostí, jakými předmět této práce – konverze bezpochyby jde, bude zajisté tato metoda hrát velkou roli – jak a jestli si věřící uvědomují změnu náboženských praktik a jestli to má vliv na jejich niterný prožitek. Jak říká Ludmila Muchová: „Psychologie se vzhledem k jevu obrácení věnuje především otázce různých rozměrů hodnotové orientace člověka (...), zabývá se tedy změnami v psychické struktuře člověka prodávajícího konverzi.“⁴⁵

Vnější projevy duševních jevů jsou viditelné a hrají roli v lidské společnosti – tedy proč se tak chováme, proč tak tvoříme, jaký máme vztah k jiným lidem. Proto se dané projevy třídí do několika kategorií. *Chování* znamená „úmyslné, případně zautomatizované účelné

³⁹ ŘÍČAN, Pavel. *Psychologie náboženství*. 1. vyd. Praha: Portál, 2002, s. 36.

⁴⁰ Tamtéž.

⁴¹ Více v HELLER, Jan a MRÁZEK, Milan. *Nástin religionistiky: uvedení do vědy o náboženstvích*. 2., rev. vyd. Praha: Kalich, 2004. 316 s. Studijní texty; sv. 1.

⁴² Volně podle ŘÍČAN, Pavel. *Psychologie náboženství*. 1. vyd. Praha: Portál, 2002., s. 26-31.

⁴³ Tamtéž, s. 27.

⁴⁴ Řecké označení pro duši se používá jako určitá metafora pro základní předmět psychologie – je to v podstatě „obraz, který nelze beze zbytku vyjádřit slovy“. In ŘÍČAN, Pavel. *Psychologie náboženství*. 1. vyd. Praha: Portál, 2002., s. 26.

⁴⁵ HANUŠ, Jiří, ed. a NOBLE, Ivana, ed. *Konverze a konvertité: sborník z mezioborového semináře o problematice náboženského obrácení*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2009. s. 72.

pohyby kosterního svalstva a bezděčná mimika vyjadřující city.⁴⁶ Tato definice může pro naše účely působit poněkud schematicky, avšak je zapotřebí si uvědomit, že pravá podstata chování z hlediska psychologie je přímým důsledkem našeho prožívání a často nemá nic společného s naší vůlí, pouze s naším cítěním. Oproti tomu stojí *jednání*, které je již promyšlené a můžeme jej označit za úmyslné chování.⁴⁷ Významným projevem je také *dění ve vztazích mezi lidmi* – naše individuální prožívání je výrazně určeno kontaktem s individuálním prožíváním druhých lidí, a to má rozsáhlé důsledky pro vztahy mezi lidmi. Právě sociálně psychologická stránka náboženství je poměrně dobře přístupná, proto je také prozkoumávána více než stránky jiné.⁴⁸ Vezměme tedy v potaz i nejjemnější a nejskrytější lidské prožitky a zohledněme je při zkoumání náboženského prožívání nejen individuálního, ale také společenského.

V této kapitole jsme si představili pohled některých společenských věd na náboženství, jejich definice, a také metodologická doporučení. Náboženskou konverzi se budeme snažit uchopit v co nejširším měřítku a zohlednit při tom všechny výpovědi narátorů. Právě proto bylo pro nás důležité vytvořit poměrně široký teoretický základ, kterým pokračujeme v následující kapitole o samotné teorii náboženské konverze.

2. 3 Teorie náboženské konverze

Pojem konverze pochází z latinského *con-versio* znamenající přeměnu, změnu či obrat.⁴⁹ U náboženské konverze nám jde tedy o obrat, změnu ve víře člověka. Radim Palouš ji definuje takto: „Konverze je životní změna, chápaná tradičně jako přechod od nevíry k víře, či změna v náboženské konfesi.“⁵⁰ V současné době je také dobré upozornit na to, že konverzí se nazývá i obrat od víry k ateismu. Palouš o tomto problému pojednává v kapitole „Moderní spor o konverzi“, kde říká: „V moderní době se však slovem konverze označují změny věr, přechod od jedné víry k jiné, především pak od víry k nevíře.“⁵¹ Konverze však nemusí být chápána pouze jako jakýsi přechod, či obrat, ale také jako změna kvalitativní. Ludmila Muchová ve své stati dochází k závěru, že především konverze z křesťanského hlediska

⁴⁶ HANUŠ, Jiří, ed. a NOBLE, Ivana, ed. *Konverze a konvertité: sborník z mezioborového semináře o problematice náboženského obrácení*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2009, s. 30.

⁴⁷ Srovnej tamtéž.

⁴⁸ HANUŠ, Jiří, ed. a NOBLE, Ivana, ed. *Konverze a konvertité: sborník z mezioborového semináře o problematice náboženského obrácení*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2009, s. 31.

⁴⁹ *Pojem konverze ve slovníku cizích slov*. [cit 25. března 2015] Dostupné na <<http://slovník-cizich-slov.abz.cz/web.php/slovo/konverze-konverse>>

⁵⁰ PALOUSH, Radim. *Čas výchovy*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991., s. 135.

⁵¹ Tamtéž, s. 136.

„znamená vždy sebezpřekročení člověka k hlubšímu prožívání a jednání vůči hodnotám pravdy a vůči etickým hodnotám.“⁵² Jiné definice akcentují na definitivní změnu: „Konverze je radikální reorganizací lidské identity, myšlení a života. Proces změny smyslu základní reality a proces změny základní podstaty vědomí.“⁵³

I Palouš se zamýšlí nad vnitřním charakterem konverze, kdy ji vymezuje vůči pouhému odvratu od církve a příklonu k jiné: „Pouhý odvrát ještě není konverzí. Jejím rytmem je: zhroucení dosavadního, nicota a naplnění. Jinými slovy: ztráta smyslu, bezsmyslnost, víra v nový smysl.“⁵⁴ Analogii k této myšlence nachází Palouš u filosofie Platóna a jeho Mýtu o jeskyni. Platonův „odpoutaný“ je schopen odhlédnout od svého dosavadního nedokonalého života, který byl pouhým stínem pravé podstaty – idejí: „Odpoutaný nahlíží svou dosavadní zabydlenost mezi stíny (v jeskyni) a podává se stálému vedení ke světlu (...), odevzdává se do naprosté vlády rozumné pravdy (...), obrat člověka znamená návrat pořádku, návrat pravé víry vztahující se k jednomu. Tento obrat a přívrat je bolestivý.“⁵⁵ Odpoutaný se vzdává všeho (stínů v jeskyni, dosavadního života), aby mohl přijmout nové (světlo, východ, Slunce). Otázkou však zůstává, jak často se v praktickém životě tato „pravá podoba“ konverze objevuje. Proto je dobré podívat se na konverzi mimo hledisko filosofické, a nahlédnout prizmatem psychologie.

Právě psychologie náboženství rozlišuje mezi pojmy obrácení a konverze. *Obrácení* je vnímáno jako teologický pojem, který znamená obrat v pozitivním slova smyslu – čili obrácení od hříchu, sobectví – k modelu pravého Boha.⁵⁶ I nábožensko-psychologický pohled na konverzi H. – J. Fraase tento argument uznává: „V ději obrácení jde podle obecného mínění vždy o obrácení k lepšímu, tedy k vyšší formě integrace osobnosti.“⁵⁷ Tento autor se v podstatě odvolává na jednoho z prvních analytiků konverze Williama Jamese.⁵⁸ Konverze je oproti obrácení vnímána jako příklon k jakékoliv náboženské orientaci, či k ateismu.⁵⁹

V současné době je pozornost v otázkách konverze věnována hlavně novým náboženstvím“. Právě Encyklopedie náboženství a společnosti, vydaná při Hartfortském

⁵²HANUŠ, Jiří, ed. a NOBLE, Ivana, ed. *Konverze a konvertité: sborník z mezioborového semináře o problematice náboženského obrácení*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2009., s. 77.

⁵³ LOFLAND, J. and SKONOVD, N. "Conversion Motifs", *Journal for the Scientific Study of Religion* 20 (1981), s. 375.

⁵⁴PALOUŠ, Radim. *Čas výchovy*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991., s. 141.

⁵⁵ Tamtéž, s. 125.

⁵⁶ Podle ŘÍČAN, Pavel. *Psychologie náboženství*. Praha: Portál, 2002., s. 292.

⁵⁷HANUŠ, Jiří, ed. a NOBLE, Ivana, ed. *Konverze a konvertité: sborník z mezioborového semináře o problematice náboženského obrácení*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2009., s. 74.

⁵⁸ James v tomto smyslu rozeznával zdravou a nemocnou duši – zdravá duše dochází k náboženské zralosti bez problémů, jedinec je pak nazýván „volným typem“, nemocná duše je během své cesty plna pokušení a dramát, jedná se o „typ s tendencí k sebevydání“. In tamtéž, s. 75.

⁵⁹ Podle ŘÍČAN, Pavel. *Psychologie náboženství*. Praha: Portál, 2002., s. 292.

institutu výzkumu náboženství, konverzi takto reflektuje. „Výzkum konverze je výrazným tématem sociologie a sociální psychologie náboženství mnoho desetiletí, obzvláště pak u nových náboženství.“⁶⁰ Pod termínem „nové náboženství“ nebo také v širším pojmu „nová religiozita“ se rozumí označení některých kontroverzních náboženských skupin, kterým svou pozornost začala věnovat sociologie náboženství především v 70. letech, kdy se tato nová náboženská hnutí objevují.⁶¹ Jedná se například o hnutí Haré Kršna, Církev sjednocení, Boží děti a Scientologii. Termín „nová religiozita“ zahrnuje i změny v tradičních církvích.⁶²

Proto je zajímavé vnímání konverze jako něčeho, k čemu v podstatě člověk nedospěje pouze sám o sobě, motivy vedoucí ke konverzi mohou být dle výzkumů i někde jinde než v samotném subjektu, který se až na základě vnějšího tlaku definitivně rozhodne, což je v mnoha případech problémem především nových náboženství. Například Církev sjednocení, která je zde nazývána jako „model světového zachránce“⁶³ má takové mechanismy, které k církvi táhnou, věřící jsou v podstatě do církve zapojeni, aniž by si to uvědomovali – encyklopedie poukazuje na teze Loflanda a Skonovda, které si představíme níže.

Definovat náboženskou konverzi v celé její šíři se všemi jejími aspekty je úkol téměř nemožný. Významný německý religionista, zabývající se v tomto oboru pedagogikou a didaktikou, Hans-Jürgen Fraas zdůrazňuje, že by se mělo ke konverzi přistupovat jako k celku empiricky velmi těžko uchopitelnému.⁶⁴ Co vlastně člověka vede k tomu, aby konvertoval? Podívejme se nyní na motivy, které mohou vést k náboženské konverzi.

Motivy náboženské konverze

Motivace je to, co uvádí člověka do pohybu a zároveň rozhoduje o směru a intenzitě jeho počínání, toto slovo má původ v latinském „motus“ tj. pohyb.⁶⁵ Naše motivy nás vedou k tomu, abychom je uspokojovali, neboli „cílem motivované činnosti bývá velmi často dosažení určitého citového stavu.“⁶⁶ Z psychologického hlediska rozdělujeme motivy primární, především potřeby biologické (potřeba jídla, spánku...), psychologické (instinkt, pud) a sociální (potřeba družnosti).⁶⁷ Oproti tomu sekundární motivy představují cíl pro

⁶⁰ SWATOS, William H. Conversion. *Encyclopedia of Religion and Society* [online]. 1998 [cit. 2015-01-28]. Dostupné z: <http://hrr.hartsem.edu/ency/conversion.htm>

⁶¹ Podle Lužný, Dušan. *Nová náboženská hnutí*. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, 1997. s. 21.

⁶² Tamtéž.

⁶³ SWATOS, William H. Conversion. *Encyclopedia of Religion and Society* [online]. 1998 [cit. 2015-01-28]. Dostupné z: <http://hrr.hartsem.edu/ency/conversion.htm>

⁶⁴ HANUŠ, Jiří, ed. a NOBLE, Ivana, ed. *Konverze a konvertité: sborník z mezioborového semináře o problematice náboženského obrácení*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2009., s. 75.

⁶⁵ ŘÍČAN, Pavel. *Psychologie náboženství*. Praha: Portál, 2002., s. 109.

⁶⁶ Tamtéž, s. 112.

⁶⁷ Tamtéž, s. 113.

dosažení a přiměřené využití předmětů, jež slouží k uspokojení primárních motivů zprostředkovaně (zájmy, ideály, hodnoty, metapotřeby).⁶⁸

V podstatě můžeme o náboženském praktikování hovořit jako o činnosti, která slouží k uspokojení motivů. Psychologie náboženství si klade otázku: Existují specificky náboženské motivy? Jednotlivá náboženství mají ve své věrouce několik cílů, které jsou motivovány sami o sobě. Pro naše potřeby jsou podstatné cíle týkající se vlastní osoby věřícího například křesťanské dodržování desatera. Tyto náboženské cíle se pak pro věřící stávají motivy v psychologickém smyslu.⁶⁹ Věřící tedy setrvávají v církevním společenství věrni náboženským cílům, ke kterým je pohánějí dané motivy.

a) Motivy podle Loflanda a Skonovda (sociologický pohled)

Co tedy může způsobit konverzi k jinému náboženství? Tuto otázku si položili například američtí sociologové John Lofland a Norman Skonovd. Odpověď na to, čím je motivována náboženská konverze najdeme v článku „Conversion Motifs“⁷⁰. Oba autoři se na danou problematiku snaží dívat ze širokého úhlu pohledu zahrnující psychologickou, sociologickou a historickou perspektivu. Zabývají se především konverzí k novým náboženským hnutím, ale také k „nově vzkříšeným“ tradičním náboženstvím. Dané motivy konverzí si autoři vymezili jako to, co zahrnuje hlavní tematické prvky a klíčové zkušenosti cílové církve kombinované s objektivními zkušenostmi.⁷¹ Motivy rozdělili do 6 kategorií. Každá z těchto kategorií má svá specifika a je vymezena pěti faktory, které mají větší či menší účast na daném motivu. Těmito faktory jsou⁷²: úroveň sociálního tlaku, doba trvání, úroveň citové motivace, úroveň citového prožívání, větší role víry nebo praktikování. Tyto faktory se dle autorů nejčastěji objevují při konverzi k jiným náboženstvím a zahrnují sféru intelektu, psychiky a emocí. Popišme si nyní oněch šest motivů k náboženské konverzi.

1.) Intelektuální

Jedná se o motiv čistě individualistický. Věřící se sám o sobě rozhodne studovat jiné náboženství, a to četbou literatury, sledováním internetových stránek či televize apod.

⁶⁸ ŘÍČAN, Pavel. *Psychologie náboženství*. Praha: Portál, 2002, s. 115.

⁶⁹ Tamtéž, s. 118.

⁷⁰ LOFLAND, J. and SKONOVD, N. "Conversion Motifs", *Journal for the Scientific Study of Religion* 20 (1981), s. 373-385

⁷¹ Tamtéž, s. 374.

⁷² Podle LOFLAND, J. and SKONOVD, N. "Conversion Motifs", *Journal for the Scientific Study of Religion* 20 (1981), s. 375.

Můžeme zde mluvit o „privatizované formě náboženství“⁷³ – jedná se o poměrně dlouhou etapu, kdy věřící praktikuje sám, a to z nedůvěry k novému náboženství, ačkoliv jej sám o sobě přijímá. Cituji zde příklad muže, který přešel ke scientologickému hnutí: „Ačkoliv jsem byl velmi nedůvěřivý vůči jakékoliv organizované skupině, po několika měsících jsem se odvážil a přišel do newyorské organizace scientologů. Zeptal jsem se, jak mohu být očištěn. A tak jsem se stal posluchačem.“⁷⁴ Tento motiv konverze předpokládá žádný, nebo minimální tlak společnosti, proces přechodu trvá středně dlouho. Úroveň citové motivace konvertity je průměrná a citové prožívání by se dalo přirovnat k osvícení. Praktikování v církvi předcházela osobní víra.

2.) Mystické

Dle autorů se jedná o nejběžnější a nejznámější motiv konverze, ke které dochází „mystický“ v pravém slova smyslu: „Zkušenosti nemohou být vyjádřeny logickými a ucelenými argumenty (...), jasné argumentace ztrácí svou hloubku.“ My tedy v podstatě nemůžeme nikdy vědět, proč k dané konverzi opravdu došlo. Jako příklad autoři uvádí příběh obrácení křesťanského pronásledovatele Pavla, který se obrátil – tento mystický obrat je popsán v Novém zákoně. Autoři uvádějí tezi Carla Christensena, který mystickou konverzi popisuje jako: „náhlou halucinační příhodu, která se odehrává bez jakéhokoliv rámce náboženské víry, a je charakterizována svou subjektivní intenzitou krátkého trvání. Smysl náhlého prožetí je v pocitu euforie, které vyvolávají vizuální a sluchové halucinace.“ U mystické konverze nevidíme žádný, nebo jen velmi malý tlak společnosti, rozhodnutí o konverzi je krátké. Úroveň citové motivace je vysoká, člověk cítí úžas, údiv, lásku a strach. Nejprve v nové náboženství věří, až poté praktikuje.

3.) Experimentální

Jedinec, který je „experimentálně“ motivován ke konverzi, se v podstatě nachází někde mezi původním náboženstvím a tím, kam míní konvertovat. Praktikuje sice v novém společenství, ale zároveň je neustále tažen k původnímu. Jak je ve stati popisováno „kolísají mezi dvěma úrovněmi – tvrdou realitou a svým vlastním cítěním a potřebám ke konverzi.“⁷⁵ Tito

⁷³ LOFLAND, J. and SKONOVD, N. "Conversion Motifs", *Journal for the Scientific Study of Religion* 20 (1981), s. 376.

⁷⁴ Tamtéž.

⁷⁵ LOFLAND, J. and SKONOVD, N. "Conversion Motifs", *Journal for the Scientific Study of Religion* 20 (1981), s. 380.

konvertité jsou jakési „stožáry víry vzdálené od organizace a struktury dané církve.“⁷⁶ Sociální tlak při této motivace je nízký, avšak doba, po kterou se dotyčný pohybuje ve fázi, než se definitivně rozhodne ke konverzi, je dlouhá. Citová motivace je nízká a velmi kuriózní. Jak je logicky odvoditelné, konvertité nejprve praktikují a až poté uvěří v dané náboženství.

4.) Citové

Hlavním činitelem při tomto druhu konverze je existence vazeb k jedinci či společenství, které je již součástí nové církve/náboženství. „Pro přijímání nových členů jsou základní interpersonální vazby (...), jedinec doslova přejde jen proto, aby přijal víru přátel.“⁷⁷ Osobní vztahy a sympatie jsou tedy základem tohoto motivu. Nicméně sociální tlak je zde na střední úrovni a jedinec se rozhoduje stejně dlouho, jako u experimentálního motivu, avšak jedná ryze pocitově. Nové náboženství přijímá nejprve praktikováním, víra se dostává později.

5.) Obnovitelské

Autoři pochybují o tom, že je v současné době možné se setkat s konverzí, by byla impulzem k obnovení některé z církví/náboženství, a to již od konce 2. sv. války. Určité prvky moderní obnovitelská konverze se dle nich ve 20. století projevila především u Církve sjednocení, která v sobě mísí prvky různých náboženství, která jsou v určitých oblastech na ústupu. „Ukazuje se, že Církev sjednocení vzkřísila a dává přežít náboženstvím tím, že je zahalila do atraktivní roušky modernity.“⁷⁸ Důležitým prvkem u této konverze je role charismatických kazatelů. Sociální tlak je u tohoto motivu konverze vysoký a věřící se stávají velmi rychle součástí církve, a to mj. díky velkému nadšení a citovému nabuzení. Jejich hlavní citovou motivací je láska (někdy spojená se strachem či úzkostí). Členové nové církve nejprve praktikují a až poté uvěří v pravém slova smyslu.

6.) Nátlakové

V celkovém pohledu na konverze je tento motiv ojedinělý a dochází k němu za zvláštních okolností. Avšak v současnosti nátlakové praktiky doslova bují v západním světě u některých nových náboženských hnutí. Paralelně k současnosti autoři uvádějí raný komunismus počátku 20. století v Číně. Na příkladu právě komunismu v Číně jsou uvedeny mj. tyto rysy nátlakové konverze: „Totální kontrola, izolace od okolního světa, psychické

⁷⁶ LOFLAND, J. and SKONOVD, N. "Conversion Motifs", *Journal for the Scientific Study of Religion* 20 (1981), s.378.

⁷⁷ Tamtéž, s. 379.

⁷⁸ Tamtéž, s. 381.

mučení, osobní potupa, uvěznění člověka ve vlastní vině aj.⁷⁹ U nových církví se mluví o technikách „vymývání mozku“ – tzv. brainwashing, mentálního programování. Tento druh motivace ke konverzi je bezpochyby nejhorší. Tlak společnosti je vysoký, ale člověk, vnímající rozhodnutí jako ne své vlastní, se dlouho rozhoduje, zdali se ke konverzi uchýlí. Citové vypětí je silné, ale musíme si uvědomit, že často v negativním slova smyslu – lidé cítí spíše strach, někdy pod rouškou lásky. Zpočátku v podstatě slepě v církvi participují, víra se dostává později.

⁷⁹ LOFLAND, J. and SKONOVD, N. "Conversion Motifs," *Journal for the Scientific Study of Religion* 20(1981), s. 382.

Tabulka motivů ke konverzi a faktorů, které je ovlivňují.⁸⁰

	Motivy konverze					
	1. Intelektuální	2. Mystické	3. Experimentální	4. Emocionální (citové)	5. Obnovitelské	6. Nátlakové
1. Stupeň sociálního tlaku	Nízký nebo žádný	Žádný nebo malý	Nízký	Střední	Vysoký	Vysoký
2. Doba trvání	Střední	Krátká	Dlouhá	Dlouhá	Krátká	Dlouhá
3. Stupeň emocionálního zaujetí	Střední	Vysoký	Nízký	Střední	Vysoký	Vysoký
4. Emocionální obsah	Vysvětlení	Hrůza, Láska, Strach	Zvědavost	Emoce	Láska (a strach)	Strach (a láska)
5. Následnost víra - participace	Víra - Participace	Víra - Participace	Participace - Víra	Participace - Víra	Participace - Víra	Participace - Víra

b) motivy podle Fraase (psychologický pohled)

Jak již bylo výše zmíněno, psychologie náboženství zkoumá změny v psychické struktuře mozku, které probíhají při procesu konverze. Právě H.-J. Fraase vytyčuje pět motivů konverze⁸¹, jež se vztahují k psychické změně struktury ve vztahu k hodnotám.

1.) Vývojové fáze života člověka

Člověk během svého vývoje přejímá různé hodnoty, aniž by zkoumal odůvodnění. Zásadní změnou je období puberty, kdy se mění role mladého člověka, s čímž je spojena znejistění a potřeba nové orientace – právě ta může být klíčovým motivem v procesu konverze. Tyto motivy jsou však nestálé a bývají spojovány i s tlakem skupiny na přizpůsobení.

2.) Zklamání z dosavadních hodnot

⁸⁰ Přejato a přeloženo z LOFLAND, J. and SKONOVD, N. "Conversion Motifs", *Journal for the Scientific Study of Religion* 20(1981), s. 376.

⁸¹ Podle HANUŠ, Jiří, ed. a NOBLE, Ivana, ed. *Konverze a konvertité: sborník z mezioborového semináře o problematice náboženského obrácení*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2009. s. 72-73.

Tento motiv Fraas spojuje především s významnými historickými událostmi, které zapříčinili změnu světového chápání a obecných hodnot. Především krize Němců na konci 2. světové války vedla k rozsáhlým konverzím. O podobných zlomech hovoří psychologové v souvislosti s událostmi roku 1989 v ČR. „Orientace na nové hodnoty může být spojena i s hledáním takových, které platily odedávna za osvědčené (...), můžeme předpokládat, že tento životní průlom může vést člověka zpět k normám, které odkazují na pravdivost staré dobré víry z dětství.“⁸²

3.) Řešení životních problémů

V různých životních situacích se člověk dostane do situací, kdy neví „kudy kam“ a jedinou možností je „záměna dvou orientačních vzorců“⁸³. Autor uvádí, že se v tomto případě jedná o přestoupení z cesty špatné (uvádí například sexuální orientaci, nešťastnou lásku) na cestu správnou, neboli pro jedince spíše přijatelnou (vstup do kláštera, kněžský celibát atp.).

4.) Intenzivní prožitek

Tento motiv bychom mohli ztotožnit s „mystickým motivem“ Loflanda a Skonovda, o kterém jsme hovořili výše. Konverze může být motivována vlastním silným zážitkem, který se obecně nazývá „Boží přítomnost“. Člověk může prožít vlastní okouzlení v přírodě, společenství, nebo působným čtením Písma svatého. Stejně jako Lofland a Skonovd zmiňuje Fraas příklad obrácení sv. Pavla, dále potom sv. Augustina⁸⁴ či Pascala.⁸⁵ Tento motiv se samozřejmě nemusí týkat pouze těchto významných myslitelů, ale každého jedince, který si svou vlastní cestou dospěje k intenzivnímu náboženskému prožitku, jež jej dovede až ke změně náboženství, konfese.

5.) Prohloubení dosavadních hodnot

Jsou jedinci, kteří ve svém životě „něčemu věří“, a až postupem času se vykrytalizuje konkrétní podoba jejich víry. V tomto bodě bychom v podstatě mohly najít prvky „intelektuální motivace“, jak ji vytyčuje Lofland a Skonovd. Jedná se o člověka vlastní víru, kterou však ponechává ve svém vnitru. Až po dlouhé etapě nakonec zjistí, že zapadá do rámce toho či jiného náboženství: „Tak nějaký člověk s úžasem objeví, že ve svém srdci byl vlastně

⁸² Podle HANUŠ, Jiří, ed. a NOBLE, Ivana, ed. *Konverze a konvertité: sborník z mezioborového semináře o problematice náboženského obrácení*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2009. s. 72.

⁸³ Tamtéž.

⁸⁴ „Jeho život byl vskutku neklidný, plný neustálého hledání a mnoha omylů, dokud Augustin nenalezl vnitřní klid v křesťanství.“ In STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filosofie*. Vyd 8., Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 171.

⁸⁵ HANUŠ, Jiří, ed. a NOBLE, Ivana, ed. *Konverze a konvertité: sborník z mezioborového semináře o problematice náboženského obrácení*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2009., s. 73.

již dlouho katolík nebo protestant.⁸⁶ Zde tedy nejde přímo o změnu hodnot, změnu víry, náboženství či církve, ale o prohlubování a nacházení toho, co je v nás.

Z výše uvedeného vyplývá, že náboženská konverze je proces velmi složitý, přesto jako zajímavý nábožensko-společenský jev často zkoumaný. Pravou podstatu a kvalitu vlastní konverze však může určit pouze věřící sám, z vnějšího pohledu dojdeme k variabilním interpretacím, z nichž těžko posuzovat tu jedinou správnou. Jak říká Fraas: „Teologickou kvalitu obrácení přiřkne sám člověk, který se obrací. Vnější pozorovatel mu může dát významy různé. Nemůže se však vyjádřit k pravosti či nepravosti takového obrácení.“⁸⁷ Musíme se tedy dívat na konverzi jako na jev skrytý, odehrávající se především v nitru jedince, který se explicitně projevuje jen ze své určité části. I nám půjde o to zkoumat subjektivitu jednotlivých narátorů, jedině tímto způsobem se můžeme přiblížit výše zmíněné „pravé podstatě konverze“, v žádném případě nechceme vymezovat či hodnotit jednotlivé motivy drže se slov Fraase. Pro naše účely bude tedy konverze „reflexí životní situace člověka, která vede k aktu nového *svobodného* sebeurčení.“⁸⁸ U slova „svobodné“ však budeme opatrní reflektující výše uvedené motivy, které se při procesu konverze mohou uplatňovat. Zároveň je také potřeba si uvědomit, že jakési sebeurčení, čili v podstatě identita věřícího s danou církví, je problém vícevrstevný. Csaba Szaló pojednává právě o formování identit. V jeho tezích bychom mohli mj. najít identitu člověka samotného a identitu společenskou, kdy na straně jedné říká, „že je identita chápána jako symbolické vyjádření jádra individuálního bytí“⁸⁹ a na straně druhé, že „typy sociální identity (rozumějme jednotlivé identity lidí) odkazují k imaginárnímu společenství, organizačnímu členství (...), které nejen reprezentují, ale také strukturují.“⁹⁰ O svobodě sebeurčení bychom mohli hovořit pouze potud, pokud se bavíme o identitě jedince samotného, jak uvidíme níže, identita ve společnosti hrála mnohem větší roli, a zde se již o svobodném sebeurčení hovořit nedá, poněvadž jsou zde tlaky z vnějšku a rozhodnutí jedince samotného v drtivé většině odkazuje k nutnosti, která je projevem bezvýchodné situace. Právě v našem výzkumu se budeme ptát mj. po tom, jakou roli sehrála vůle jedince při konverzi, a jakou určité donucovací, či nátlakové prostředky.

⁸⁶HANUŠ, Jiří, ed. a NOBLE, Ivana, ed. *Konverze a konvertité: sborník z mezioborového semináře o problematice náboženského obrácení*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2009. s. 73.

⁸⁷ Podle HANUŠ, Jiří, ed. a NOBLE, Ivana, ed. *Konverze a konvertité: sborník z mezioborového semináře o problematice náboženského obrácení*. 1. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2009., s. 73.

⁸⁸ Tamtéž, s. 74.

⁸⁹ NOSÁL, Igor, ed. a SZALÓ, Csaba, ed. *Mozaika v re-konstrukci: formování sociálních identit v současné střední Evropě*. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, Mezinárodní politologický ústav, 2003. s. 17.

⁹⁰ Tamtéž, s. 30.

V kapitolách Náboženství pro člověka a Teorie náboženské konverze jsme si tedy vymezili důležité pojmy a teorie, podle kterých se budeme řídit při analýze výzkumu. Zároveň byla i lehce nastíněna metodologie na teoretické úrovni, podrobněji se budeme metodologii věnovat v samostatné kapitole. Nyní se podívejme na historický kontext náboženství na Zakarpatí, jedním z našich hlavních záměrů je především zasazení celého výzkumu do historického rámce.

2. 4 Historie vzniku řeckokatolické církve na Ukrajině

Od rozkolu křesťanství na východní a západní církve roku 1054 proběhlo několik snah znovu nastolit věroučnou jednotu v křesťanské církvi. Rozdíly mezi Cařihradem a Římem vznikly především u sporu o Filioque, tedy vycházení Ducha svatého z otce – latinská církev přidává do Credo „vychází z otce i syna“. Pravosláví se oproti katolíkům vymezuje ještě absencí kněžského celibátu⁹¹, možností požívat mléčnou stravu v období půstu, požíváním nekvašeného chleba při mši atd.⁹² O takovém vymezení můžeme hovořit z teologického a obecně uznávaného hlediska. Ukrajinský historik a religionista Jurij Fedoriv se však na danou problematiku dívá ještě z jiného úhlu pohledu: „Je zde jeden nesporný fakt – naši předkové přijali křesťanství východního obřadu, křesťanství, které se v podstatě ničím nelišilo od křesťanství západního. Jediný rozdíl, na který téměř nikdo nepoukazuje, je ten, že se ve východním obřadu uchovalo více mystiky a v západním zvítězila chladná logika a strohá církevní jurisdikce.“⁹³ Dost možná podobná myšlenka dala impulz k několika možnostem znovu vytvořit jednotnou křesťanskou církev.

V církevní historii Ukrajiny se hovoří především o dvou unijních snahách, které, ačkoliv nevešly v platnost, předcházely úspěšným uniím, o kterých se budeme bavit dále. Hlavním problémem, který stál v cestě sjednocení církví, byla obava pravoslavných, že „v případě spojení se bude katolická strana snažit o pokoření pravoslaví a s ním všeho spojeného.“⁹⁴ První snahy o spojení dvou konfesí byly již v polovině 13. století. V období rozkvětu Haličsko-Volyňského knížectví⁹⁵ došlo k jisté úmluvě s papežským stolcem, kdy král Danylo Haličský prosil o podporu Řím při jeho křížových výpravách proti Mongolům, kteří v té době expandovali do východních částí Kyjevské Rusi. Protislužbou Římu mělo být právě utvoření unie pravoslaví a katolictví v Haličsko-Volyňském knížectví.⁹⁶ Ještě důležitější byly snahy metropolity Izidora, který byl posledním kyjevským biskupem a zároveň jedním z prvních moskevských patriarchů (o problematice přesunu pravoslavného stolce se zmiňujeme v úvodu). Izidor se účastnil koncilu ve Florencii, kde se jednalo o znovuspojení

⁹¹ Zde to platí jen do určité míry – ženit se mohou pouze budoucí kněží před vysvěcením. Hierarchicky výše postavení (biskupové, arcibiskupové atd.) toto právo nemají. Prakticky jsou tedy ženatí pouze řadoví kněží.

⁹² Více se touto problematikou zabývá Jaroslav Vystrčil in VYSTRČIL, Jaroslav. *Křesťanský východ*. 1. vyd. Olomouc: Maticе cyrilometodějská, 1992. 139 s.

⁹³ ФЕДОРІВ, Юрій. *Історія церкви в Україні*. Львів: Свічадо, 2007, s. 77.

⁹⁴ СУБТЕЛЬНИЙ, Ореста. *Історія України*. Київ: Либідь, 1993, s. 130.

⁹⁵ Vznik jednotlivých knížectví v rámci Kyjevské Rusi bylo výsledkem feudální rozdrobenosti, kterou způsobila reforma Vladimíra II. Monomacha, který řeší politikou dědictví tzv. údělnými knížectvími – rozdělení Kyjevské Rusi mezi své syny. Více např. v МАГОЧІЙ, Павло-Роберт. *Україна: Історія її земель та народів*. Ужгород: Видавництво В. Падяка, 2012., s. 74.

⁹⁶ Tamtéž, s. 152.

východní a západní církve. Roku 1439 tak dochází ke sjednocení Říma a Cařihradu tzv. Florentskou unií. „Izidor po návratu z Florencie slouží mše v latinském jazyce, aby manifestoval rovnost obřadů.“⁹⁷ Unie mezi papežem a cařihradským patriarchou měla základ nejen ideový, ale také se sem promítla potřeba bránit křesťanský svět proti expanzi Osmanů.⁹⁸ Izidor však byl po svém návratu do Moskvy tehdejší vládou perzekuován, byl nucen utéct a ideje Florentské unie neměly ve východním křesťanství dlouhého trvání.⁹⁹ Podívejme se nyní na úspěšné církevní unie, které daly vzniknout řeckokatolické, neboli uniatské církvi.

2. 4. 1 Brestská unie

Vznik první církevní unie na tradičním pravoslavném území dnešní Ukrajiny je datován ke konci 16. století do tehdejší Haliče, která připadala Řeči pospolité, neboli Polskému království - čili Polsku. Nutno podotknout, že vlna církevního reformačního hnutí zasáhla i tento řekněme východ Evropy: „Ukrajinci v Řeči Pospolité masově přecházeli k protestantismu.“¹⁰⁰ 16. století proto tedy bylo v evropských církevních dějinách ve jménu protireformačního hnutí, jehož hlavním nástrojem byl nově vzniklý jezuitský řád. Jezuité se dostávají na území Haliče v roce 1564, kde zakládají kolegia i nižší vzdělávací instituce a přes vzdělanost šíří myšlenky katolicismu. „Školní systém jezuitů se stal velmi rychle populární a syni pravoslavné a protestantské církve přecházeli ke katolicismu.“¹⁰¹ Zároveň jezuité vydávali velké množství polemické literatury namířené proti „znenáviděným“ církvím. V roce 1582 zavádí papež Řehoř XIII. gregoriánský kalendář, jen posouvá všechny církevní svátky o 13 dní dříve oproti stávajícímu juliánskému. Přijímá jej celá katolická církev, a tím se ještě více odlišuje od církve pravoslavné. I tento prvek se snaží jezuité zavést na pravoslavnou půdu Haliče. Jezuité jako první přišli s možností unie východního a západního ritu, avšak podobné tendence byly i ze stranpředevším Lvovských pravoslavných, kteří se tak stavili proti tehdejší politice konstantinopolského patriarchy Jeremiáše II., jenž udělil při své návštěvě Lvova samostatnost Lvovskému pravoslavnému bratrstvu, které se tak stalo nezávislé na biskupovi.¹⁰² Po odjezdu patriarchy v roce 1589 se pravoslavný Lvovský biskup Gedeon Balaban obrátil na polského katolického biskupa Solikovského „prosíc, aby byli pravoslavní

⁹⁷ СУБТЕЛЬНИЙ, Ореста. *Історія України*. Київ: Либідь, 1993, s. 123.

⁹⁸ Srovnej s МАГОЧІЙ, Павло-Роберт. *Україна: Історія її земель та народів*. Ужгород: Видавництво В. Падяка, 2012, s. 153.

⁹⁹ Podle tamtéž.

¹⁰⁰ Tamtéž, s. 152.

¹⁰¹ МАГОЧІЙ, Павло-Роберт. *Україна: Історія її земель та народів*. Ужгород: Видавництво В. Падяка, 2012, s. 153.

¹⁰² Srovnej s СУБТЕЛЬНИЙ, Ореста. *Історія України*. Київ: Либідь, 1993, s. 155-156.

biskupové osvobození od zvláště konstantinopolského patriarchy.¹⁰³ V téže roce je totiž uznána nezávislost moskevského patriarchátu na Konstantinopoli, tudíž přímé podřízení pravoslavné církve na území dnešní Ukrajiny Ruskému impériu.

Nespokojenost s Konstantinopolí způsobila přichylnost k Římu. „Již roku 1590 na synodě Kyjevské metropolie Řeči Pospolité přesvědčil Balaban tři pravoslavné biskupy, aby podepsali úmluvu s králem Zigmundem III., kde stvrdili svůj souhlas s tím, že přijmou svrchovanost papeže a touží po spojení s římskou církví.“¹⁰⁴ Pravoslavní v tomto kroku paradoxně viděli „zlepšení stavu pravoslavné církve.“¹⁰⁵ Ke schválení unie však bylo zapotřebí souhlasu knížete Ostrožského, který ale viděl ideu unie ve spojení všech církví – ukrajinského, moskevského a konstantinopolského pravoslaví s katolictví. Balaban se však chtěl proti Moskvě a Cařihradu vymezit, a proto od unie odstoupil.¹⁰⁶ Nakonec se tedy ke slovu dostal opět patriarcha Jeremiáš II., který využil situace poté, co Balaban vzdal své pro unijní snahy a zároveň vystupoval proti jeho osobě a ohrožoval jej tak v církevní politice. Zároveň využívá pro katolického směřování dalších biskupství v Haliči, kteří byli doslova „očarováni“ osvětou jezuitů. O unii se jedná v průběhu let 1594 - 1595¹⁰⁷ v polském Brestu za souhlasu Jeremiáše II. a papeže Klementa VIII. V platnost potom vešla 6. května 1596, z osmi pravoslavných eparchií přistoupilo šest. Do opozice se stavily ty, co byly nejbližší Polsku – lvovská (zde svou roli sehrál především biskup Balaban) a přemyšlská.¹⁰⁸

Ukrajínští pravoslavní v tehdejší Haliči v podstatě rádi přijali katolictví a uchýlili se k unii, což jim posloužilo k vymezení se vůči vzrůstajícímu vlivu moskevského pravoslaví¹⁰⁹. Pravoslaví však svou významnou roli ztratilo jen v části Ukrajiny, a bezesporu u části obyvatel, přestože se v 17. století jednalo o masovou většinu, která konvertovala k uniatům – řeckým katolíkům. Přesto však můžeme polemizovat o tom, zdali tento akt nebyl důkazem toho, že se ze strany Poláků od začátku jednalo o projev mocenské politiky, protože jak Fedoriv píše: „Vladykové nepříliš věřili v upřímnost polského katolictví, ale věřili v to, že jejich vlastní dílo je čestné a spravedlivé a že díky čestnosti získají pomoc od Boha.“¹¹⁰ V tehdejší pravoslavné církvi však nastala nevraživost vůči řeckým katolíkům, ve které

¹⁰³ МАГОЧІЙ, Павло-Роберт. *Україна: Історія її земель та народів*. Ужгород: Видавництво В. Падяка, 2012, s. 154.

¹⁰⁴ Tamtéž.

¹⁰⁵ Tamtéž.

¹⁰⁶ Podle СУБТЕЛЬНИЙ, Ореста. *Історія України*. Київ: Либідь, 1993, s. 157 – 159.

¹⁰⁷ Podrobněji v МАГОЧІЙ, Павло-Роберт. *Україна: Історія її земель та народів*. Ужгород: Видавництво В. Падяка, 2012, s. 156.

¹⁰⁸ VYSTRČIL, Jaroslav. *Křesťanský východ*. 1. vyd. Olomouc: Maticе cyrilometodějská, 1992, s. 21.

¹⁰⁹ V tehdejší době je již moskevský patriarcha uznán jako nezávislý na konstantinopolském. Více v СУБТЕЛЬНИЙ, Ореста. *Історія України*. Київ: Либідь, 1993.

¹¹⁰ Tamtéž, s. 163.

vidíme pohnutky především politické. Tato několik století trvající zášť vyvrcholila po druhé světové válce při likvidaci řecko katolíků a následné nucené konverzi statisíců věřících. Tuto reflexi předestírá Bohdan Bocjurkiv: „Moskevský stát v této unii viděl nejen polské intrikářství, které mělo znemožnit realizaci vize tzv. Třetího Říma, ale čím hůř – ideologické odtržení Malé (Ukrajina) a Bílé (Bělorusko – velká část tehdy připadala Řeči Pospolité) Rusi – vytvoření duchovní základů pro polonizaci Ukrajinců a Bělorusů.“¹¹¹

2. 4. 2 Užhorodská unie

Církevní unii mezi pravoslávím a katolictvím na Zakarpatí se budeme věnovat detailněji z důvodu zaměření této práce. Jak bylo v úvodu nastíněno, Ukrajina svou christianizaci odvozuje od pokřtění Kyjevské Rusi svatým Vladimírem roku 988, na Zakarpatí má však křesťanství delší tradici a zároveň funguje jako identifikující prvek Rusínů, kteří se ocitají pod vládou různých států. Expanze Maďarů však vyvrcholila koncem 11. století, kdy si Uherský stát přivlastňuje celé podhůří Karpat.¹¹² Zakarpatí se tak dostává po velkém schizmatu pod přímý vliv katolické církve. Avšak ve jménu národního sebeurčení a vymezení se si Rusíni stále udržovali svou víru: „Rusíni-Ukrajinci vynakládali silný odpor vůči uherské asimilační politice, uchovávali si svou původní víru, jazyk a kulturu.“¹¹³ Maďaři si dobře uvědomovali, že bez likvidace pravoslaví nebude možné si Zakarpatí podmanit, biskupové Uherského království se stavěli k pravoslavnému duchovenstvu, stejně jako k drtivé většině Zakarpatců, velmi nevraživě a uzurpátorsky považující je všechny za nevolníky. Historik Teodor Lehocký píše: „Bídni rusínští nevolníci žili spolu se svými knězi-otci v chudých chýších bez žádných nadějí na lepší život. Knězi také pracovali jako nevolníci, rodili se a stárli v bídě.“¹¹⁴

Po roce 1526 se Zakarpatí dostává pod přímý vliv katolických Habsburků, přičemž se stává součástí Sedmihradska, kam začíná proudit protestantská církev – kalvinisté. O vývoji církve v tomto období není příliš mnoho zpráv, což je způsobeno rychlými dějinnými sledy. Problém byl v tom, že Zakarpatí, ostatně jako celé Uhry, přecházelo z ruky do ruky. Jedno je

¹¹¹ БОЦІЮРКІВ, Богдан. *Українська греко-католицька церква і Радянська держава (1939 - 1950)*. Львів: Видавництво Українського католицького університету, 2005, s. 2.

¹¹² Podle Pop, Ivan. *Dějiny Podkarpatské Rusi v datech*. 1. vyd. Praha: Libri, 2005. s. 76.

¹¹³ БЕДЬ, Віктор. Православна віра Русинів-Українців та Ужгородська церковна унія 1646 року. In: *Карпатика, випуск 35, Європейські цінності та конфесійно-національна ідентичність населення українських Карпат*. Ужгород: УЖНУ Говерла, 2006. s. 139.

¹¹⁴ In БЕДЬ, Віктор. Православна віра Русинів-Українців та Ужгородська церковна унія 1646 року. In: *Карпатика, випуск 35, Європейські цінності та конфесійно-національна ідентичність населення українських Карпат*. Ужгород: УЖНУ Говерла, 2006. s. 140.

však jisté – pravoslavná víra nebyla uznaná zákonem v maďarském sejmu, tedy ani na úrovni vyšší – legislativou Habsburků, otázky církevního života si Rusíni řešili sami podle tradic svých předků.¹¹⁵ De jure tedy na Zakarpatí pravoslaví v podstatě neexistovalo. Nový prvek protestanství však vyvolal zajímavý jev: je třeba podotknout, že protestantizace byla často spojována s maďarizací – pravoslavní biskupové¹¹⁶ na Zakarpatí (mukačevské biskupství) si uvědomovali, že nebudou-li hledat pomoc za hranicemi Sedmihradska, tedy na území s vlivem katolických Habsburků, ztratí národní identitu Rusínů¹¹⁷, která doteď setrvala alespoň v pravoslaví.¹¹⁸ Na počátku 17. století navštívil mukačevského biskupa přemyšlský biskup Krupecký s návrhem vytvoření církevní unie.¹¹⁹ Na úrovni duchovenstva si získal mnoho příznivců, avšak obyvatelé Zakarpatí se bránili jakémukoliv novátorství. V roce 1633 se však dostávají na Zakarpatí jezuité a zakládají školu v Užhorodu¹²⁰ – vzrůstající vliv katolicismu je již evidentní předzvěstí vzniku unie.

Především mukačevský biskup Vasil Tarasovič (1634-1648) je považován za hlavního prounijního iniciátora. K němu se přidává i prokatolicky smýšlející sedmihradský šlechtic Ivan Drugeth, jenž se vymezuje proti kalvinistickému magnátu Ferenci Rákoczimu, který je v té době považován za knížete Sedmihradska.¹²¹ Vídeň, spatřující v tomto momentu možnost získat vliv v Sedmihradsku, kde vzrůstá katolictví, posílá basiliána Gabriela Kosovického jako svou prodlouženou ruku při unijním jednání. V Užhorodu dne 24. dubna se odehrálo zasedání 63 kněží pod vedením egerského biskupa: „Unijní dokument podepsalo 63 kněží po předchozím přijetí svátostí a složení katolického vyznání víry do rukou latinského biskupa Egeru Jiřího Jakušiče.“¹²² Ve věrouce byly stanoveny tři podmínky¹²³: uniaté budou mít zachovaný vlastní obřad, právo volby biskupa (tato volba je následně potvrzena papežem),

¹¹⁵БЕДЬ, Віктор. Православна віра Русинів-Українців та Ужгородська церковна унія 1646 року. In: *Карпатика, випуск 35, Європейські цінності та конфесійно-національна ідентичність населення українських Карпат*. Ужгород: УжНУ Говерла, 2006. s. 141.

¹¹⁶ Prvním biskupem na Zakarpatí byl Ivan, který byl však uznán pouze cařihradským patriarchou. Více v ФЕДОРІВ, Юрій. *Історія церкви в Україні*. Львів: Свічадо, 2007. s. 241.

¹¹⁷ Mohli bychom polemizovat, zdali se již v tomto období dá hovořit o národní identitě v pravém slova smyslu. Avšak významný historik rusínského původu Pavlo Robert Magosci, působící toho času v Torontu, o skutečnosti existence silného národního cítění Rusínů pojednává ve svých několika publikacích věnovaných právě rusínské otázce. Pro inspiraci uvádíme alespoň publikaci *Rusíni a jejich vlast (MAGOSCI, P. R. Rusíni a jejich vlast*. Praha: Česká expedice, 1996. ISBN 81-85-281-34-1.), ze které jsou také čerpány některé informace pro tuto práci.

¹¹⁸ Podle BUGEL, Walerian. *Ekleziologie Užhorodské unie a jejich dědiců na pozadí doby*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2003. s. 48.

¹¹⁹ ФЕДОРІВ, Юрій. *Історія церкви в Україні*. Львів: Свічадо, 2007. s. 242.

¹²⁰ Tamtéž.

¹²¹ Rákoczi dokonce Tarasoviče několik let věznil, až po zásahu císaře Ferdinanda III. byl propuštěn. Více v tamtéž.

¹²² BUGEL, Walerian. *Ekleziologie Užhorodské unie a jejich dědiců na pozadí doby*. 1. vyd. Olomouc: Univerzita Palackého, 2003. s. 48.

¹²³ Podle tamtéž, s. 50.

jsou zrovnoprávnění v právech výsadách s latinským duchovenstvem. Originál dokumentu Užhorodské unie se však dodnes nenašel, ačkoliv byly prohledávány egerské, užhorodské, mukačevské a berehovské archivy. Beď o tom píše: „Na jednu stranu to vyvolává velký údiv, na druhou stranu to potvrzuje fakt, že vznik Užhorodské církevní unie proběhl pod velkým nátlakem a proti vůli Rusínů-Ukrajinců a pravoslavného duchovenstva Zakarpatí. K roku vzniku unie bylo na Zakarpatí více než 1300 pravoslavných kněží, přičemž unii podepsalo pouze 63.“¹²⁴

Další šíření idejí unie bylo velmi složité, několik následníků biskupa Tarasoviče unii nepřijalo. Pravoslavní si dlouhou dobu i přes unii uchovávali své prvenství. Až roku 1722 císař Karel VI. nekompromisně podřídil veškeré pravoslaví mukačevskému řeckokatolickému vikariátu, čímž byl ukončen proces unie rusínské pravoslavné církve s katolickou.¹²⁵ Ostrůvky pravoslaví se uchovaly v některých zakarpatských klášterech, ty však byly Josefem II. roku 1788 zrušeny, a tak se pravoslaví ze Zakarpatí takřka vytrácí. V podstatě celé dějiny řeckých katolíků 17.-19. stol. jsou na Zakarpatí ve jménu neustálého tlaku a řízení ze stran Maďarů, kteří se neustále snažili i nadále situaci kontrolovat. Když chtěl papež Lev VIII. v roce 1888 sloučit řeckokatolické mukačevské biskupství s Haličským arcibiskupstvím, setkal se jeho úmysl s odporem maďarských magnátů: „Maďaři se báli, že jestliže dojde ke spojení Zakarpatí a Haliče, ztratí svou moc.“¹²⁶ Pod nátlakem papež odstoupil od tohoto kroku, a proto jsou i dodnes na Ukrajině dvě řeckokatolické církve – každá má svého vlastního arcibiskupa. Církevní historický vývoj na Zakarpatí je však dnes průměrnému obyvateli Zakarpatí neznámý. Rusíni po čase přijali řeckokatolictví za své, a zapomněli na původní pravoslaví, které je jako jeden z mála prvků sjednocoval a vymezoval proti okolním národům. Jak píše Beď: „Po uběhlých stoletích potomci Rusínů-Ukrajinců zapomněli - neznají pravdu o minulosti, v tomto případě také pravdu o podstatě Užhorodské unie.“¹²⁷

¹²⁴ БЕДЬ, Віктор. Православна віра Русинів-Українців та Ужгородська церковна унія 1646 року. In: *Карпатика, випуск 35, Європейські цінності та конфесійно-національна ідентичність населення українських Карпат*. Ужгород: УжНУ Говерла, 2006. s. 141., autor dále uvádí, že až v roce 1652 se objevil dokument potvrzující přijetí unie z roku 1646, avšak na této listině není jediného podpisu ze zakarpatské pravoslavné hromady. Jsou podepsáni kněží například z biskupství Humenné a Makovec.

¹²⁵ POP, Ivan. *Dějiny Podkarpatské Rusi v datech*. Praha: Libri, 2005. s. 148.

¹²⁶ БЕДЬ, Віктор. Православна віра Русинів-Українців та Ужгородська церковна унія 1646 року. In: *Карпатика, випуск 35, Європейські цінності та конфесійно-національна ідентичність населення українських Карпат*. Ужгород: УжНУ Говерла, 2006. s. 144.

¹²⁷ Tamtéž, s. 148.

2. 4. 3 Vymezení řeckokatolictví vůči pravoslaví

Abychom mohli lépe analyzovat různé motivy konverzí a jejich okolnosti, je potřebné vůbec pochopit, čím se odlišuje uniatská církev vůči pravoslaví. Jak je popsáno výše, uniaté si berou část z pravoslaví, část z katolictví. Proto zde alespoň zjednodušeně pro naše potřeby uvádíme pravoslavnou a uniatskou věrouku.¹²⁸

Věřouka pravoslavná

I když bylo ukrajinské pravoslaví do doby než bylo podřízeno Moskvě nepříliš vyhraněné vůči západnímu křesťanství¹²⁹, budeme charakterizovat stav dnešní, kterému jsou vlastní všechny body, vůči kterým se východní církev vyhradila v rámci kerularijského schizmatu r. 1054. Zdůrazníme ty nejpodstatnější rozdíly¹³⁰: V první řadě je to zamítnutí nauky, podle níž vychází Duch svatý také ze syna – v CREDU dodržují pouze „Duch svatý, jež z Otce vychází“. Filioque, tedy v překladu „a syna“, odmítají – zůstávají u původního „skrze syna“. Odmítají římský primát a neomylnost papeže, pravoslavní uznávají spíše primát v místní organizaci.¹³¹ Eucharistie se týká všech pokřtěných, tedy i dětí, a to přijímání kvašeného chleba. Samotný křest se odehrává trojím ponořením do vody: „Ve jménu Boha Otce, Syna i Ducha svatého.“¹³² Bezprostředně po křtu dochází k pomazání, dle latinské tradice se jedná o biřmování, které se děje až v pozdějším věku. Východní pravoslavní se řídí dle tradic gregoriánským kalendářem, tudíž jsou všechny svátky posunuty o 13 dnů.

Jak bylo řečeno výše, pravoslavní si uchovávají určitou větší mystičnost obřadu, jehož jazykem je církevní slovanština¹³³: „Pravoslaví odkazuje svou etymologií k oslavě, které se dosahuje slovem (...) žádný z pravoslavných křesťanů neodvozuje svou příslušnost k pravoslaví ze souhlasu s církevním učením, nýbrž z živé účasti na bohoslužebném dění.“¹³⁴

¹²⁸ Převzato z SKOTÁKOVÁ, J. *Nábožensko-spoolečenské vztahy obyvatel Kobylecké Poljany – terénní výzkum na Zakarpatí*. Olomouc, 2012. Bakalářská práce. Univerzita Palackého v Olomouci. Filozofická fakulta, s. 17-18.

¹²⁹ „Po dlouhou dobu tato církev považovala zpětrhání pout jednoty mezi Římem a Cařihradem z a záležitost týkající se pouze těchto dvou stolců.“ BUGEL, Walerian. *Ekleziologie Užhorodské unie a jejích dědiců na pozadí doby*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2003. s. 107.

¹³⁰ Podle VYSTRČIL, Jaroslav. *Křesťanský východ*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1992. s. 62.

¹³¹ Podle BUGEL, Walerian. *Ekleziologie Užhorodské unie a jejích dědiců na pozadí doby*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2003. s. 106.

¹³² FILIPI, Pavel. *Křesťanstvo: Historie, statistika, charakteristika křesťanských církví*. 2. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1998. s. 37.

¹³³ Výjimku tvoří nově vzniklý kyjevský patriarchát, který lpí na ukrajinském jazyce.

¹³⁴ Tamtéž str. 19.

Pravoslavní pod nadvládou Řeči Pospolité se v určité etapě museli přizpůsobit klíčovými kategoriím západní teologie.¹³⁶ Je stále poukazováno na to, že hnutí bylo uměle vyvoláno a násilně udržováno Řečí Pospolitou. To samé se tvrdí i o unii Užhorodské a nátlaku Maďarů.¹³⁷ Pravoslavní museli přijmout primát a neomylnost papeže a vložení Filioque do Credo – což je všeobecný souhlas s katolickým učením ve věcech víry a mravů. Řeckokatolíkům si po vzoru původní pravoslavné tradice sami volí metropolity a biskupy a zůstává jim východní obřad spolu se starodávnými právy. Nižší duchovenstvo se nadále může ženit před vysvěcením.¹³⁸ Ivan Pop ještě dodává: „Řím uznává těmto církvím jejich vlastní liturgické tradice a zvyklosti, včetně užívaného bohoslužebného jazyka, a některé zvláštnosti ve správě církve (vlastní hierarchie, řízení mnišstva aj.) Právní poměry a vztahy ustavuje samostatný kodex.“¹³⁹

2. 5 Historické mezníky náboženských konverzí na Zakarpatí

V této kapitole nám půjde o hnutí historických událostí, které vedly k vyvolání dvou vln konverzí na Zakarpatí. Za prve se budeme zabývat událostmi 40. let, kdy bylo řeckokatolictví zakázáno a drtivá většina věřících se s touto změnou musela vyrovnat. Další podkapitola bude věnována událostem konce 80. let a počátku let 90., kdy postupně dochází uvolňování režimu a řečtí katolíci o sobě dávají slyšet již několik let před oficiálním znovu uznáním této církve.

2. 5. 1 Zákaz řeckokatolictví na Zakarpatí v 40. létech

K cílenému likvidování všeho řeckokatolického na Zakarpatí bylo přistupováno v několika etapách a na rozdíl od Haliče nebyl k jejímu ustanovení žádný církevní koncil. Uniatsství v Haliči bylo zrušeno v březnu 1946 ustanovením tzv. Lvovského koncilu¹⁴⁰,

¹³⁵ Jen pro úplnost je třeba dodat, že tato věrouka se týká výhradně východních řeckokatolíků, podobných unií s Římem bylo mnohem více, to však již není předmět této práce.

¹³⁶ Podle BUGEL, Walerian. *Ekleziologie Užhorodské unie a jejích dědiců na pozadí doby*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2003. s. 112.

¹³⁷ Podle VYSTRČIL, Jaroslav. *Křesťanský východ*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1992. s. 121.

¹³⁸ Podle ФЕДОРИВ, Юрій. *Історія церкви в Україні*. Львів: Свічачо, 2007. s. 161.

¹³⁹ POP, Ivan. *Dějiny Podkarpatské Rusi v datech*. Praha: Libri, 2005. s. 108.

¹⁴⁰ Více v БОЦІЮРКІВ, Богдан. *Українська греко-католицька церква і Радянська держава (1939 - 1950)*. Львів: Видавництво Українського католицького університету, 2005. s. 230.

kterému však předcházely represe. Na počátku roku 1945 se bolševici rozhodli uniáty zlikvidovat – proto byli uvězněni všichni řeckokatoličtí biskupové.¹⁴¹

Na Zakarpatí byla situace složitější. Duchovenstvo se zde vyznačovalo velkou politickou tolerancí – vycházeli jak s protikatolickým směřováním Československa, tak s fašistickou vládou Maďarska v průběhu druhé světové války. Tento specifický rys postoje řeckokatolického duchovenstva je zřejmě dán nacionální pestrostí mukačevského biskupství. Tvořily se spolky složené z národnosti rusínské, ukrajinské, slovenské a maďarské.¹⁴² Před tím, než na Zakarpatí přišla sovětská vojska jako jeho osvoboditelé v říjnu 1944, byla řeckokatolická církev co do počtu věřících nejrozšířenější. V dané oblasti bylo 851 898 obyvatel, z toho 461 555 osob řeckokatolíků, 112 653 židů, 108 907 pravoslavných pod jurisdikcí srbského patriarchy, 77 833 protestantů a 9529 věřících dalších církví.¹⁴³ Řeckokatolická církev pod mukačevským biskupstvím se sestávala z 354 kněží sloužících v 281 farnostech, kterým přináleželo 459 kostelů, 31 církevních škol, pět mužských a tři ženské kláštery Basiliánů.¹⁴⁴ Díky zakarpatské specifičnosti, která spočívala v politickém, sociálně-ekonomickém a náboženském systému, byla komunisty zvolena jiná strategie likvidace uniátů.¹⁴⁵ Zde se nejedná o jednoznačné ukončení legislativy, ale o „metodu postupného umrtvení řeckokatolické církve.“¹⁴⁶

Hlavní řeckokatolickou postavou byl v té době biskup Teodor Romža, jenž byl od počátku „trnem v oku“ sovětské vládě a pravoslavným, kteří se již prosinci 1944 zřekli srbského patriarchy a na synodu v Moskvě přijímají svrchovanost moskevského patriarchy.¹⁴⁷ Právě Romža vedl loajální politiku vůči novému režimu ve snaze ochránit řeckokatolictví před represemi, bylo tedy velmi těžké jej zdiskreditovat.¹⁴⁸ Tlak z Moskvy se však zvyšoval, a to především po návratu pravoslavných kněží z moskevského synodu: „Nátlak na zrušení uniátství byl iniciován místními pravoslavnými rusofily a komunisty, a to převážně kvůli tomu, že byli za předchozího maďarského režimu leckterí knězi politicky zaangażovaní, a

¹⁴¹ ФЕДОРІВ, Юрій. *Історія церкви в Україні*. Львів: Свічачо, 2007. s. 313.

¹⁴² ГРАНЧАК, І. М. *Важливі віхи в історії Мукачівської греко-католицької єпархії*. Ужгород: Закарпатський регіональний центр соціально-економічних і гуманітарних досліджень НАН України, 1998. s. 391.

¹⁴³ Tamtéž, s. 390.

¹⁴⁴ ФЕНИЧ, Володимир. Греко-католики, православні і влада на Закарпатті. In: *Карпатика, випуск 35, Європейські цінності та конфесійно-національна ідентичність населення українських Карпат*. Ужгород: УжНУ Говерла, 2006. s. 232.

¹⁴⁵ Srovnej s БОЦЮРКІВ, Богдан. *Українська греко-католицька церква і Радянська держава (1939 - 1950)*. Львів: Видавництво Українського католицького університету, 2005. s. 191.

¹⁴⁶ ГРАНЧАК, І. М. *Важливі віхи в історії Мукачівської греко-католицької єпархії*. Ужгород: Закарпатський регіональний центр соціально-економічних і гуманітарних досліджень НАН України, 1998. s. 403.

¹⁴⁷ Tamtéž, s. 392.

¹⁴⁸ Tamtéž, s. 394.

také že nechtěl Romža podepsat manifest o připojení Zakarpátí k Ukrajinské sovětské republice.¹⁴⁹ Hlavním výkonným orgánem likvidace uniátů byla Národní rada Zakarpatské Ukrajiny (NRZU) v čele s vojenskými politruky generálem Mechlisem a plukovníkem Ťulpanovem.¹⁵⁰ 24. března 1945 je vydáno ustanovení „O volné změně víry“, které fakticky otevřeně žádalo věřící Zakarpátí o přechod k pravoslaví slovy: „Obyvatelstvo, které doposud patřilo k řeckokatolické víře, může volně přejít k pravoslaví.“¹⁵¹ K faktické změně víry však nedošlo, ačkoliv bylo k témuž roku přepsáno 73 farností na pravoslavné – vše se událo díky fabrikaci podpisů, kdy byly jednotlivé signatury sbírány na bílý papír, a to za účelem připsání půdy nemajetným rodinám.¹⁵²

Důležitým momentem byl příjezd zástupce ruské pravoslavné církve Katunina v červnu 1946, jenž obvinil řecké katolíky z protifašistické politiky v průběhu maďarské okupace – především jejich hlavního zástupce Teodora Romžu.¹⁵³ Bylo také ustanoveno několik pravidel a doporučení, podle kterých by se měla správa Zakarpátí řídit.¹⁵⁴ Tímto byl spuštěn pomalý proces likvidace řeckokatolické církve. Postupně docházelo k zavírání klášterů, duchovních seminářů a akademií, přesto však dané postupy neměly kýžený účinek. V roce 1947 se proces úbytku věřících uniátů téměř zastavil. Hlavní příčina existence stále silné skupiny řeckých katolíků na území Zakarpátí byla viděna v charismatu biskupa Romži, který svou působností, a můžeme v podstatě říci svým vzdorem, byl stále velkým motivem pro uniáty uchovat si svou původní víru: „Biskup Romža (...) by měl být ihned zbaven možnosti táhnout téměř půl milionu sovětských občanů Zakarpátí k Římu a pokračovat v protistátní a protivlastenecké politice.“¹⁵⁵ Bylo rozhodnuto Romžu umlčet usmrcením. Romža však atentát v podobě plánované autohavárie přežil a jeho stav v nemocnici se rychle zlepšoval, proto byla až z Moskvy poslána ampule s kurare, kterou mu nitrožilně podala

¹⁴⁹ ФЕНИЧ, Володимир. Греко-католики, православні і влада на Закарпатті. In: *Карпатика, випуск 35, Європейські цінності та конфесійно-національна ідентичність населення українських Карпат*. Ужгород: УжНУ Говерла, 2006. s. 236.

¹⁵⁰ Tamtéž s. 234.

¹⁵¹ ГРАНЧАК, І. М. *Важливі віхи в історії Мукачівської греко-католицької єпархії*. Ужгород: Закарпатський регіональний центр соціально-економічних і гуманітарних досліджень НАН України., 1998. s. 395.

¹⁵² Tamtéž, s. 396.

¹⁵³ Tamtéž, s. 401.

¹⁵⁴ Šlo například o propagaci filmu „Lvovský koncil“, šíření myšlenek Lvovského koncilu mezi občany, zavření duchovní akademii, zbavit uniátské duchovenstvo práva vlastnit pozemky, zavřít kláštery atd. Více v ГРАНЧАК, І. М. *Важливі віхи в історії Мукачівської греко-католицької єпархії*. Ужгород: Закарпатський регіональний центр соціально-економічних і гуманітарних досліджень НАН України., 1998. s. 402.

¹⁵⁵ Tamtéž, s. 407.

agentka místních orgánů bezpečnosti – zdravotní sestra.¹⁵⁶ Pohřeb biskupa v říjnu se stal velkou protistátní manifestací za účasti nejen řeckých katolíků, ale také pravoslavných: „Zpráva o vraždě Romži obletěla celé Zakarpátí, ale i Halič, a vyvolal nechuť u řeckých katolíků, a dokonce pravoslavných.“¹⁵⁷

Uniatská církev začala být systematicky likvidována pomocí dokumentu sestaveného SSSR „Kalendářní plán provedení opatření k likvidaci řeckokatolické církve v Zakarpatské oblasti“ ze 7. 4. 1948.¹⁵⁸ Za finální konec oficiální činnosti uniatů na Zakarpátí považujeme srpen 1949, kdy byl na svátek nanebevzetí panny Marie prohlášen akt zpřetrhání unie s Římem – z 366 řeckokatolických kostelů a 299 farností se na Zakarpátí nenašla žádná, která by se „nespojila“ s ruskou pravoslavnou církví.¹⁵⁹ Takovým způsobem se tedy po pětileté snaze SSSR o likvidaci uniatů „dílo podařilo“. Statistiky hovoří o těchto číslech: z 315 kněží se k roku 1949 podařilo 140 násilnou cestou donutit k přechodu na pravoslaví, 175 zůstalo věrných – z nich 93 zemřelo ve vězení a koncentračních táborech, většina z nich se po odsedění 25 letého trestu vrátila, 19 zůstalo ve vyhnanství.¹⁶⁰ Řečtí katolíci se však i přes hrozbu věznění a deportace na Sibiř scházeli dále, vzniká tak fenomén uniatské ilegality – k roku 1951 je informace, že věřící z řad uniatů mezi sebou měli 52 činných kněží.¹⁶¹ V druhé polovině 50. let se velká část kněží „konvertitů“ vzdala pravoslaví, část z nich se přidala k ilegální komunitě uniatů.¹⁶² Tomuto fenoménu se budeme okrajově věnovat v praktické části práce.

2. 5. 2 Obnovení řeckokatolické církve (1989-1990)

Byl-li proces zbavení Zakarpátí uniatství vcelku zdoluhavý a složitý, tak návrat práv této církvi proběhlo velmi rychle, což svědčí o velké vůli věřících, kteří půdu pro návrat z

¹⁵⁶ ГРАНЧАК, І. М. *Важливі віхи в історії Мукачівської греко-католицької єпархії*. Ужгород: Закарпатський регіональний центр соціально-економічних і гуманітарних досліджень НАН України., 1998. s. 409.

¹⁵⁷ БОЦІОРКІВ, Богдан. *Українська греко-католицька церква і Радянська держава (1939 - 1950)*. Львів: Видавництво Українського католицького університету, 2005. s. 195.

¹⁵⁸ Podrobněji v tamtéž, s. 412.

¹⁵⁹ Tamtéž, s. 421, srovnaj s БОЦІОРКІВ, Богдан. *Українська греко-католицька церква і Радянська держава (1939 - 1950)*. Львів: Видавництво Українського католицького університету, 2005. s. 199.

¹⁶⁰ БОЦІОРКІВ, Богдан. *Українська греко-католицька церква і Радянська держава (1939 - 1950)*. Львів: Видавництво Українського католицького університету, 2005. s. 200.

¹⁶¹ БЕНДАС, Стефан а Даниїл БЕНДАС. *Священники - мученики, сповідники вірності*. Ужгород: Закарпаття, 1999. s. 308.

¹⁶² Detailněji v МИХАЙЛОВ, Сергій. Антирелігійна політика на Закарпатті в період «Відлиги» (1956-1964). In: ФЕНИЧ, В. І. *Карпатика, випуск 20, Релігія і церква в країнах центральної та південно-східної Європи*. Ужгород: УжНУ – Науково дослідний інститут карпатознавства, 2002, s. 121.

„katakomb“¹⁶³. Ukrajinci západní Ukrajiny jakéhokoliv věku se vraceli ke své původní víře.¹⁶⁴ Seznamme se nyní v krátkosti s hlavními činiteli obnovení uniatství na Zakarpatí.

Přestože nebylo uniatství na Zakarpatí nikdy spojeno s tím haličským¹⁶⁵ byly počáteční události užitečné oběma stranám, které tak jednaly ve vzájemné shodě. Celkový proces obrození řeckých katolíků byl nastartován v polovině 80. let. V roce 1987 byli zástupci z řad uniatů Zakarpatí v Moskvě v čele s budoucím biskupem Semedijem Ivanovem: „Argumentovali jsme tím, v jaké paradoxní situaci se nachází Zakarpatí, které je jen dva kilometry od Československa, pár kilometrů od Maďarska a Polska, kde se lidé svobodně modlí, a u nás to možné není, také jsme neustále psali žádosti Gorbačovi a Sovětu náboženství v Moskvě.“¹⁶⁶ 17. března byl zase organizován průvod do chrámu sv. Jiří ve Lvově s cílem vymoci si legalizaci uniatství v SSSR.¹⁶⁷ Rozhodujícím momentem bylo setkání Gorbačova s papežem Janem Pavlem II. 1. 12. 1989, kde mj. veřejně dovolil uniatům na Ukrajině „zákonně a legálně fungovat.“¹⁶⁸

Hlavně počátek devadesátých let je spojen s doslova divokým obnovením řeckokatolické církve. Většina farností, které byly za Sovětského svazu násilně převedeny na pravoslaví, se vrátily v lůno řeckého katolictví a byl obnoven klášterní život.¹⁶⁹ Velký problém však byl s restitucí církevního majetku.¹⁷⁰ Je třeba si uvědomit fakt, že v průběhu dvacátého století byli uniaté spojováni s ukrajinským národním hnutím, a také dodnes zůstává zastáncem používání ukrajinského jazyka při liturgii – obřadech, kázáních, ale také publikacích a ve vzdělávacím systému. Především na Zakarpatí je uniatství spojováno přímo s etnickou identifikací Rusínů, a to od rozvolnění politiky SSSR směřující ke vzniku nezávislé Ukrajiny.¹⁷¹ Jak píše současný zakarpatský historik a děkan fakulty historie při Užhorodské univerzitě: „S legalizací náboženské činnosti řeckokatolické církve v letech 1989-1990 se

¹⁶³ Tento pojem se často používá v ukrajinské historiografii, například v СУБТЕЛЬНИЙ, Ореста. Історія України. Київ: Либідь, 1993.

¹⁶⁴ Tamtéž, s. 700.

¹⁶⁵ Jak již bylo výše zmíněno, mukačevské biskupství je přímo podřízeno papeži, na rozdíl od jiných biskupství v Haliči, která se vztahují k arcibiskupovi UŘKC (ukrajinské řeckokatolické církve). Až ten se zodpovídá papežovi. Více v МАГОЧІЙ, Павло-Роберт. *Україна: Історія її земель та народів*. Ужгород: Видавництво В. Падяка, 2012. s. 684.

¹⁶⁶ Rozhovor s biskupem Semedijem Ivanovem.

¹⁶⁷ ФЕДОРІВ, Юрій. Історія церкви в Україні. Львів: Свічадо, 2007, s. 350.

¹⁶⁸ Rozhovor s biskupem Semedijem Ivanovem.

¹⁶⁹ МАГОЧІЙ, Павло-Роберт. *Україна: Історія її земель та народів*. Ужгород: Видавництво В. Падяка, 2012. s. 684.

¹⁷⁰ ФЕДОРІВ, Юрій. Історія церкви в Україні. Львів: Свічадо, 2007, s. 355.

¹⁷¹ Ukrajina byla prohlášena za nezávislou ke dni 24. 8. 1991. Projevy sebeuvědomění a národního cítění jsou však pozorovány již od revoluce 1989 a rozpadu SSSR – podrobněji v МАГОЧІЙ, Павло-Роберт. *Україна: Історія її земель та народів*. Ужгород: Видавництво В. Падяка, 2012. s. 665-668.

aktualizoval problém národní identity katolíků východního obřadu na Zakarpatí.¹⁷² Obyvatelé Zakarpatí, kteří se dříve hlásili k Rusínské národnosti, nesouhlasili s porevolučními tendencemi uniatů Lvovského arcibiskupství, kteří si chtěli podřídit mukačevské biskupství v čele s Ivanem Margitičem. Touto otázkou se zabýval synod ve Lvově 23. ledna 1990, zakarpatský biskup se obával nátlaku, a proto píše dopis Janu Pavlu II. se slovy: „Prosím, aby i v budoucnu byla řeckokatolická církev církví rusínskou, aby byla církví sui juris přímo podřízená papežskému stolci.“¹⁷³ Tyto zakarpatské tendence v podstatě spustily proces „fobie z Haliče“¹⁷⁴ a oddálení jakýchkoliv možností spojit tyto dvě katolické církve východního obřadu: „Chceme za každou cenu uchránit naši jedinečnost a církevní identitu.“¹⁷⁵

Oficiální politika nezávislé Ukrajiny však byla již od počátku velmi vstřícná ke konfesní rozmanitosti. Jedním z prvních aktů co do tvorby nového zákona byl zákon „O svobodě vůle a náboženské organizaci“,¹⁷⁶ který zabraňuje jakýmkoliv pochybnostem, či propagandě, která by byla úmyslně namířená proti věřícím či ateistům. Ve článku 35 Konstituce Ukrajiny je také ustanoven zákon na právo každého člověka co do svobody světohledu a víry.¹⁷⁷ Dochází však k oddělení náboženství a školství, zároveň také nemůže být žádná víra uznána státem jako samozřejmá.¹⁷⁸

Na výše uvedených dvou meznících konverzí uniatů na Zakarpatí jsme si ukázali důležité historické momenty. Za prve to je likvidace řeckokatolické církve ve 40. letech a následná nucená konverze k pravoslaví. Za druhé jsme si představili rychlý sled událostí konce 80., počátku 90. let, kdy se uniatství po čtyřiceti letech dostává na legální cest „vylézá z katakomb“ a stává se jedním s hlavních prvků sebeidentifikace Rusínů tak, jak tomu bylo i v minulosti (viz problematika vzniku Užhorodské unie). Značná část obyvatel Zakarpatí ze vzdává pravoslaví a vrací se ke katolictví. To, co je nám představeno historiografií, ze které jsme převážně čerpali, ukazuje obecnou a zevrubnou stránku věci. Jak se však s těmito

¹⁷² ФЕНИЧ, Володимир. Етнонаціональна ідентичність греко-католиків Мукачівської єпархії. In: *Карпатика, випуск 30, Історична школа професора Володимира Задорожного*. Ужгород: Гражда, 2004. s. 57.

¹⁷³ Tamtéž, s. 58.

¹⁷⁴ Tamtéž.

¹⁷⁵ Pokračování dopisu biskupa Smedije papeži Janu Pavlu II. v tamtéž.

¹⁷⁶ ПАЛИНЧАК, М.М. Церква в країнах колишнього Радянського союзу. In: ІВАНОВИЧ, Феніч Володимир. *Науковий вісник Ужгородського університету, серія Історія*. Ужгород: УжНУ Говерла, 2010, s. 257.

¹⁷⁷ *КОНСТИТУЦІЯ УКРАЇНИ* [online]. 1996 [cit. 2015-03-02]. Dostupné z: <http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/254%D0%BA/96-%D0%B2%D1%80>

¹⁷⁸ ПАЛИНЧАК, М.М. Церква в країнах колишнього Радянського союзу. In: ІВАНОВИЧ, Феніч Володимир. *Науковий вісник Ужгородського університету, серія Історія*. Ужгород: УжНУ Говерла, 2010, s. 257.

událostmi vyrovnávali jednotlivci, co prožívali, jaké pohnutky je vedly zvolit tu či onu cestu, ukáže až náš výzkum.

3. Účel výzkumu a metodologie

Analyzovat konverzi a zohlednit přitom všechny možné prvky vedoucí jak k samotnému uskutečnění, tak k popisu její finální podoby, je úkol poměrně složitý. Výše jsme si předestřeli názor Hans-Jürgena Fraase a budeme se jej také držet – ke konverzi by se mělo přistupovat jako k celku empiricky velmi těžko uchopitelnému. Přesto se však budeme snažit uchopit konverzi v co nejširším měřítku, což je účelem této práce. Zohledníme přístupy jednotlivých vědních disciplín tak, jak jsme naznačili v teoretické části práce. Především nám půjde o představení jednotlivých názorů respondentů, jejich subjektivní vnímání a postoje k dané problematice. Celý výzkum pak zasadíme do historického kontextu dvacátého století, avšak budeme se odvolávat i na události mnohem starší, které implikovaly skutečnosti současnosti poměrně blízké. Finálním účelem výzkumu bude přestavit podoby náboženské konverze řeckých katolíků na Zakarpatí v 40. letech a na přelomu 80. a 90. let 20. století.

Hlavní výzkumná otázka: „Jaké podoby měla náboženská konverze řeckých katolíků na Zakarpatí v 40. letech a na přelomu 80./90. let 20. století?“ je doplněna podotázkami (všechny se týkají řeckých katolíků na Zakarpatí):

- „Které prvky (věrouka, liturgie) náboženství/náboženského života jsou důležité při rozhodování o konverzi?“
- „Jaký vztah měly instituce církve k věřícím v průběhu konverzních tendencí?“
- „Jakou roli sehrál kontext historie vývoje náboženství při konverzi?“
- „Jak konverze ovlivnily celkový sociální kontext?“
- „Jaké je subjektivní vnímání konverzí řeckých katolíků na individuální úrovni?“
- „Jaké motivy vedly ke konverzím?“

3.1 Plán výzkumu

Vzhledem k tematickému zaměření práce se budeme v praktické části držet přístupu historického kvalitativního výzkumu. Jak říká Jan Hendl: „Přítomnost má své kořeny

v minulosti.¹⁷⁹ Principy tohoto výzkumu se neomezuji pouze na minulost, ale právě pomocí zkoumání minulosti se snaží objasnit příčiny současných fenoménů. Období, kterým se zde věnujeme, přeci jen nejsou ještě tak vzdálená, aby nemohla ovlivňovat církevní dění v současném Zakarpatí. V podstatě můžeme říci, že se v našem případě jedná o mikrohistorii Zakarpatí. Historický výzkum by měl podávat systematický popis a přezkoumávání minulých událostí s cílem podat zprávu o tom, co se v minulosti událo a zároveň pomocí interpretace přiblížit komplexní nuance, osobnosti, kulturu a názory, které ovlivňovaly minulost a mají vliv na současnost.¹⁸⁰ Zároveň je pro naše vytyčené výzkumné cíle v souladu i fakt, že kvalitativní historický výzkum si všímá individuálních pohledů účastníků historických událostí. Cílem tohoto výzkumu tedy je:¹⁸¹ odpovědět na určité otázky, odhalit neznámé souvislosti, nalézt vztahy mezi minulostí a přítomností, zaznamenat a vyhodnotit činy jedinců, skupin a institucí, přispět k porozumění kultury. Je nutné podotknout, že danému tématu, čili problematice konverze řeckých katolíků na Zakarpatí, se z tohoto hlediska doposud nikdo nevěnoval. Výzkum zahrnoval četné konzultace se zakarpatskými odborníky a akademickou půdou. Existující vědecké práce se však týkají především snahy sesbírat jednotlivá historická fakta bez zaměření na individuální pojetí jejich aktérů. Historický výzkum rozdělujeme do několika typů, pro naše potřeby je nejvhodnější komparativní historický výzkum více časových období.¹⁸² Půjde nám o interpretaci dvou údobí konverzí řeckých katolíků na Zakarpatí, přičemž budeme především zohledňovat horizont aktérů, jejich názory a mínění.

3. 2 Prostředí

Při prvotním záměru zkoumat konverzi řeckých katolíků se nabízely tři možnosti. Za prvé jsme mohli zkoumat první místo vzniku uniátů, a to v historické Haliči, za druhé to mohlo být Zakarpatí a konečně tu byla i možnost udělat komparační výzkum obou „center“ uniatství na Ukrajině z hlediska konverzí v daných historických údobích. Zabývat se pouze Zakarpatím mělo několik důvodů. Jeden z nejzásadnějších je ten, že centrum řeckokatolického mukačevského biskupství se i v současnosti nachází na území Zakarpatí, kdežto lvovské arcibiskupství se v 90. letech přesunulo ze Lvova do Kyjeva. Tím pádem by byl výzkum komplikovanější z důvodu komunikace s nejvyššími představiteli této církve v bez mála 600km vzdáleném Kyjevě. Dalším důvodem je kapacita této práce – komparace

¹⁷⁹ HENDL, Jan. *Kvalitativní výzkum: Základní teorie, metody a aplikace*. 2. vyd. Praha: Portál, 2008, s. 132.

¹⁸⁰ Podle HENDL, Jan. *Kvalitativní výzkum: Základní teorie, metody a aplikace*. 2. vyd. Praha: Portál, 2008, 133.

¹⁸¹ Podle tamtéž.

¹⁸² Tamtéž, s. 134.

dvou center řeckokatolictví by odpovídala spíše rozsahu práce disertační. Dalším motivem, proč se soustředit právě na Zakarpatí, byla blízkost této části Ukrajiny České republice co do historických, i geografických měřítek – pro případné čtenáře se nám zdála být daná tematika bližší a zajímavější.

Zakarpatí je jednou z 24 oblastí¹⁸³ Ukrajiny, a to její nejzápadnější. Sousedí se čtyřmi státy – Slovenskem, Maďarskem, Rumunskem a jeho nejsevernější cíp se dotýká i Polska. Vlivem historických událostí zde vidíme pestrou mozaiku jazykovou, národnostní a církevní. Řecké katolictví se průběhu dějin stalo prvkem, který tuto různost sjednocoval, nebo rozděloval, o čemž jsme pojednávali v teoretické části.

Výzkum byl realizován v Užhorodě a dalších zakarpatských vesnicích. Užhorod je oblastním centrem Zakarpatské oblasti, a také centrem řeckokatolického mukačevského biskupství.¹⁸⁴ V současnosti nejvýznamnějším místem pro uniaty je užhorodská katedrála Povýšení svatého Kříže. V roce 2003 sem byly uloženy ostatky blahoslaveného Teodora Romži. V bezprostřední blízkosti katedrály je i rezidence řeckokatolického biskupa. Z praktického důvodu, i určité mystiky byl Užhorod zvolen jako výchozí bod pro realizaci výzkumu. Ten trval v průběhu tří měsíců – září až listopadu 2012. Po celou dobu jsem byla zapsána jako stážista na Fakultě historie Užhorodské národní univerzity. Mým průvodcem v počátečních dnech byl přímo její děkan, doc. Volodymyr Ivanovič Fenič, který se právě problematikou řeckých katolíků na Zakarpatí zabývá. Jedním z významných míst, kde také proběhl rozhovor, byl užhorodský řeckokatolický kněžský seminář. Zatímco Užhorod bylo místo spíše strategické z hlediska organizačních věcí, zakarpatské vesnice, typické blízkými sociálními vazbami mezi obyvateli¹⁸⁵, dávaly příležitost detailněji sledovat individuální stránku věci.

Do okolních vesnic jsem vyjížděla vždy na doporučení některých narátorů. Byly mi doporučeny především vesnice, ve kterých docházelo v 90. letech k největším církevním konfliktům mezi pravoslavím a uniatstvím, na druhou stranu mě lidé často odkazovali i na místa, kde byl přechod z pravoslaví na uniatství mírumilovný po předchozí domluvě a téměř jednomyslnému souhlasu vrátit se k původní víře. Je zajímavé, že o charakterech těchto

¹⁸³ Oblast je administrativní jednotkou Ukrajiny, můžeme přirovnat ke krajům v ČR. Menší jednotky jsou rajony (české okresy).

¹⁸⁴ Název „mukačevské“ spíše implikuje to, že by mělo být centrum církve v Mukačevě, jedná se však ho historický název – biskupství sice vzniklo v Mukačevě, avšak vlivem historických událostí bylo sídlo přesunuto do Užhorodu.

¹⁸⁵ Tento poznatek mám díky dlouhodobému zájmu o ukrajinský venkov a již proběhlým výzkumům v rámci mé bakalářské práce (SKOTÁKOVÁ, Jasna. Nábožensko-spoolečenské vztahy obyvatel Kobylecké Poljany - terénní výzkum na Zakarpatí. Olomouc, 2012. bakalářská práce (Bc.). UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI. Filozofická fakulta).

vesnic se vědělo i v místech jim vzdálených, což je důkazem toho, že jsou události staré přes dvacet let i dodnes aktuální. Rozhovory byly prováděny v těchto vesnicích: v rajonu Užhorodském – Minaj, Nevycke; v rajonu Mukačevském – Rakošino, Zniacevo; v rajonu Perečinském – Zaričevo, Turja Remeta, Dubrenyči, Simerky; v rajonu Mižhorském – Verchnie Studene, Pilipci.

3.3 Respondenti

Výběr respondentů měl několik kritérií. Celkově můžeme respondenty rozdělit do dvou skupin – jednotliví věřící a církevní představitelé. Vzhledem k vytyčenému tématu práce jsem potřebovala narátory, kteří si ještě pamatují uniatství před jeho zákazem ve 40. letech. Obracela jsem se proto na lidi poměrně vysokého věku, mnoho z nich ještě mělo v živé paměti časy, kdy bylo Zakarpatí jakožto Podkarpatská Rus součástí Československa. U této skupiny respondentů jsem měla jeden zásadní a logický požadavek – že se narodili do řeckokatolické rodiny. Bohužel se mi nepodařilo udělat rozhovor s žádným řeckokatolickým knězem, což je dáno věkem, v jakém se člověk knězem může stát, drtivá většina kněží již zemřela. U věřících jsem měla větší štěstí, často se jednalo o jednotlivce, kteří měli v době zákazu uniatství dostatečný věk na to, aby byli schopni si dané události pamatovat a zároveň si k nim udělat vlastní názor.

Co se týče respondentů, které jsem zahrнула do druhé vlny konverzí, tak zde jsem dělala rozhovory s navrátilivšími se řeckými katolíky, ale také s pravoslavnými, pro které z jistých důvodů zpětná konverze v 90. letech neměla smysl, přesto však měli k řeckým katolíkům určitou vazbu, což si ukážeme později. Do analýzy konverzí 90. let jsou již zahrnuti i výpovědi církevních představitelů.

Velmi důležitým narátorem byl řeckokatolický biskup (neboli vladyka) Milan Šašík (N10), který mi poskytl počáteční orientaci co do událostí 90. let, od něj jsem také získala tipy na jednotlivé vesnice. Všichni respondenti byli rádi, že se o dané téma zajímám a nebyl tedy problém získat si jejich důvěru a sdílnost. Níže uvádím tabulku se soupisem narátorů pro lepší orientaci, a také z důvodu anonymity při analýze výsledků používám pouze jejich kódy s výjimkou řeckokatolického biskupa.

kód narátora	pohlaví	věk	bydliště
N1	muž	35	Užhorod
N2	muž (kněz)	63	Nevické

N3	muž (kněz)	59	Užhorod
N4	žena	52	Velký Byčkov
N5	žena	83	Nevické
N6	žena	86	Pilipci
N7	dvě ženy	40	Rakošino
N8	žena	70	Zaričevo
N9	žena	79	Verchnie Studene
N10	muž (biskup)	62	Užhorod
N11	žena	72	Zaričevo
N12	žena	81	Zaričevo
N13	žena	86	Zaričevo
N14	žena	75	Zaričevo
N15	žena	78	Zaričevo
N16	žena	60	Zniacevo
N17	muž (kněz)	35	Zniacevo
N18	muž	40	Užhorod
N19	žena	61	Minaj
N20	muž (kněz)	81	Turja Remeta
N21	muž (kněz)	29	Dubrenyči
N22	žena	83	Simerky
N23	žena	79	Minaj
N24	muž	72	Užhorod
N25	žena	84	Minaj
N26	žena	85	Zaričevo

3. 4 Metody získávání dat

Hlavním přístupem, který nás bude provázet celým výzkumem náboženské konverze, je emická perspektiva. Již od padesátých let 20. století se antropologové snažili upřednostnit nativní perspektivu kategorizace a výkladu chování před nějakým analytickým rozkrýváním pomocí konceptuálních nástrojů vyvinutých a ověřených v antropologii.¹⁸⁶ Antropologové by se měli zaměřovat na nativní hledisko a z něj podat výklad kultury, či jejich jednotlivých

¹⁸⁶ SOUKUP, Martin. *Terénní výzkum v sociální a kulturní antropologii*. V Praze: Karolinum, 2014, s. 63.

prvků. „Výzkumník při emickém přístupu postupuje tak, že zjišťuje a zaznamenává pravidla a kategorie studované kultury z hlediska jejich příslušníků (...), a získá tak data, která umožňují porozumět kultuře jako jedinečné a neopakovatelné konfigurace idejí, sociokulturních regulativů a artefaktů.“¹⁸⁷ V představovaném výzkumu nám tedy půjde o upřednostnění rozhovorů v nativním jazyce před pozorováním, zamyslíme se nad významy jako kulturně specifickými prvky a finálně nám nepůjde o vysvětlení, ale o porozumění jednotlivým procesům, postojům a jednáním co do náboženské konverze. Jak říká Pavlásek a Nosáková: „Vysvětlit událost totiž znamená ukázat ji jako účinek nějaké příčiny a celý vztah jako jeden případ obecného zákona. Vysvětlující vědy tedy směřují k poznání obecného (zákona), zatímco po/rozumění nějaké události znamená vnímat ji jako specifickou, partikulární a odlišnou od událostí podobného typu.“¹⁸⁸ I tento názor bude naším předpokladem.

Z tohoto důvodu je pro nás základní metodou narativní rozhovor. „Narativ můžeme vymezit jako diskurz, a sice takový, který popisuje souvislosti mezi událostmi, popisem se rozumí vyprávění. Za narativní výzkum pak můžeme považovat každou studii, jež užívá či analyzuje narativní materiál.“¹⁸⁹ I z hlediska narativní analýzy je upřednostňována emická perspektiva, zároveň zahrnuje i historickou perspektivu. Celkově nám tedy jde vnitřní svět jedince a jeho proměny v různých rolích v průběhu jednotlivých okamžiků jeho života.“¹⁹⁰ Především narátoři, kteří zažili dvě vlny konverzí, nám budou podávat příběh těchto svých proměn v průběhu jejich různých okamžiků života. Narativní rozhovor nám má tedy především rozkrývat vnitřní subjektivní aspekty: „Vychází se z předpokladu, že existují subjektivní významové struktury o určitých událostech, které se vyvíjí při volném vyprávění a naopak neprojeví při cíleném dotazování.“¹⁹¹

V neposlední řadě do metodiky musíme zařadit i principy orálního výzkumu. Jedná se o metodu kvalitativního výzkumu, která se vymezuje oproti klasickým historickým přístupům (práce s písemnými prameny).¹⁹² Jak jsme již naznačili výše, klasických historických prací na téma konverzí uniatů je mnoho, nám půjde po vzoru orální historie o zdůraznění „individuálních činů, prožitků a postojů, které ve svém celku skládají mozaiku historie

¹⁸⁷ SOUKUP, Martin. *Terénní výzkum v sociální a kulturní antropologii*. 1. vyd. V Praze: Karolinum, 2014. s. 64

¹⁸⁸ PAVLÁSEK, M., NOSKOVÁ, J., 2013: Výzkumník v poli kvalitativního terénního výzkumu – dilemata a otázky. In: PAVLÁSEK, M., NOSKOVÁ, J. (ed.): *Když výzkum, tak kvalitativní. Serpentinami bádání v terénu*. Brno, Masarykova univerzita, s. 8.

¹⁸⁹ PREISSOVÁ KREJČÍ, A., 2013: Narativní analýza. In: GULOVÁ, L., ŠÍP, R. (ed.): *Výzkumné metody v pedagogické praxi*. Praha, Grada Publishing, s. 118.

¹⁹⁰ Podle tamtéž, s. 123.

¹⁹¹ HENDL, Jan. *Kvalitativní výzkum: Základní teorie, metody a aplikace*. 2. vyd. Praha: Portál, 2008, s. 176.

¹⁹² VANĚK, Miroslav a kol. *Orální historie: metodické a „technické“ postupy*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2003. s. 6.

v bohatství jejích barev a tvarů a nejsou pouhou ilustrací teoreticky vyvozených obecných trendů a procesů(...).¹⁹³ Stejně jako jsme si vymezili náboženskou konverzi jako proces empiricky velmi těžko postihnutelný, i orální historie vidí jakési posunutí objektivní reality mimo hlavní zájem – není její možností, ani cílem.¹⁹⁴ I orální historie pracuje hlavně s metodou narace, čili vyprávění, jak jsme si vymezili výše. Rozhovory se zpravidla váží k určité historické události, námi upřednostňovaný druh vyprávění je tzv. „životní příběh“. Metodika orální historie jej charakterizuje jako „snahu pomoci objasnit určitý historický proces či etapu ze zorného úhlu pohledu narátora, nebo přímo jeho osudy, prožitky a stanoviska.“¹⁹⁵ Většina životních příběhů byla řazena chronologicky a narátoři se dle svého uvážení věnovali různým etapám více či méně.

3. 5 Techniky zpracování dat, analýza materiálu

Jednotlivé rozhovory nahrané na diktafon v ukrajinském jazyce se souhlasem narátora byly doslovně přepsány a přeloženy do českého jazyka. Jelikož ukrajinštinu plynule ovládám, všechny prepisy jsem dělala sama a vyloučila tak případný možný posun význam při překladu. Na jedné straně tedy máme narativní rozhovory pamětníků, na straně druhé stojí výzkumné otázky, na něž by měly jednotlivé výpovědi narátorů odpovědět, čímž dostojíme cílům projektu. Předstupněm finální analýzy bylo určení významných okruhů, kterých by se měl rozhovor týkat. Na jednu stranu sice šlo o to, aby si dotyčný sám určoval témata, o kterých bude hovořit, avšak pro naše účely bylo důležité, aby byly v rámci tematických okruhů, které vyplývají z výzkumných otázek.

Hlavní technikou bylo otevřené kódování. Tato technika je součástí zakotvené teorie, avšak my se budeme držet pouze této dílčí analýzy, neboť jak tvrdí Šedřová: „existuje poměrně univerzální a velmi efektivní způsob, jak nastartovat analýzu dat, a to skrze samotné otevřené kódování.“¹⁹⁶ Jednotlivé rozhovory tedy byly rozděleny na jednotky (odstavce), ke kterým byl přiřazován určitý kód, neboli „nálepka“, jak se v terminologii běžně používá.¹⁹⁷ Jednotlivé kódy byly poté systematicky kategorizovány po vzoru tematického kódování.¹⁹⁸

¹⁹³ VANĚK, Miroslav a kol. *Orální historie: metodické a „technické“ postupy*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2003, s. 6.

¹⁹⁴ Tamtéž, s. 7.

¹⁹⁵ Tamtéž, s. 17.

¹⁹⁶ ŠEĎOVÁ, K. Analýza kvalitativních dat. In ŠVAŘÍČEK, R. – ŠEĎOVÁ, K., a kol. *Kvalitativní výzkum v pedagogických vědách*. Praha: Portál, 2007, s. 211.

¹⁹⁷ Tamtéž, s. 214.

¹⁹⁸ Více v ŠEĎOVÁ, K. Analýza kvalitativních dat. In ŠVAŘÍČEK, R. – ŠEĎOVÁ, K., a kol. *Kvalitativní výzkum v pedagogických vědách*. Praha: Portál, 2007, s. 229.

Vzhledem k tomu, že nám zde nejde přímo o zakotvenou teorii, ale pouze využíváme část z její analýzy, nebyly jednotlivé kategorie dále spojovány. Právě kategorie nám budou odpovědí na vytyčené výzkumné otázky, jak říká Šeďová: „Tím novým, co v průběhu otevřeného kódování vzniká, je sada pojmů, kategorií a konceptů (...)“¹⁹⁹

Komplexnosti při analýze dat bylo dosaženo i díky technice narativní analýzy, která interpretaci dat obohacuje v jiné dimenzi. Zatímco při otevřeném kódování nám šlo o to zkoumat, *co* bylo sděleno, při narativní analýze jsme sledovali, *jak a proč* byla daná informace podána: „Zabýváme se tedy nikoliv tématy, nýbrž strukturou vyprávěného. Klademe si otázku, jak je vyprávění uspořádáno a proč jej vyprávějící v interakci s určitým publikem uspořádal právě takto.“²⁰⁰

V podstatě bychom mohli říci, že takovou zastřešující techniku v přístupu k analýze dat podává Miroslav Vaněk ve své metodologii orálního výzkumu. I já jsem se držela jeho hierarchizace interpretace vyprávění ze tří různých zorných úhlů:²⁰¹ Nejprve bylo zohledněno hledisko narátora – snažila jsem se proniknout do narátorovy osobnosti a hledala jsem souvislosti mezi událostmi narátorova života a postoji ve vztahu k určitým historickým událostem. Za druhé jsem sledovala, kterým událostem a proč přisuzuje narátor mimořádnou závažnost, což je vlastně i podstatou narativní analýzy. Na závěr pak byly všechny výsledky vztaženy k výzkumným otázkám – byly proto vybrány především ty informace, které výzkum náboženské konverze hledal.

3. 6 Hodnocení kvality výzkumu

Již několikrát byl kladen důraz na to, že tento výzkum je založen hlavně na subjektivních a individuálních výpovědích pamětníků formou narativního rozhovoru. Zároveň se jedná o téma empiricky těžko obsažitelné. Finálním výsledkem tohoto výzkumu bude interpretace dat z hlediska emické perspektivy, která však bude zasazena do objektivních historických událostí, a s těmito předpoklady je nutno přistupovat k této práci. Mimo to však bez pochyby bylo dosaženo i určitých kritérií validity výzkumu.²⁰²

¹⁹⁹ ŠEĎOVÁ, K. Analýza kvalitativních dat. In ŠVAŘÍČEK, R. – ŠEĎOVÁ, K., a kol. *Kvalitativní výzkum v pedagogických vědách*. Praha: Portál, 2007, s. 222.

²⁰⁰ Tamtéž, s. 237.

²⁰¹ Podle VANĚK, Miroslav a kol. *Orální historie: metodické a "technické" postupy*. 1. vyd. Olomouc: Univerzita Palackého, 2003, s. 46.

²⁰² Podle kritérií Lincolnové a Guby v HENDL, Jan. *Kvalitativní výzkum: Základní teorie, metody a aplikace*. 2. vyd. Praha: Portál, 2008, s. 340 – 342.

Důvěryhodnost studie předpokládá dostatečné trvání výzkumu. Vzhledem k tomu, že jsem na Zakarpatí výzkum prováděla v průběhu tří měsíců, během kterých jsem doslova „nasákla“ atmosférou jednoho z řeckokatolických center Ukrajiny a získala si tak důvěru věřících, si myslím, že doba trvání výzkumu byla přiměřená. Také konzultace se současnými zakarpatskými historiky, věřícími a v neposlední řadě akademiky dodala mému počinání jisté věrohodnosti. *Hodnověrnosti* bylo dosaženo triangulací, jež spočívá ve více zdrojích informací a kombinacích různých metod. Také pozdější revize některých rozhovorů pomocí vlastních nabytých poznatků, ale také konzultace s odborníky (zástupci české řeckokatolické společnosti) přidala na hodnověrnosti této práce.

Tato práce však nesplňuje kritéria *přenositelnosti*, jež spočívá ve využití daných závěrů pro jiný výzkum. Vzhledem k tomu, že zde bylo pracováno s daty, která se týkala individuálních narátorů, a tedy v sobě obsahovala značnou dávku subjektivity, nebylo ani v předpokladu, že by měl být tento výzkum přenositelný. Podáváme zde totiž specifické informace, které se týkají konkrétních lidí v konkrétních místech, a co je možná nejdůležitější – získaných v konkrétním čase. Lidská paměť je úžasným uchovatelem historie, avšak poměrně omezeným. Těžko říci, zdali by i titíž lidé za několik let na tytéž otázky vypovídali stejně.

4. Výsledky

4. 1 Prvky náboženství/náboženského života

V této kapitole se podíváme na to, které prvky náboženství/náboženského života byly důležité pro věřící při tom, když se rozhodovali, zdali konvertovat nebo ne. V teoretické části práce jsme si představili významné teorie náboženství a výpovědi narátorů mají mj. ukázat, na které prvky kladli důraz při rozhodování o konverzi. Zároveň jsme si v podstatě zadali úkol jakéhosi „nabývání“ nové teorie náboženství, a to právě našimi narátory. V jisté formě zjednodušení bychom mohli říci, že na určité úrovni vnímání náboženství se při konverzi tvoří i nový rozměr jeho definice.

4. 1. 1 Společenství

Vyrovnat se se ztrátou ŘK²⁰³ církve nebylo pro část věřících velký problém, protože svému náboženství připisovali důležitost na úrovni, které dosahovala i církev pravoslavná. „*Chodili jsme do pravoslavného kostela, protože prostě byl najednou jen pravoslavný. A někam jsme chodit museli. Člověk nebyl vázán k církvi, ale k obřadovosti – aby si měl kam jít posvětit košík na Velikonoce, aby vůbec mohl jít na mši. Důležité bylo, aby vůbec byla nějaká církev.*“ (N1) Zde tedy vidíme, že důraz na církevní společenství, a to alespoň v nějaké podobě, byl pro část věřících důležitější, než věrouka či samotná liturgie. Podobnou situaci můžeme vidět u kněze, který byl původně vysvěcen pro pravoslavnou církev, protože jeho jedinou touhou byla kněžská služba, a to bez rozdílu církve. Jeho rodiče byli původně ŘK: „*Byla sice možnost jít do římskokatolického semináře, ale já jsem se chtěl oženit, a tak jsem odešel v roce 1975 do leningradského duchovního semináře.*“ (N2) Kněz dále vypovídá o situaci ŘK ve vesnici Nevické, kam byl v 80. letech poslán jako pravoslavný kněz: „*Všichni lidé tam byli duchem ŘK, ale protože se báli o ztrátu svého kostela, svolili k jeho přepisu na pravoslaví, říkali mi: ‚Tak dlouho se tu sloužily mše, přece jej nenecháme zavřít. Chceme se tu modlit dál, přestože budeme spadat pod moskevskou církev.‘*“ Narátoři také uvádí, že neměli jinou možnost a ani z toho nedělali nějaké závěry: „*Vdávala jsem se v roce 1955 v pravoslavném kostele. Prostě jaký byl kněz, takový oddával – nedělali jsme takové rozdíly.*“ (N12), „*Hodně lidí přešlo na pravoslaví, protože u nich bylo možné dodržovat svátosti i*

²⁰³ V průběhu analýzy výsledků používám z praktického důvodu zkratku ŘK, která zastupuje pojmy řeckokatolický a řecký katolík.

během SSSR a k římským katolíkům nešli, protože mají jiný liturgický kalendář.“ (N19), *„My jsme nesoudili, co je lepší. Byli jsme rádi, že vůbec existuje církev.“* (N23)

4. 1. 2 Kostel

Touha po tom spadat do církevního společenství je u věřících spojována i s vazbou na určitý kostel, což jsme mohli vidět už ve výpovědi kněze z Nevického. Vnímání kostela jako Božího chrámu bylo u narátorů velmi intenzivní a ani změna církevní liturgie je nepřiměla k tomu, aby do něj přestali chodit. *„Za SSSR jsem navštěvovala pravoslavný kostel, ale on byl dříve náš!“* (N13) ŘK biskup Milan Šašík (N10) situaci trefně shrnul: *„Lidé měli dvě možnosti: buďto pustili do kostela pravoslavného kněze, anebo jim ten kostel zavřeli a byli bez mši.“* Což potvrzuje i výpověď narátora N18: *„Ve vedlejší vesnici řekl ŘK kněz farníkům toto: „Je třeba se zaregistrovat na pravoslaví, jde především o to, aby byl kostel uchráněn.“* V mnoha vesnicích totiž z kostelů udělali sklad, muzeum či kulturní centrum (např. Minaj, Velký Byčkov). Zajímavým případem byl kostel ve vesnici Boržavské: *„Kostel byl zaregistrován u pravoslaví, ale liturgii dodržovali ŘK.“* (N10) Jiní věřící zase fixováni na určitý kostel nebyli a je pro ně důležité, aby alespoň nějaký byl – existence kostela jakékoliv církve poblíž jejich bydliště je podstatnější, než vzdálenější kostel jejich církve. Tento prvek sehrál roli jak v první etapě konverzí, tak v té druhé 90. let. *„Během SSSR většina lidí přešla na pravoslaví, protože tady nebyl jiný kostel. Ale v současnosti je tendence taková, že se vrací k ŘK, protože nám slíbili, že postaví kostel. To víte, lidem se nechce chodit do vedlejší vesnice. Zatím tedy chodí do pravoslavného, ale hodně jich říká, že jak bude kostel, budou chodit do ŘK.“* (N7) Narátorka N9 se vůbec nezamýšlela nad tím, že by od 90. let měla hledat ŘK kostel, aby se vrátila ke své víře: *„Ále, jaký tady byl kostel, tam jsem chodila, protože nás ŘK zavřeli v roce 1948 komunisti. A náš kněz se zbláznil, jak na něj vyvíjeli nátlak. Ted' je ŘK dost daleko a mi se špatně chodí.“* V Zniacevu byl zase problém přesvědčit ŘK, kteří se od 50. let modlili v pravoslavném - původním ŘK kostele, aby se v 90. letech připojili k demonstraci pro navrácení kostela, a to účastí na venkovních ŘK bohoslužbách: *„Lidé říkali: „Na co budeme chodit na mši, která je venku, když tady máme kostel.“* (N16) Symbol kostela, Božího chrámu se stal silným motivem k návratu k ŘK v 90. letech i pro lidi, kteří vědomě za SSSR praktikovali pod pravoslavím: *„Dozvěděli jsme se, že se na Kalvárii²⁰⁴ něco*

²⁰⁴ Jedná se o užhorodskou křížovou cestu, u jejíhož posledního zastavení se již koncem 80. let sloužily první ŘK mše.

děje, a tak jsem se tam šel s otcem podívat po pravoslavné mši. A když jsem tam přišel, měl jsem najednou pocit, že je tam mé místo.“ Takto vypovídal nynější ŘK kněz N17.

4. 1. 3 Postava církevního hodnostáře

Jinde se lidé drželi svého kostela, přestože neměli kněze – toho zastupoval jáhen. Narátor N18 uvádí: „V Malé Činkavě neměl kostel kněze vůbec, protože nechtěli přejít na pravoslaví – kostel nezaregistrovali a modlili se jen s jáhnem.“ Tato situace byla možná díky tomu, že tato vesnice byla hluboko v horách a tudíž vzdálena hlavnímu dění Zakarpátí. I narátorka N22 vypráví, jak zůstala jejich vesnice Simerky bez kněze: „Náš kněz nechtěl podepsat spolupráci s komunisty, tak šel pracovat do mlékárny. Do kostela jsme potom nějaký čas chodili bez kněze – více jak tři roky. Mši vedl jáhen. Také nám světil košíky na Velikonoce, ale zpovídat jsme se chodili do Perečina do římskokatolického kostela.“ Zde je potřeba si uvědomit, že jáhen nemá v pravomoci vykonávat svátosti, a proto byli všichni věřící v tomto případě odkázáni na jiné církve.

V jiných případech sehrála velkou roli při rozhodování o konverzi postava kněze. O tom vypráví narátor N1 především v kontextu několikanásobných konverzí: „Hodně lidí přešlo dvakrát – když se jim nelíbí kněz, tak přejdou za jiným k jiné církvi.“ Fixaci na „svůj“ kostel a „vlastní“ společenství narátoři často doplnili i silnou vazbou na konkrétního kněze. Udržovali si tedy v sobě původní víru, ale ve jménu obecného blaha v podstatě „naoko“ přešli k pravoslaví. Narátorka N16 popisuje následující situaci, o které jí vyprávěla její matka: „V roce 1949 začali komunisti našemu knězi Petru Mihalkovi vyhrožovat. A on měl hodně dětí. To víte, bál se. No a on nás všechny svolal a říkal: ‚Co mám dělat?‘ Tenkrát už všechny kněze nekompromisně pronásledovali. A tak svolal všechny farníky a prosil o radu. Farníci nevěděli, že se musí někde podepisovat, někomu se podržovat. Prostě mu řekli: ‚Zůstaňte s námi.‘ Bylo jim ho líto, jeho děti... A tak on zůstal ve farnosti. Co podepsal, čeho se zřekl, to nikdo nevěděl. A lidi chodili dál do kostela, když tam byl on. Lidé šli hlavně za ním a za Bohem, lidé sloužili Bohu. Farář zůstal ve vesnici, a proto zde zůstali i farníci, nikam nechodili.“ Narátorka N23 obhájí bezvýhodnou situaci většiny knězů: „Důležité bylo, že ze začátku to všechno byli naši ŘK knězi, akorát přešli na pravoslaví. Oni museli přejít a podepsat, to bylo takové nedorozumění.“

4. 1. 4 Liturgie

1. Část respondentů mluví o blízkosti liturgie ŘK a pravoslavné v 40. letech. V souvislosti s tím připouští, že tenkrát nevěděli, že se vůbec něco změnilo. „*Rodiče nevěděli, že je to pravoslavi, když na stejném místě bylo před tím ŘK – nevnímali nějakou změnu. Změnili se sice knězi, ale lidi nevěděli proč.*“ (N8) Na mnoha místech se ani kněz nezměnil, a přestože byla liturgie pravoslavná, věřící to nepostřehli: „*Mou dceru křtil někdejší ŘK kněz. Víte, ti, kdo nepodepsali přechod k pravoslavi, šli na Sibiř. A proto jsme to tak nebrali, že by ten kněz už nebyl ŘK, přestože podepsal. Tenkrát ještě nebyl takový rozdíl mezi ŘK a pravoslavím – vše bylo v církevní slovanštině. Ale teď je rozdíl – pravoslavni mluví rusky.*“ (N8) Podobné zmiňuje i narátor N18: „*Moskevský patriarchát je plný ruských tradic, ale ŘK uchovává křesťanské tradice Zakarpatí – vidíme zde prvky stejné s 19. stoletím. A liturgie pravoslavných byla v době SSSR velmi podobná – jediný rozdíl byl v tom, že oni uznávají patriarchu. Během SSSR se dodržovaly liturgické tradice, ale teď je to všechno pravoslavi rusifikované.*“ Jsou i případy, kdy se kněz snažil, aby bylo vše tak, jak před zákazem ŘK. Mimo jiné vedl liturgii po způsobu ŘK, přestože zahrnoval i prvky pravoslavi, a to kvůli kontrolám pravoslavného duchovenstva, které spolupracovalo s KGB. „*Náš kněz mši končil stejně, jako v ŘK obřadu. Takže lidé nějaký velký rozdíl neviděli. Náš kněz nevypadal jako pop, neměl vousy.*“ (N16) Narátorka ale dále podotýká, že „*poté přišel jiný kněz, a to už byl pravoslavný báťuška a lidé k němu neměli takovou důvěru.*“

2. Oproti předchozí skupině věřících, kteří svou víru cítili uvnitř, a mnohem důležitější pro ně bylo v podstatě fyzické zachování toho původního v podobě kostela a stejného společenství, i když pod taktovkou jiné církve, zde máme spíše minoritní skupinku lidí, kteří si uvědomovali velký rozdíl mezi ŘK a pravoslavným, a to především ve věrouce a liturgii. „*Do kostela, který připadl pravoslavným, jsme nechodili. Mí rodiče a další lidé, kteří ctíli jen svou jedinou víru, se modlili vždy brzo ráno doma. Můj otec mě naučil zpívat všechny písně, také jsme je každou neděli poslouchali z rádia Vatikán. Já jsem v kostele, který nám zabrali pravoslavni, doteď nebyl. Byl jsem tak vychován, že to není naše víra.*“ (N3)

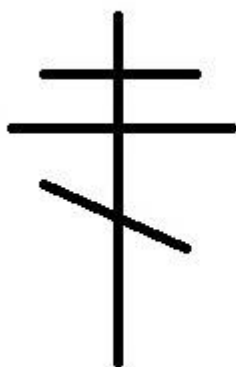
3. Určitý kompromis najdeme u věřících, kteří se drželi své ŘK církve co do tradic, ale navštěvovali také kostely jiných církví: „*Bylo hodně případů, že ŘK sice chodili do kostela k pravoslavným, ale nepřijímali svátosti – nezpovídali se, neměli svatbu. Tajně se zpovídali u ŘK kněží, kteří zůstali v ilegalitě.*“ (N10) „*Chodili jsme do římskokatolického kostela, ale zpovídali jsme se u našeho ŘK kněze, tajně.*“ (N19) Narátorka N25 popisuje složitou situaci,

kdy jakožto učitelka se vůbec nemohla veřejně modlit: „*Odjeli jsme do Rachova*²⁰⁵. *Tam jsme si oblekli jejich huculské kroje, aby nás nikdo nepoznal, a do římskokatolického kostela jsme šli k přijímání. Také v Berehově byla možnost jít se pomodlit do kapličky – nenápadně zadním vchodem.*“

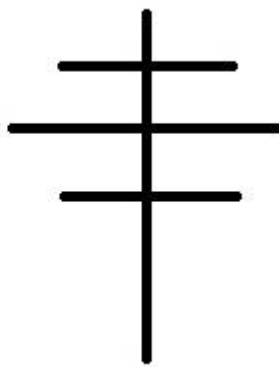
4. 1. 5 Typ kříže

Významným prvkem, který narátoři často zmiňovali v kontextu změny církve, byl kříž jakožto symbol jejich víry. Často věřící přijali nového kněze, i změny v liturgii a věrouce, ale to, aby se někdo dotkl jejich ŘK kříže, pro ně představovalo velký problém. „*Na našem kostele chtěli změnit kříž, to byl příkaz shora. A lidé se bránili. Chodili za mnou, protože já jsem architekt, a ptali se mě. No a já jim řekla, že náš chrám bude jistě zapsaný do architektonických památek, a kdyby vyměnili kříže, byl by znehodnocen. A vydrželi jsme to – lidé to nedopustili.*“ (N16) Narátor N21 dokonce uvádí situaci, kdy ŘK kříž byl určitou dobu náhradou za kostel: „*Ve vesnici Dubové se v 90. letech několik let modlili venku na volném prostranství před svým původní ŘK kostelem, který jim nechtěli vrátit pravoslavní. Postavili tam kříž a modlili se.*“ Dle narátorky N8 je velký hřích měnit kříže na kostele a ti, kteří jsou s takovým činem spojeni, postihl boží hněv: „*Na našem kostelu sundali ŘK kříž a dali si tam svůj pravoslavný. A ti, co sundali ten kříž, zemřeli nepřirozenou smrtí – jeden měl bouračku s traktorem, druhý se utopil.*“

Pravoslavný kříž



Řeckokatolický kříž



²⁰⁵ Rachiv je od Užhorodské oblasti vzdálen cca 170 km.

4. 2 *Církevní instituce ve vztahu ke konverzi*

Při nástinu jednotlivých společenských věd a jejich vztahu k náboženství, jsme si vypůjčili metodologický návod J. Edgara Bauera (viz kapitola Náboženství pro člověka), který budeme zohledňovat právě při interpretaci vztahu církevních institucí k věřícím, kdy nás varuje před jistou logickou rozporuplností a nesmyslností. Jedná se především o dominantní pozici pravoslavné církve v 40. letech, která způsobila vlnu násilných konverzí. Podívejme se nyní, jak církevní instituce v tomto vnímali samotní věřící. Role institucí církví při konverzích byla dvojitá. Pravoslavná církev, jak nám již ukázala historie, zaujímala ve 40. letech pozici nátlakovou a donucovacím prostředkem bylo především vyhrožování deportací na Sibiř, zabavení majetku, vyhnání aj. ŘK církev byla na Zakarpatí v roce 1949 sice oficiálně zakázána, avšak vytvořilo se „podsvětí“, kdy se věřící a církevní zástupci všemožně snažili o přežití této církve. U ŘK tedy budeme zkoumat i podmínky, za kterých byla tato církev vůbec možná, zde si opět bereme inspiraci z Bauera. Jak jsou tedy v dnešní době tyto dvě církve vnímány co do jejich role v konverzních procesech?

4. 2. 1 *Církev pravoslavná*

Negativní vnímání pravoslavné církve u respondentů převažovalo, a to především v povědomí o tom, že byli těsně spojeni s politikou: „*Dříve tu byli všichni ŘK a dvě rodiny římskokatolické. A kdeže pravoslavní, žádní popi tu nebyli! A moskevští tady tak bojovali! Moskevský patriarchát spolu s komunisty.*“ (N12) Pravoslavní se doslova mstili i na rodinách, které měly mezi svými předky významné ŘK duchovní, přestože oficiálně ŘK nepropagovali. Děda narátorky N25 byl významným šířitelem víry na počátku 20. století a vystupoval proti ruským imigrantům, kteří v jedné ze zakarpatských vesnic – Ize chtěli založit pravoslavnou kolonii. Ve 40. letech za to byli pronásledováni. Příběh narátorky N25 je opravdu pohnutý, proto je zde uveden celý. „*Mého otce zbavili místa a všechny nás vyhnali z domu – rodiče a šest dětí, protože jsme katolíci – nazývali nás ale uniaty. A moje máma byla hrdá, a tak jsme odešli, bez ničeho. To byla vesnice Pryboržavské v Iršavském rajonu. Potom konečně dostal táta práci ve vesnici Velika Bakta a maminka byla ředitelkou malé školy. Ale tam nás pronásledovali pravoslavní, především kněz proti nám velmi agitoval. A jednoho dne šla maminka na poštu a doprovázel ji můj bratr a kmotra. A jelo kolem auto a moji mámu přejelo, jen ji – těm dvěma se nic nestalo. Auto řídil ředitel KGB. Potom byl soud – svědčil tam můj bratr i kmotra, ale nic se mu neprokázalo. Ale pravoslavní s námi ještě nezúčtovali úplně. V roce 1955 byly volby, to jsem už byla vdaná a také jsme učily ve škole – já i sestra. A*

sestra mi volá a říká: Nemůžu najít tátu. A my učitelé jsme vždy seděli při volbách. A táta se připravil na ty volby, ale nedorazil tam. Sestra jej pak šla hledat domů, bydlel v bytě u jedné paní. Stál tam opřený o zeď a nedýchal, byl udušený. Sousedí říkali, že jej ten den navštívil zeť našeho pravoslavného popa, který pracoval v okresní správě. A museli jsme mlčet do roku 1992.“ Nutno podotknout, že ani tyto skutečnosti nepřinutili nikoho z rodiny narátorky konvertovat.

4. 2. 2 Církev řeckokatolická

ŘK církev spatřila svou možnost k přežití v ilegální činnosti. Již výše je představeno několik výpovědí, ve kterých jsou zmiňovány tajné svatby, zpovědi apod. Narátorka N4 pochází z rodiště Teodora Romži – Velkého Byčkova, právě zde se, snad díky odkazu k významnému ŘK mučedníku, uchovala silná ŘK farnost, která „nezahálela“ ani v době komunistických represí. *„Když jsem měla 7 let, měla jsem možnost být tajně připravena na první přijímání v roce 1969 u kněze Vereše, který sloužil nelegálně. Mše se odehrávala vždy v nějakém domě. Ve Velkém Byčkově bylo několik domů, kde jsme se setkávali, vždy tam kde žili ŘK knězi. Také do sousední Kosovské Poljany jsme jezdili.“* Část ŘK kněží raději zvolila dobrovolnou emigraci, díky které poté mohla podporovat tajnou činnost ŘK: *„Náš kněz Nejmed utekl do Ameriky, protože jej pronásledovalo KGB. Ale poté nám bylo velkou útěchou, že je v Americe, a ne někde na Sibiři, protože jsme věděli, že se vrátí, až bude zase lépe. Z lágru se vrátit nemusel.“* (N20) Zajímavým způsobem zasáhl do pro ŘK neutěšené situace Vatikán: *„Tenkrát dal papež ohlášení, že v 6 hodin ráno máme prostřít velikonoční tabuli a zapálit svíci, řekl, že nám všem požehná. Tak jsme to tak udělali, otevřeli okno a měli jsme posvěcenou velikonoční tabuli.“* (N25)

ŘK církev se také během SSSR snažila o rozšiřování řad duchovních, kteří poté alespoň v malém měřítku uchovávali ŘK tradici. *„Hodně kněží se nechalo vysvětit tajně – potom normálně pracovali ve fabrikách, aby nebyli podezřelí, ale ve volných chvílích vykonávali povolání ŘK kněze.“* (N25) Jeden z ŘK kněží (N3) popisuje své tajné vysvěcení takto: *„Když jsem dospěl, dozvěděl jsem se, že je tu tajný seminář. Na počátku jsem chodil u nás ve Svaljavě k otci, jenž se jmenoval Meletij Malynyč, a on tam připravoval v klášteře budoucí kandidáty na mnišství. Chodil jsem k tomu mnichovi na přípravný kurz. Potom jsem šel do armády. Po návratu jsem přišel do Užhorodu a slyšel jsem, že je tady několik tajně činných ŘK kněží a že je to tajný kněžský seminář. Vedoucím byl otec Josif Holovač, seznámil jsem se s ním, později se stal biskupem – v roce 1982. Přijímal nás jednou, dvakrát týdně u sebe doma celých 5 let. Nás bylo mnohem víc, ale jeden o druhém to nesměli vědět, bylo to přísně tajné, aby se to nerozneslo.“*

V 90. letech je počínání ŘK církve v otázce restituce majetku, která nebyla nikdy oficiální politikou přiznána, vnímáno většinou jako oprávněné. Avšak věřící, kteří zůstali u pravoslaví, se k danému problému staví jinak: *„V 90. letech si ŘK vybojovali zpátky svůj kostel, ale to učinili jen knězi – církev, věřící nechtěli nic měnit, to nebylo moc dobré.“* (N6) Pravoslavná církev v 90. letech se nechtěla vzdát svého výsadního postu a více či méně se

uchylovala k hrozbám i v případě, že již bylo ŘK z minula vše zpět přiznáno: „*Lidé se chtěli vrátit k ŘK, ale z určitého důvodu se báli. Tenkrát báťuška říkal: ‚Koho uvidím, že se modlí u toho ŘK kříže, už jej do kostela nepustím.‘ A lidé ještě v počátcích mnohdy neměli jistotu, jestli se to opět nezmění a nebude zákaz ŘK.*“ (N21)

4. 3 Role historického kontextu

V této kapitole navážeme na myšlenky Wilhelma Duprého, který při zkoumání náboženských jevů klade důraz na náboženské aspekty dějin, historický význam vzniku a zániku náboženství a vztahu kultury a náboženství obecně (viz kapitola Náboženství pro člověka). Povědomí o církevní historii náboženství na Zakarpatí je u jeho obyvatel různé, a proto kontext historie sehrál jistou roli při rozhodování se o konverzi, a to především v 90. letech. Proto se nyní podívejme, jak jsou jednotliví věřící obeznámeni s historií křesťanství a ŘK na Zakarpatí. Nutno podotknout, že na dané téma vždy narazili narátoři sami – nebyli cíleně dotazováni. Možná by někoho napadlo, že významnou roli sehrál věk narátorů – že ti, co mají v živé paměti situaci před 40. léty, se v 90. letech vrátili k ŘK. To však tvrdit nemůžeme, záleží na jednotlivci – jeho výchově a zájmu, který případně věnoval tomu, aby se dozvěděl o církevních tradicích více. V této kapitole budou hrát velkou roli fakt, který bychom mohli popsat slovy narátorky N16: „*Je důležité znát historii, lidé ji velmi často překrucují. A dnes se staví na lži – co z toho může vzejít?*“

Můžeme říci, že se vytvořily určité skupiny věřících. Část z nich neměla o církevní historii Zakarpatí žádné tušení, a proto se v 90. letech nerozhodli znovu se přihlásit ke své původní ŘK církvi – jejich pohnutky neměly s historickým povědomím nic společného, a byli motivováni jinými skutečnostmi, nebo brali situaci tak, jak si ji pamatovali z dětství a po podrobnostech dále nepátrali: „*Já nevím, co bylo dříve, ale co si pamatuji, tak tu bylo jen pravoslaví. Moje máma mi nic jiného neříkala. Kdysi se rozdělili pravoslavní a ŘK, ale nevím kdy a je mi to jedno.*“ (N11), „*Já nevím, jakou měli víru mí rodiče, když jsem začala chodit do kostela já, byl už pravoslavný.*“ (N14) Detailněji se proto podíváme na další dvě skupiny věřících.

4. 3. 1 Kritický pohled na ŘK církev

První z nich jsou lidé s ŘK kořeny, kteří však v 90. letech zůstali u pravoslaví, a to proto, že si byli vědomi předunijní církevní situace na Zakarpatí. Narátorce N6 byla

skutečnost o původnosti pravoslaví sdělena knězem: „V 90. letech se sice vrátil k ŘK bratr i moje sestra, ale zbytek rodiny zůstal pravoslavný. Jednoho dne mi kněz řekl, že tu původně bylo jen pravoslaví. V ŘK kostele, který je nyní pravoslavný, se dělaly opravy – našli pod podlahou zakopaný kříž, který byl pravoslavný. Z toho poznali, že tento kostel byl pravoslavný před tím, než jej zabrali uniaté.“ Velmi tvrdě přesvědčenou pravoslavnou věřící byla narátorka N15, která si sice byla plně vědoma svého ŘK původu, avšak historická fakta ji přesvědčila o tom, aby se k ŘK nevracela. Zároveň také kritizuje záměr Užhorodské unie: „Já jsem učitelka, mám svou hlavu a znám historii. Pravoslaví tu bylo první – Cyril a Metoděj. A Maďaři nám nedovolili nic. Až přišel Masaryk a otevřel nám školy. Tady lidi nerozumí tomu, jak přišla unie. Oni to chtěli dělat po vzoru katolickém. U pravoslavných byly jiné zvyky než u katolíků. A víte, proč unie nechala svátky po vzoru pravoslavném? Aby lidé ani nevěděli, že se něco mění, že se kloní k Římu. Četla jsem všechny ty archivy – když tenkrát nechtěli kněží přejít na unii, tak je i zabíjeli. A moje máma nečetla historii, takže nemohla vědět, jak to všechno doopravdy bylo. Já vím, že komunisti se zachovali špatně – ale to je jiná historie. Oni podrželi pravoslaví, protože u nich taky bylo. A vše západní chtěli zničit. Jaká přišla politika, taková byla i církev – Maďaři, Rusi...“ Vidíme tedy, že tato narátorka vidí počínání ve změnách církví jako něco spojené s politikou, a proto se snaží zastávat pozici pravoslaví, jehož původ nevidí v pravoslavné Moskvě či katolickém Maďarsku, ale v úplných církevních počátcích. Otázkou však je, zdali by k takovému závěru došla, kdyby nedošlo k násilné církevní invazi pravoslavných ve 40. letech. Narátorka N8 vidí původ křesťanství v Kyjevské Rusi, zároveň také odsuzuje uniatství: „Když jsem ještě byla ŘK, hodně jsem si četla o naší historii. A hlavně hodně o náboženství. Dříve byla celá Ukrajina pohanská. A křesťanství přišlo od knížete Vladimíra. A to bylo pravoslaví. I Ježíš říkal: ‚Je třeba bránit pravdivou křesťanskou víru.‘ A pravoslaví, to znamená pravé – pravda. Vše přišlo z Byzance – kníže Vladimír si vzal byzantskou princeznu. A uniaté byli od Poláků. No a co oni dělali s pravoslavnými mnichy! Zapřahali je do pluhů místo koní a orali s nimi! Zabíjeli je! No a na východě bylo vždy pravoslaví, to jen to, co sebrali Poláci, se stalo katolické.“

4. 3. 2 Kritický pohled na pravoslavnou církev

Druhou část tvoří věřící, kteří brali v potaz církevní situaci několik desítek let před příchodem sovětů v 40. letech a jako svou jedinou vlastní církev brali ŘK. Proto byli i aktivními ŘK během SSSR a koncem 80. let se zapojovali do akcí spojených s obnovením ŘK. Narátor N1 popisuje případ své babičky, která se nikterak aktivně nezapojovala do ŘK

ilegality a byla u pravoslavné církve, avšak ihned po uvolnění situace za vlády Gorbačova svůj postoj k církvi změnila: „*Moje babička si koncem 80. let uvědomila, že je rozená ŘK a začala chodit na ŘK setkání ještě bez oficiálního povolení tady v Užhorodě u Kalvárie.*“ Narátor N2 byl původně pravoslavný kněz vysvěcen za SSSR, o něm jsme již výše hovořili. Avšak v 90. letech přešel na ŘK a dodnes slouží mše ve vesnici, která je celá ŘK. Na otázku, proč se rozhodl konvertovat k ŘK, odpověděl takto: „*Původně tady bylo ŘK. Moje maminka se narodila v roce 1910, a tenkrát zde byly pouze ŘK kostely. Bydlela blízko ŘK kněze a hodně o něm vyprávěla. Byli jsme původně ŘK, i můj otec.*“ I kněz N3 vzpomíná, jak mu byla situace vyjasněna pomocí historie: „*Když jsem byl malý, nerozuměl jsem tomu, proč ostatní chodí do kostela a my ne. Až jsem byl starší, rodiče mi vysvětlili celou historii – jak byli ŘK utlačováni pravoslavnými v 40. letech a nakonec zakázáni, proto jsme také z úcty k naší církvi do pravoslavného kostela nechodili.*“ Narátorka N5 popisuje časy, kdy byla celá vesnice ŘK a násilnou změnu v 40. letech: „*Tady byli všichni ŘK, celá vesnice. V roce 1949 kostel zabrali pravoslavní. A potom v 90. letech jsme si řekli, že chceme tu víru, která tu byla, prostě naši předci byli ŘK, tak jsme tu víru chtěli udržet.*“

V podstatě přesnou církevní historii znala narátorka N8, avšak důraz kladla až na dobu, kdy se stalo Zakarpatí součástí Uher: „*Tady nemohlo být první pravoslavi, Podkarpatská Rus byla v Evropě, kde by se tu vzalo pravoslavi? A to, že by tady byl Cyril a Metoděj, jsou jen dohady, historicky to není potvrzené. Nás nemůžete porovnávat s Kyjevskou Rusí. My jsme byli pod R-U, a tam bylo vždy katolictví – takže i u nás bylo vždy katolictví.*“ Je zajímavé, jak se názory na Cyrila a Metoděje liší (viz výše narátorka N15), čemuž odpovídá i spekulativní historiografie popisující misie těchto věrozvěstů, jak jsme nastínili v teoretické části. Na druhou stranu vidí v Cyrilu a Metodějovi narátorka N16 spíše katolické misionáře: „*Víte a Zakarpatí je církevně specifické – my tu své křesťanství považujeme za dar od Cyrila a Metoděje, a to bylo mnohem dříve než křtění Rusi sv. Vladimírem. Cítíme se blíže k západu – Cyril a Metoděj přišli od vás /zřejmě myšlena Velká Morava/. Také zde potom byli římské katolíci – Maďari. Takže tady ty vlivy byly úplně jiné než na východ od Zakarpatí. No a zde pořád museli spojovat tu různost, a proto tady máme náš ŘK obřad, kde jsou přítomny prvky východní i západní.*“ Dále zdůrazňuje potřebu toho, aby lidé pátrali po pravé pravdě, ptali se na historii: „*Jestliže lidé vědí a jsou si vědomi toho, co je doopravdy, tak jsou v bezpečí – když ví. A když člověk neví, tak se nechá lehce oklamat, jako ŘK kteří přijali pravoslavi za vlastní.*“

4. 3. 3 Tradice

Dodržování tradice neboli návrat k ŘK kořenům se u výpovědí také často objevovalo: „*ŘK sice nechtou všechny žalmy, jak to dělají pravoslavní, ale mi to nevadí. Raději jsem se vrátila k ŘK, u kterých jsem byla dříve.*“ (N12) Další narátorka byla sice během SSSR praktikující pravoslavnou, ale události 80. let přesvědčili ji i její okolí, že je čas vrátit se k ŘK: „*A v jeden pěkný moment, když naši ŘK jeli do Moskvy na Rudé náměstí – to ukazovala TV, tak najednou bylo všem jasné, že je třeba se vrátit k tomu, co bylo. A potom se odsloužila první ŘK mše – venku vedle kostela. Tam, kde měl být ten klášter. A to byl teprve rok 1983, věřte mi. To nebylo hned, ale postupně jsme začali s legalizací ŘK. Ten boj za ŘK šel dlouho. Někteří lidé nevěděli, co se děje – proč je mše venku na ulici. A tak se mezi lidmi začalo postupně roznášet, že ten kostel je chrám našich otců a byl dříve ŘK- že byl u nás takový obřad a že patříme k této církvi, ne k pravoslavné.*“ (N16) Narátorka N19 svou ŘK víru spojuje i se sebe identifikací jakožto Rusínky: „*My jsme ŘK, my jsme Rusíni – to se tady uchovává už od Rakosuka-Uherska. A celá naše rodina se drží své víry.*“ Dle názoru kněze N21 je jevem lidské přirozenosti vracet se k církevním tradicím, avšak vlivem některých okolností se to každému nepovede: „*Víte, každý člověk má přání vrátit se ke svému, k odkazu svých předků.*“ Podobně vypovídá i narátorka N23: „*Všichni v naší rodině jsou nyní ŘK. Člověk má určité kořeny a těch se musí držet! Mé kořeny jsou v ŘK.*“

4. 4 Vliv konverzí na celkový sociální kontext

Při zkoumání náboženství prizmatem sociologie náboženství je kladen důraz na jeho interakci se společností – jak náboženství společnost ovlivňuje. Zároveň je náboženství dle sociologických tezí, které jsme si představili v teoretické části, jakýmsi důkazem závislosti člověka na společnosti, což v podstatě potvrzuje již první kapitola výsledků výzkumu, která demonstrovala mj. závislost věřících na církevním společenství. Násilné vnesení pravoslaví do v podstatě církevně jednotného Zakarpatí²⁰⁶, vedlo k roztržštění jeho společnosti. Jak je znatelné již z výše zmíněných výpovědí, část lidí přešla k pravoslaví, část zůstala tajně u své víry, anebo zvolila jako možnost svého katolického „bratra“ – římské katolíky. Podívejme se nyní, jak tuto změnu vnímali jednotliví věřící, jak konverze ovlivnila celkový sociální kontext. Většina narátorů pocházela z vesnice, anebo většinu svého života na vesnici strávila.

²⁰⁶ Toto tvrzení vyplývá především z výpovědí narátorů jako: „Dříve byla celá vesnice řeckokatolická.“ Samozřejmě nemůžeme hovořit o úplné církevní jednotě Zakarpatí.

Jak známo, v menších sociálních jednotkách existují pevnější sociální vazby. Jaký dopad tedy měla nenadálá konfesní změna?

4. 4. 1 Ostrakizace státních zaměstnanců

Do první kategorie zahrneme jedince, kteří zastávali funkci ve státní správě, a tudíž byli stíháni za jakýkoliv projev zbožnosti. Ve výpovědích se to týkalo v drtivé většině učitelů. *„Lidé kamsi chodili a modlili se, já jsem nemohla, pracovala jsem ve škole. I mí sourozenci byli učitelé, tak jsme nechodili. Víte, aby člověk neztratil práci, musel potichu sedět a všímat si jen svých věcí. Lidé se báli ke své víře hlásit.“* (N5), *„Byla jsem učitelka, do kostela jsem nemohla chodit.“* (N4) Učitelé se nejenže nesměli veřejně hlásit k církvi, ale také byli nuceni v podobném duchu výchovně působit na své žáky, jak narátorka N8 popisuje: *„Já jsem chodila do školy – a děti byly úplně izolovány od kostela, od církve. Když šlo dítě do kostela tak jej učitel, ačkoliv sám byl věřící, slovně ztrestal. Takže jsem do kostela skoro vůbec nechodila, jen rodiče.“* Narátorka N16 velmi vnímala dva odlišné postoje k církvi – ve škole a u nich doma: *„Ve škole jsme cítili určitý tlak – zakazovali nám chodit do kostela a celkově nás odrazovali od církve. Víte, učitelé byli také věřící lidé, ale vláda na ně tlačila, a proto museli tlačit i oni na nás. Ale maminka nám říkala, že co se týče víry, budeme poslouchat ji, ne učitele. No, ale raději nás nenutila chodit do kostela.“* Narátor N24 nebyl učitel, ale zastával funkci vedoucího oddělení historie v užhorodském muzeu, ten si však svou víru uchránil: *„Říkali mi, že se nemůžu modlit. Ale já oponoval tím, že nejsem ve straně, tak se modlit budu.“* Poměrně absurdní situaci zmiňuje narátorka N26: *„Víte, učitelé tvořili za SSSR jednu skupinu a druzí lidé tu druhou – oni se mohli modlit, ale my ne. Na největší svátek – Velikonoce, nás všechny učitele a další státní zaměstnance pro jistotu svolali do kolchozu, abychom nešli do kostela. A můj otec za Československa byl ŘK jáhen. Zemřel v roce 1980. A my jsme nevěděli, jak jej pohřbít. Chtěli jsme církevní pohřeb, ale to bylo velmi těžké. Takže se to udělalo tak, že pohřeb byl v kostele, ale já jsem do kostela jít nemohla. Jen jsem šla s rakví ke kostelu. Stejně to bylo s mou maminkou. Od zákazu ŘK církve do 90. let jsem byla v kostele maximálně desetkrát.“*

4. 4. 2 Exkulzivní skupiny ŘK

Druhou část tvoří jedinci, kteří se dostali k ilegální činnosti ŘK, a tudíž v průběhu SSSR představovali určitou uzavřenou skupinu oproti ostatnímu společenskému dění. Takto

byli vnímáni i těmi, kterým nebylo umožněno se do tohoto tajného praktikování zapojit. „*Ano, byli ŘK knězi, kteří prováděli služby tajně. Ale to bylo velmi omezené a exkluzivní – mí rodiče a příbuzní se k tomu nedostali.*“ (N1) Samotní narátoři vnímají určitý rozkol, který nastal během SSSR díky jejich tajným setkáním: „*Byla společenství, ve kterých se uchovávala naše svatá víra. Například Jurij Fedaka k nám chodil, otec Stepan Fedor, to jsme se potom setkávali v noci. Zakrývali jsme okna a seděli jen při malé svíčke, aby o tom nikdo nevěděl. Zpovídali jsme se tak, mše takhle probíhala, křtili se takto děti, a probíhaly svatby – všechno tajně. A v takovém duchu jsme vyrůstali. Nesměli jsme o tom hovořit, a to vzbuzovalo u ostatních nedůvěru.*“ (N3) Podobnou situaci popisuje i narátorka N19: „*Když začaly ty strašné represe a kněze zavírali na Sibiř, pár jich zůstalo. Naše rodina byla považována za elitní a důvěryhodnou. Měli jsme svého domácího kněze – otce Legezu. Vše se odehrávalo při zavřených dveřích a nám dětem bylo zakázáno o tom mluvit. Legeza v naší rodině křtil, oddával, světil pokrmy na Velikonoce – vše tajně.*“ Tatáž narátorka dále zdůrazňuje, že v jejich vesnici bylo více tajných kněží, kolem každého se pak soustředila jiná skupina lidí, jednalo se však o jednotky od sebe izolované: „*Za SSSR zde bylo velmi mnoho ŘK. Každý měl ale svého kněze a vůbec o sobě navzájem nevěděli – vždy jen úzký okruh lidí.*“ Narátorka N16, která se k ilegální činnosti nedostala, popisuje situaci takto: „*Říkalo se, že se ŘK tajně setkávali v horách, ale to bylo tak tajné, že o tom skoro nikdo nevěděl – jen velmi úzký okruh lidí.*“ O tom, že se jednalo o opravdu přísně utajované ŘK hnutí, svědčí i výpověď narátorky N23, která pochází ze stejné vesnice jako N19 a N25, o tajné činnosti ŘK nic nevěděla: „*Kdo říkal, že zde byla tajná činnost ŘK? Kdyby se tu takto setkávali, tak bychom o tom věděli, to bylo jen ve městě, tady ne. A víte, bylo velmi těžké se k tomu dostat, to se setkávali jen příbuzní kněze a dejme tomu jejich známí.*“

4. 4. 3 Nejednotná společnost 90. let

Určitý problém nastal v 90. letech, kdy možnost vrátit se k ŘK způsobila i roztříštěnost rodin: „*Byly rodiny, kde se hádal bratr a sestra kvůli tomu, do jakého kostela budou chodit.*“ (N1). V původně konfesně jednotných vesnicích nastal ve většině případů totální rozkol, což vidíme na příkladech, které uvádějí následující narátoři: „*Dnes má většina vesnic občany rozdělené podle pravoslavné a ŘK církve.*“ (N2), „*V 90. letech část pravoslavných přešla na ŘK, ale někteří zůstali. Ted' je to tak půl napůl – 120 rodin ŘK a 110 pravoslavných.*“ V jedné z mála vesnic si riziko rozkolu společnosti uvědomili, kněz N3 působící ve Zniacevu vzpomíná takto: „*Pravoslavní chtěli, abychom se v kostele střídali. Ale*

my jsme jim řekli – kde jsou dva hospodáři, pořádku nebude.“ V současnosti se Zniacevo vyznačuje 95% obyvateli, kteří spadají pod ŘK. Najdou se i vesnice, kde je v dnešní době pravoslaví v převaze, původně řecká katolička N6 dnes chodí do pravoslavného kostela, argumentuje těmito slovy: „Už jsme jednou přešli v 40. letech a lidi by se na nás divně dívali, kdybychom teď přecházeli – tenkrát jsme museli, teď nikdo nikoho nenutí.“

Výsledkem tedy jsou v některých vesnicích dodnes citelné mezikonfesní spory. Církevní pluralitu negativně vnímá například narátorka N8: *„Já si přeji, aby byl mezikonfesní mír. Na co pořád ty spory? Všichni se modlíme k jednomu pánu Bohu. Ježíš říkal, že má být jedno stádo a jeden pastýř. A já si myslím, že k tomu dojde – že bude jen jedna víra, protože tak to má být.“* Narátorka N11 má v živé paměti pouze dobu za SSSR, kdy bylo v její vesnici pouze pravoslaví, a tudíž současné spory dává za vinu obnovenému ŘK: *„Co si pamatuji, tak lidé chodili jen do jednoho kostela. Ale potom se tu sebrala taková společnost učitelů, kteří sem začali vnášet myšlenky ŘK. Nevím, proč to dělali, ale vnášeli sem rozkol.“* Proces nucených konverzí byl respondenty spojován s politikou, která tak způsobila i roztříštění jisté vesnické pospolitosti: *„Víte, hodně problémů bylo v té špinavé politice, protože kdyby mluvili pravdu, lidé by se dříve či později spojili pod jednu církev – ŘK.“* (N16) Tato narátorka upozorňuje i na problém legalizace ŘK církve v 90. letech a zpětné konverze k ŘK, kdy pravoslavní tuto obnovenou církev považovali za pouhou konkurenci, což vystihuje i následující výpověď: *„Když ještě žil táta, chodil jsem do pravoslavného kostela, ale potom mi babička vysvětlila náš původ. A lidé mi nadávali: ‚Kam to chodíš? To není naše církev! Ty jsi satanista!‘“* (N20)

4. 5 Subjektivní pohled na konverzi

Výše jsme si popsali rozhodující prvky náboženství, které vedly ke konverzím, roli církevních institucí a historického kontextu, a konečně vliv konverzí na společnost. Nyní se zaměříme na subjektivní vnímání konverzí u jednotlivých věřících - jak oni sami vnímají přechod z jedné církve do druhé. Půjde nám o vnímání konverze u sebe sama, ale také o vlastní názor na celkovou situaci konverzí. Budeme se snažit o psychologické postihnutí konverzí, jak věřící vnímají jednání a chování, které vedlo k přechodu do jiné církve?

4. 5. 1 Bezvýchodná situace

Často narátoři vyprávěli, že prostě nebylo úniku před pravoslavím, pokud chtěl člověk dále žít pobožným životem: „*Lidi potom museli chodit do pravoslavného kostela, protože tenkrát nebyla jiná možnost.*“ (N2), „*Pokud jim zatrhli modlit se pod ŘK církví a zatkli jim kněze, lidé museli přijmout nového pravoslavného, aby se vůbec mohli v tom kostele modlit.*“ (N10), „*V tom roce 1949 jsme museli přejít na pravoslaví, kdo nechtěl, toho zavřeli.*“ (N23) Dle narátora N1 bylo lepší se nastalé situaci konce 40. let raději přizpůsobit, podle něj uchování ŘK církve i přes zákaz byl projev náboženského fanatismu: „*Bylo lepší konvertovat, většina to tak udělala – člověk nebyl přivázaný k víře, ale k obřadu, a ten mají pravoslavní podobný, ba dokonce totožný. Lidé, co se setkávali i přes zákaz byli fanatičtí.*“ Zřejmě i tento motiv v podstatě ke konverzi „naoko“, o které se zmiňujeme i v první kapitole výsledků výzkumu.

4. 5. 2 Nevědomá konverze

Další názory vyjadřují určitou pochybnost o tom, že si vůbec byli lidé vědomi změny církve, což logicky vyplývá i z výše uvedených skutečností – pokud byl kostel a kněz stejný, jen těžko si mnozí všimli nějakých změn, pokud se o tom explicitně nemluvilo: „*Víte, v podstatě ti lidé sice konvertovali, ale oni nevěděli, že se něco mění, že přechází do jiné církve. Zde lidé chodili do stejného kostela za Československa, při Maďarech, no a stejně i za komunismu. Neviděli rozdíl, modlitební knihy byly stejné.*“ (N8) O dřívější blízkosti ŘK a pravoslavných obřadů jsme se již zmiňovali výše. Stejný narátor také pochybuje o jakémsi možném uvědomění si změny, kdy některé věřící popisuje takto: „*Víte, někteří lidé jsou jako stádo, kam jdou druzí, jdou i oni. A nepřemýšlí.*“ Nevědomé přejítí k pravoslaví popisuje i narátorka N15: „*Ti naši staří lidé, těm bylo jedno, jaká byla církev. Svátky zůstaly stejné, a když se kněží prořekli, že přešli na pravoslaví, tak tomu lidé stejně nerozuměli.*“ Narátorka N22 vidí důvod k přechodu k pravoslaví v dezinterpretaci historie: „*Někteří se nechali oklamat a začali říkat, že víra přišla z východu. Tedy to vztáhli k Moskvě. No ale jak mohla přijít víra z východu, když se Kristus nenarodil na východě? U nás bylo vždy ŘK.*“ Narátorka N23 sice výše říká, že nebylo jiné možnosti než přejít na pravoslaví, ale zároveň podotýká, že „*tenkrát jsme byli ještě mladí a zvědaví. Zavřeli sice ŘK kostel, a tak jsme chodili do pravoslavného, ale i do římskokatolického, byli jsme zvědaví a celkem nám to bylo jedno. A lidi nevěděli, jestli je to správně, nebo ne, odkud jsme to měli vědět?*“ O nevědomosti změny církve svědčí i výpověď narátorky N23, jejíž odpověď na otázku, kde nechala pokřtít svou

dceru, je taková: „*To nemůžu vědět, kde jsem ji křtila – jaký to byl tenkrát kostel, které církve.*“

4. 5. 3 Nejasná situace 90. let

Sporné názory se objevují u konverzí, které se týkají 90. let. Na jednu stranu jsou ŘK hájeni, na stranu druhou se objevují strany kritiky. Odvíjí se to vždy od toho, zdali zůstal dotyčný narátor u pravoslaví, nebo se vrátil k ŘK. Je dobré znát oba názory a nevnímat ŘK pouze jako trpitele, kteří dosáhli obrození až po bez mála padesáti letech. Narátorka N12 se v současnosti hlásí k ŘK a vypovídá takto: „*Jak vás chytí pravoslavní, už vás nepustí. ŘK jsou mírnější a dávají větší svobodu.*“ Pravoslavné kritizuje i narátorka N13: „*Pravoslavní nejsou moc dobří, jsou krutí, přísní a činí lidem zlo.*“ Na otázku po tom, jaké zlo činí, narátorka odpovědět nechtěla. Jiný pohled na danou situaci má dnes již pravoslavná narátorka N14, popisuje následující příběh: „*Chodívali jsme na Slovensko do Ubly s procesím, zpočátku to bylo dobré, ale pak se mezi sebou začali hašteřit pravoslavní a ŘK a byl konec s procesími – to je tak 13 let zpátky. Víte, přišli jsme tam a oni se nám smáli, protože ten kostel už byl ŘK a ne pravoslavný, jak jsme byli zvyklí.*“

4. 5. 4 Nestabilita církevní situace

Věřící také odrazovala určitá nejistota ve stabilitě té či oné církve. Pamětníci vzpomínali rychlou církevní změnu 40. let, a proto si nebyli jisti, zdali je návrat ŘK v 90. letech věcí stoprocentní. „*Lidé se báli, nepřecházeli na ŘK proto, že nevěděli, co bude dál. Možná kdyby věděli, že jim může ŘK církev dát to, co doposud pravoslavná, tak by přešli všichni.*“ (N16) Stejná narátorka také vidí v konverzi 40. a 90. let logický a podstatný rozdíl: „*V 40. letech museli všichni poklidně přejít na pravoslaví, prostě se s tím smířit. Ale v 90. letech, když se vše mělo vrátit, to byly takové boje! Úplná kriminálka, detektivka!*“ Ve finále zůstala určitá část bývalých ŘK u pravoslaví a dle narátorky N25 to bylo proto, že „*jejich víra nebyla pravá.*“

4. 6 *Motivy konverzí*

Již jsme si tedy představili a kategorizovali všechny narátory, kteří se vyjadřovali k vlastní či celkové konverzi 40. a 90. let 20. století. Nyní se podívejme, které z motivů ke konverzi u nich můžeme najít. Budeme určovat podle motivů, které jsme si popsali v teoretické části práce – tedy motivy konverze podle Loflanda a Skonovda, a také Fraase. Zde nám nepůjde ani tak o subjektivní názor narátorů, jako o jakousi snahu interpretovat výše uvedené skutečnosti.

a) Experimentální

Z výše představených výpovědí vyplývá, že častým motivem ke konverzi byl motiv experimentální. Ten se objevoval u věřících, kteří kladli důraz na ŘK liturgii, kterou doma dodržovali, ale také se zapojovali do akcí spojených s jinou církví – sem můžeme zahrnout i ŘK, kteří byli aktivními v nelegální činnosti. Tito věřící praktikovali v novém – pravoslavném či římskokatolické společenství, ale zároveň byli neustále taženi k své původní ŘK církvi. Tento jejich stav trval většinou celé období, kdy bylo Zakarpatí součástí SSSR. Přestože se většina z prvků tohoto motivu podle Loflanda a Fraase u našich narátorů objevuje, takže můžeme jejich motivaci do určité míry považovat za experimentální, jeden prvek u nich nenajdeme. Je to finální fáze konverze k druhé církvi. Řeční katolíci na Zakarpatí motivováni tímto způsobem zůstávali po celou dobu v jakémsi meziprostoru dvou církví, patřili k oběma a k žádné zároveň.

b) Citové

Citovou motivaci ŘK jsme dlouze popisovali v první kapitole výzkumu. Významným prvkem náboženství, nebo lépe řečeno složkou náboženského života, při rozhodování o konverzi byla vazba na církevní společenství. Citový motiv je dle Loflanda a Skonovda charakterizován hlavně osobními vztahy a sympatiemi k jedincům, kteří náleží do nového náboženství. Zde se jedná především o motivaci, která vedla k přechodu na pravoslaví. Těžko říci, zdali věřící přijali novou víru v celém jejím rozsahu, avšak setrvali v církevním společenství pod novou církví i desítky let a pohnuty k uskutečnění tohoto kroku byly ryze na úrovni citové – narátoři cítili, že tam patří.

c) Obnovitelské

Bezesporu můžeme k těmto motivacím zařadit konverze ŘK v 90. letech 20. století, kdy nadšeně přecházeli z pravoslaví zpět k ŘK. Důvodem bylo na jedné straně jejich přání,

ale také jakási potřeba vyrovnat se se společenským děním. Věřící se stali velmi rychle součástí nové církve, a to díky velkému nadšení a nabuzení, jak ostatně popisuje obnovitelský motiv i autoři jeho teorie. Lofland a Skonovd ve svém teoretickém uchopení konverze pomocí motivů však spatřují tento motiv jako součást historie náboženství před 2. sv. válku a jen některé prvky spatřují u Nových náboženských hnutí. Tento výzkum tedy upozornil na další z poměrně známých náboženství, která vedla ke konverzním motivům, jež se dají považovat za obnovitelské, nebo také obrozenecké. Řečtí katolíci se svého obrození v 90. letech bezpochyby dočkali.

d) Nátlakové

Jak již z výše představených výpovědí vyplývá, nátlakové motivy konverze se dostaly ke slovu koncem 40. let 20. století. V podstatě bychom mohli říci, že většina lidí, která vůbec začala chodit do pravoslavného kostela, byla nejprve „motivována“ nátlakem, ale prolínaly se u nich i výše uvedené motivy. Lofland a Skonovd v souvislosti s tímto motivem zmiňují brainwashing a mentální programování věřících. K takovým extrémům sice nedošlo, nicméně zřejmé překrucování historických faktů a vystavění role pravoslavného popa jako jediného, mající v dané farnosti pravdu, se jakési tendenci ovládnutí blíží. Někteří z věřících tomu podleli, jiní si zachovali vlastní pohled na věc a od pravoslaví v nejbližším možném čase odešli.

e) Intelektuální a mystické

Tyto dva motivy se u narátorů objevovaly nejméně, proto jsou zařazeny až na závěr. Intelektuální motiv předpokládající vůli věřícího dozvědět se co nejvíce o novém náboženství/církvi, a poté konvertovat, bychom mohli více méně najít u jedinců, kterým byl sice prvotní impulz zákaz ŘK církve a nucené pravoslaví, avšak tito věřící se uchýlili k samostudiu historie, a tudíž víru nepřijali slepě, či z donucení, ale z vlastní vůle. Výše jsme uvedli výpovědi lidí, kteří prizmatem církevní historie kritizují legitimitu ŘK církve – jednalo se především o narátorku N15 a N8.

Motiv mystický bychom mohli pozorovat v určitém všeobecném nadšení ze situace 90. let, kdy se věřící začali scházet na užhorodské kalvárii. Smyslu jakéhosi náhlého prozření a pocit euforie bychom mohli identifikovat u narátora N17, kterému stačila pouhá jedna účast na ŘK bohoslužbě a pochopil, že jeho místo není u pravoslaví, ale tam – cítil to tak.

f) Motivy podle Fraase

Nyní se podívejme, které z motivů konverze podle Fraase můžeme u věřících určit. Do značné míry se prolínají s motivy výše uvedenými, proto je zmíníme jen ve stručnosti. „*Intenzivní prožitek*“, který je prakticky totožný s mystickým motivem, se tedy týká událostí 90. let, kdy díky euforickému nadšení přechází část věřících z pravoslaví na ŘK. Oproti tomu se u některých věřících v 90. letech projevilo „*zklamání z dosavadních hodnot*“, a v tomto případě se jedná o hodnoty církve pravoslavné, která zaujala negativní postoj k obnovené ŘK církvi. Z výpovědí vyplývá, že věřící zpočátku nevěděli, zdali u pravoslaví zůstat, anebo se vrátit k ŘK – a právě až bojovné zaměření pravoslavných jim „otevřelo oči“, uveďme si zde například tuto výpověď: „*Pravoslavní byli velmi nepřátelští, v nejednom případě zbili ŘK věřícího, sůl nám házeli do očí, když lidé vycházeli z kostela.*“ (N22) K „*prohloubení dosavadních hodnot*“ vedl hlavně zájem o historii, kdy se věřící utvrdili v tom či jiném původu své církve, což v podstatě odpovídá motivu intelektuálnímu. Motivy vyplývající z „*vývojové fáze života*“ by se daly najít u narátorky N23, která v podstatě přiznává, že z jakési mladické nerozvážnosti zpočátku nerozlišovali, do jakého kostela chodí, jistě se však nejednalo o konverzi v plném rozsahu. *Řešení životních problémů konverzí* nebylo u narátorů nalezeno.

4. 7 Shrnutí výsledků

Všech řeckých katolíků na Zakarpatí se koncem 40. let 20. století dotkl zákaz jejich církve a následně ve většině případů násilné šíření církve pravoslavné. V 90. letech 20. století se potom část věřících vrátila k obnovené řeckokatolické církvi, určitý počet lidí však z jistých důvodů u pravoslaví zůstal. V teoretické části jsme si vymezili teze, které nám pomohly při analýze výpovědí našich narátorů. Zabývali jsme se především vlastním názorem věřících, na závěr jsme si nastínili některé motivy, které vedly ke konverzi – zde se však jedná o jakési vyplývání z výpovědi, narátoři na své motivy přímo tázání nebyli, u tohoto bodu jsme se tedy jistě individuální subjektivitě narátorů, která provází většinu našeho výzkumu, vzdálili.

Prvním, co nás ve výzkumu zajímalo, bylo vůbec to, čemu věřící přikládají v náboženství/náboženském životě velkou váhu, což se poté promítlo i do uvažování o přechodu k jiné církvi. V podstatě jsme zkoumali podmínky, díky nimž byla pro ně nová církev možná. V teoretické části jsme se věnovali hlavně teoriím Durkheima a Geertze. Z výsledků je zřejmé, že vlastní vnímání náboženského života ŘK odráží části obou teorií.

Akcentace na církevní společenství a fixace na určité duchovní (kněze, jáhna) představuje sociologicky zaměřenou teorii Durkheima – mnozí věřící vůbec nekladli důraz na věrouku, ale na společenství, ve kterém byli zvyklí praktikovat a na knězi/jáhnovi, jež je v praktikách provázeli ještě před zákazem ŘK církve. Proto tato část narátorů pravoslaví přijala lehce. Fixace na symboly v podobě ŘK kříže a původního uniatského kostela zase odpovídá spíše Geertzovu pojetí náboženství. Pro tyto věřící bylo náboženství představováno spíše těmito symboly – pokud tedy zůstaly kříže a kostel stejný, část lidí nějakou změnu v církvi vůbec nevnímala. Konečně důraz kladen na liturgii, kdy tento prvek náboženství vztahujeme spíše k Durkheimovým náboženským praktikám, rozdělil věřící na dvě části – jedna viděla velkou podobnost s pravoslavím, a tudíž se konverzi nebránila, druhá skupina věřících cítila velký rozdíl – proto se uchýlila k ilegální ŘK činnosti, či volila římskokatolickou církev.

Vztah církevních institucí ke konverzi věřících ukázal dvě skutečnosti. Na prvním místě to byly nátlakové tendence pravoslaví v první etapě, a až nenávislné jednání v etapě druhé. I přes výše uvedené skutečnosti (přijetí pravoslaví) si někteří narátoři dobře uvědomovali spojení pravoslaví s politikou. Zajímavá se ukázala být 90. léta, kdy se pravoslaví nechtělo vzdát prakticky ničeho, co násilím nabylo za dob SSSR. Pro nás vcelku nepochopitelná je i neexistence alespoň částečné církevní restituce, která by pomohla konfliktní situaci 90. let přinejmenším z části vyřešit. K znovunabytí církevního majetku byl zapotřebí v podstatě jednohlasný souhlas ŘK věřících v daných farnostech, ke kterému však došlo jen v několika málo případech – například vesnice Zniacevo. Můžeme se jen domnívat, zdali by bylo možné obrození ŘK církve v 90. letech, pokud by sama neorganizovala nelegální činnost v průběhu jejího zákazu. Jediná možnost k přežití uniatských tradic během SSSR byla právě v její žité ilegalitě. Byla tajně organizována setkání, ba dokonce docházelo k tajnému vysvěcení ŘK kněží. Většina ŘK kněží z období před zákazem církve se stáhla ze své činnosti – část emigrovala a podporovala komunitu ze zahraničí, část odešla pracovat do různých fabrik a jen pod přísným utajením praktikovala ve vybraných úzkých kruzích věřících.

Můžeme říci, že obě vlny konverzí daly impulz k jakémusi hledání pravdy. Někteří věřící nerozuměli nastalé situaci, a proto hledali odpovědi na své otázky v historii. Historický kontext náboženství tedy také sehrál významnou roli při konverzích. Jak jsme již ukázali v teoretické části, církevní dějiny křesťanství na Zakarpatí jsou velmi složité a nejednoznačné. Spory pramení především u otázek o původu křesťanství v této části Ukrajiny. Někteří se kloní k teorii pokřtění Rusi Vladimírem Velikým, jiní vidí základ křesťanství v misiích žáků Cyrila a Metoděje. Ti, co uznávají křesťanství Rusi, doznali, že jejich pravá církev má být

pravoslavná, a proto tuto církev přijali v plnosti a v 90. letech se již k ŘK nevrátili. Stejně na tom jsou i ti, kteří odsuzují myšlenky církevní unie, ale přijímají teorii o šíření křesťanství žáků věrozvěstů. Odkaz Cyrila a Metoděje je však vnímán i opačně – někteří narátoři, považující za své vlastní katolictví, je vnímají jako posly západu, odkaz Velké Moravy. Značná část lidí však tak dávnou historii nezná a připomínají si pouze ŘK tradice svých předků v po unijním Zakarpatí, tito zůstali ŘK po jeho obnovení věrni.

Změna v církevní situaci způsobila i změnu v celkovém sociálním kontextu. Díky tendenci ŘK církve uchovat svou tradici začaly v 50. letech vznikat jednotlivé izolované komunity, které tajně praktikovaly a uchovávaly princip ŘK církve dále. Jednalo se o přísně utajené skupiny věřících, kteří o sobě navzájem nevěděli. Do sdíleného života Zakarpatců se tedy vnesl prvek jakési exkluzivnosti, která byla vcelku výrazně vnímána oběma stranami – věřícími v daných skupinách i mimo ně. V určitém smyslu tak vznikl jistý sociální tlak uvnitř skupin, které tak musely přenastavit svou každodennost na jiný mechanismus, a musela být přijata rizika ilegality. Druhou významnou změnu zaznamenala společnost díky ostrakizaci státních zaměstnanců, kteří se nesměli účastnit ničeho, co by bylo spojeno s jakoukoliv církví. Nátlak byl vyvíjen i na děti ve školách, které tak stály mezi dvěma principy – domácím zbožným životem a školním programovým ateismem. Celkovým výsledkem konverzí pak bylo finální rozdělení společnosti v 90. letech při obnovení ŘK církve. Docházelo k vyhroceným střetům s pravoslavnými, kteří nechtěli opustit svůj výsadní post. Ze slov narátorů je patrné, že tyto události mají přesah i do současnosti, avšak již v menším měřítku. Většina ŘK si již postavila kostel nový a došlo tak k uklidnění situace.

Subjektivní vnímání konverzí řeckých katolíků na individuální úrovni ukázalo několik skutečností. Mnoho věřících přešlo k pravoslaví, protože cítili, že neměli jinou možnost, tuto situaci jim částečně usnadnili kněží, kteří se alespoň zčásti drželi uniatských principů – například při mších zmiňovali papeže namísto patriarchy. Tento postup dodržovat alespoň zčásti tradice ŘK pod rouškou pravoslaví nebyl ojedinělý, a proto si někteří věřící ani nevšimli, že došlo k nějaké změně, především v situacích, kdy zůstal kněz a kostel stejný. Některé konverze se tedy udály nevědomě. V 90. letech začalo docházet ke konfliktům mezi pravoslavnými a ŘK, o čemž jsme se již několikrát zmiňovali. Část lidí viděla „ty zlé“ na straně pravoslaví – proto od této církve odešla, někteří však naopak viděli v obnoveném ŘK příčinu rozkolu společnosti, a proto u pravoslaví zůstali. Také počáteční nestabilita církevní situace způsobila nedůvěru k obnovenému ŘK, a proto část původních ŘK u pravoslaví zůstala.

Analýza motivů vedoucích ke konverzi ukázala, že se mezi našimi narátory objevovaly motivy spíše sociologické než psychologické. Nejčastěji jsme narazili na

výpovědi, které odpovídali experimentálnímu motivu, tedy jakémusi mezi stádiu, ve kterém se člověk ocitá poměrně dlouhou dobu, přičemž oficiálně patří k pravoslaví, avšak je stále tažen k původním ŘK. U těchto věřících můžeme i říci, že v podstatě došlo k neúplné konverzi – jakési variantě „konvertovat na oko“. Citové motivy se projevovaly hlavně vazbou na společenství a duchovní osobu, obnovitelské motivy souvisely s 90. lety a těmi, kteří zpět přešli k ŘK. Mystické a intelektuální motivy byly spíše minimální a týkaly se jen zmíněných jednotlivců. Psychologické motivy jsme našli hlavně při intenzivním prožitku z obnovení ŘK. Zklamání z dosavadních hodnot se také týkalo let 90. a přestupu pravoslavných na ŘK. Konverze způsobená prohloubením dosavadních hodnot byla možná zvýšeným zájmem o církevní historii Zakarpatí, neboť si někteří věřící právě díky historickým skutečnostem uvědomili původ církve sobě vlastní.

5. Závěr

Cílem této práce bylo zjistit, jaké podoby měla náboženská konverze řeckých katolíků na Zakarpatí ve 20. století. Jak bylo ve výzkumných otázkách vytyčeno, zabývali jsme se především událostmi čtyřicátých let, kdy došlo k zákazu řeckokatolické církve z důvodu začlenění Zakarpatí do Sovětského svazu. Dále jsme se věnovali létům devadesátým, ve kterých se do té doby zakázaná církev dočkala své legalizace. Věřící tehdy stáli před otázkou, zdali se ke své původní církvi vrátit, anebo zůstat u pravoslaví. Práce se také částečně zabývá obdobím mezi těmito dvěma konverzními mezníky – životem věřících v době, kdy bylo Zakarpatí součástí SSSR. Výsledky práce co nejvíce zohledňují subjektivitu věřících – jednalo se nám o představení jejich individuálních postojů k dané věci.

Výstupy práce ukázaly, že před výše uvedenými událostmi bylo Zakarpatí vnímáno v podstatě jako církevně jednotné, přičemž zde měla velkou převahu církev katolická, jejíž dominantnější složkou bylo řeckokatolictví. Pravoslaví se vyskytovalo velmi výjimečně v řádu několika desítek věřících, většinou emigrantů z SSSR. Místní lidé se s uniatskou církví sžili a považovali ji za sobě vlastní, často jejich církev sehrála roli vymezení se oproti zbylé části již sovětské Ukrajiny. Obsazení Zakarpatí sovětskými vojsky, jako osvoboditeli od fašistického Maďarska, však nebylo místními vnímáno jako osvobození. Rusové s sebou přinesli vlastní principy a politiku zaměřenou především proti všemu západnímu, tedy i katolictví. Postupně dochází k potlačování uniatské církve, což vrcholí její programovou likvidací v roce 1949. Zakarpatci se dostali do situace, kdy se oficiálně museli své původní víry vzdát a nahradit ji jinou, nejlépe pravoslavnou, anebo se zbožného života ideálně vzdát.

V první vlně konverzí 40. let se většina věřících větší či menší měrou připojila k pravoslaví. Našli se i takoví, kteří volili církev římskokatolickou – zde však byl problém jazykový, neboť většina liturgie probíhala v maďarštině. Několik málo lidí mělo to štěstí, že se dostali do podzemních skupin, které tajně a pod hrozbou perzekuce spolu s několika málo kněžími dále praktikovali řeckokatolickou liturgii. Někteří věřící však uvěřili pravoslavné propagandě, která je mimo jiné dovedla ke studiu citlivých událostí období vzniku unie, které byly velmi podobné těm ze čtyřicátých let. S tím rozdílem, že vznikla vlna nucených konverzí z pravoslaví na unitatství. V průběhu padesátých let, kdy je Zakarpatí součástí Sovětského svazu, se tamější společnost diferencuje. Lidé zvyklí doposud na vesnici žít v úzkých sousedských vztazích se ocitají v nové sociální situaci – státním zaměstnancům je náboženství zakázáno, děti ve školách jsou postaveny před komunistický programový ateismus, ilegální činnost řeckých katolíků uzavřena do několika exkluzivních skupin společnost ještě více

rozděluje. Zbylá část věřících praktikuje dále, avšak většina se nikdy s nastalou změnou neztotožnila a pevně doufá v lepší zítřky.

Změnu přinesla devadesátá léta. Spolu se vznikem nezávislé Ukrajiny je obnoveno i řeckokatolictví, ilegální uniaté vychází z podsvětí a v obrozeneckém duchu se začíná jejich víra opět šířit. Část věřících však u pravoslaví zůstává, buďto z pohodlí, nejistoty, nebo jej již během několika let přijala za vlastní. Pro mnohé z nich neměla prostě zpětná, tentokrát dobrovolná konverze smysl. Problém neuskutečněné restituce řeckokatolického majetku způsobil to, že církve sice existovala, ale věřící se neměli kde scházet – což vyvolalo konflikty, poněvadž pravoslavní se svého vzdát nechtěli. A tak je celkovým výsledkem událostí rozdělená společnost na řecké katolíky a pravoslavné, kteří však dříve tvořili dominantní řeckokatolickou společnost Zakarpatí. Pro mnohé z nich je stávající situace nelogická, protože jak většina říká: „Bůh je jen jeden a měla by být jednota.“ Historické události dvou etap konverzí zanechaly více do značné míry své stopy, avšak Zakarpatí v 21. století se s tímto faktem již smířilo. Řečtí katolíci si zbudovali nové kostely, které často stojí vedle těch pravoslavných, a věřící rozdělení podle konfesí spolu ve jménu dobrých sousedských vztahů vycházejí.

Zakarpatí je z hlediska religiozity v současnosti mnohem pestřejší. Jak jsme se okrajově zmínili, pravoslaví se v 90. letech rozdělilo na moskevský a kyjevský patriarchát. Velký rozkvět také zaznamenávají církve protestantské a tzv. „sekty“ – tak místní nazývají svědky Jehovovi, adventisty, baptisty atp. Výzkum konverzí se zaměřením na řecké katolíky tedy není jedinou možností, leží před námi do budoucna možnost zmapovat konverze i u jiných náboženství. Zajímavým prvkem je také vzrůstající sekularizace mladých lidí, na kterou bylo starší generací několikrát upozorňováno. Rovněž této tématice by mohla být do budoucna věnována pozornost.

6. Seznam použité literatury

BUGEL, Walerian. *Ekleziologie Užhorodské unie a jejích dědiců na pozadí doby*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2003. 274 s. ISBN 80-244-0665-9.

GEERTZ, Clifford. *Náboženství jako kulturní systém*. In: *Interpretace kultur: vybrané eseje*, Praha: Portál, 2000. 565 s. Studie. ISBN 80-85-85-089-3.

DURKHEIM, Émile. *Elementární formy náboženského života*. Praha: Oikoymenh, 2002. 491 s. ISBN 80-70-17-721-7.

FILIPI, Pavel. *Křesťanstvo: Historie, statistika, charakteristika křesťanských církví*. 2. vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1998. 195 s. 80-85959-35-2

HANUŠ, Jiří, ed. a NOBLE, Ivana, ed. *Konverze a konvertité: sborník z mezioborového semináře o problematice náboženského obrácení*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2009. 151 s. Quaestiones quodlibetales; no. 9. ISBN 978-80-7325-196-3.

HORYNA, Břetislav. *Filosofie náboženství: pokus o typologii*. Brno: Masarykova univerzita, 1999. 251 s. Religionistika; sv. 8. ISBN 80-210-1978-6.

HENDL, Jan. *Kvalitativní výzkum: Základní teorie, metody a aplikace*. 2. vyd. Praha: Portál, 2008, 407 s. 978-80-7367-485-4

LAMB, Christopher a BRYANT M. Darrol. *Religious Conversion: Contemporary practices and controversies*. London and New York: Cassell, 1999. ISBN 0304338427.

LOFLAND, J. and SKONOVD, N. "Conversion Motifs," *Journal for the Scientific Study of Religion* 20 (1981), s. 373-385

MAGOCSI, P. R. *Rusíni a jejich vlast*. Praha: Česká expedice, 1996. 70 s. ISBN 81-85-281-34-1.

MÁCHA, Karel. *100 tezí o integrální antropologii: Praha 1977 - Mnichov 2004*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2004. 65 s. ISBN 80-244-0985-2.

MURPHY, Robert Francis. *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. 2. vyd. Praha: Sociologické nakladatelství, 2004. 268 s. Studijní texty; sv. 15. ISBN 80-86429-25-3.

NOSÁL, Igor, ed. a SZALÓ, Csaba, ed. *Mozaika v re-konstrukci: formování sociálních identit v současné střední Evropě*. 1. vyd. Brno: Masarykova univerzita, Mezinárodní politologický ústav, 2003. 235 s. Sborníky; sv. 17. ISBN 80-210-3306-1.

PALOUŠ, Radim. *Čas výchovy*. 1. vyd. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991. 237 s. ISBN 80-04-25415-2.

PAVLÁSEK, M., NOSKOVÁ, J., 2013: Výzkumník v poli kvalitativního terénního výzkumu – dilemata a otázky. In: Pavlásek, M., Nosková, J. (ed.): *Když výzkum, tak kvalitativní. Serpentinami bádání v terénu*. Brno, Masarykova univerzita, s. 7-20. ISBN 978-80-210-6480-5.

POP, Ivan. *Dějiny Podkarpatské Rusi v datech*. 1. vyd. Praha: Libri, 2005. 534 s. ISBN 80-7277-237-6

PREISSOVÁ KREJČÍ, Andrea: Narativní analýza. In: Gulová, L., Šíp, R. (ed.): *Výzkumné metody v pedagogické praxi*. Praha: Grada Publishing, 2013 s. 117-138. ISBN 978-80-247-4368-4.

ŘÍČAN, Pavel. *Psychologie náboženství*. 1. vyd. Praha: Portál, 2002. 325 s. ISBN 80-7178-547-4.

SKOTÁKOVÁ, Jasna. *Nábožensko-společenské vztahy obyvatel Kobylecké Poljany - terénní výzkum na Zakarpatí*. Olomouc, 2012. bakalářská práce (Bc.). UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI. Filozofická fakulta

SOUKUP, Martin. *Terénní výzkum v sociální a kulturní antropologii*. 1. vyd. V Praze: Karolinum, 2014. 169 s. ISBN 978-80-246-2567-6.

STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filosofie*. 8. vyd., Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007. 653 s. Studium; sv. 2. ISBN 978-80-7195-206-0.

TYLOR, Edward Burnett. *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom*. 6. vyd. London: John Murray, 1920. 502 s. Dostupné z: <https://archive.org/details/primitivculture01tylouoft>

ŠEĎOVÁ, K. Analýza kvalitativních dat. In ŠVAŘÍČEK, R. – ŠEĎOVÁ, K., a kol. *Kvalitativní výzkum v pedagogických vědách*. Praha: Portál, 2007, s. 207–247. ISBN 978-80-7367-313-0.

TAFT, Robert F. *Život z liturgie: tradice Východu i Západu*. Olomouc: Refugium Velehrad-Roma, 2008. 431 s. Prameny spirituality; 6. ISBN 978-80-86715-95-7.

VANĚK, Miroslav a kol. *Orální historie: metodické a „technické“ postupy*. Olomouc: Univerzita Palackého, 2003. 78 s. Skripta. ISBN 80-244-0718-3.

VYSTRČIL, Jaroslav. *Křesťanský východ*. 1. vyd. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1992. 139 s.

WEBER, Max. *Sociologie náboženství*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 1998. 367 s. ISBN 80-7021-240-3.

БЕДЬ, Віктор. Православна віра Русинів-Українців та Ужгородська церковна унія 1646 року. In: *Карпатика, випуск 35, Європейські цінності та конфесійно-національна ідентичність населення українських Карпат*. Ужгород: УжНУ Говерла, 2006, s. 12.

БЕНДАС, Стефан а Даниїл БЕНДАС. *Священники - мученники, сповідники вірності*. Ужгород: Закарпаття, 1999. 310 s. ISBN 5871160751.

БОЦЮРКІВ, Богдан. *Українська греко-католицька цеква і Радянська держава (1939 - 1950)*. Львів: Видавництво Українського католицького університету, 2005. 290 s. ISBN 966-7034-55-0.

В.А. Войналович. *Партійно-державна політика щодо релігії та релігійних інституцій в Україні 1940-1960-х років: політологічний дискурс*. – К.: Світогляд, 2005. 120 с. ISBN 966-8837-04-5.

ВИСЦЬКА. *Християнство на Закарпатті: документальне дослідження становлення та розвитку (XIV – XXI ст.)*. Ужгород: Олександрі Гаркуші, 2012. 410 с. ISBN 978-617-531-052-6.

ФЕДОРІВ, Юрій. *Історія церкви в Україні*. Львів : Свічадо, 2007. 361 с. ISBN 978-966-561-245-2

ФЕНИЧ, Володимир. Етнонаціональна ідентичність греко-католиків Мукачівської єпархії. In: *Карпатика, випуск 30, Історична школа професора Володимира Задорожного*. Ужгород: Гражда, 2004, с. 25.

ФЕНИЧ, Володимир. Греко-католики, православні і влада на Закарпатті. In: *Карпатика, випуск 35, Європейські цінності та конфесійно-національна ідентичність населення українських Карпат*. Ужгород: УжНУ Говерла, 2006, с. 15.

МАГОЧІЙ, Павло-Роберт. *Україна: Історія її земель та народів*. Ужгород: Видавництво В. Падяка, 2012. 670 с. ISBN 978-966-387-061-8.

МИХАЙЛОВ, Сергій. Антирелігійна політика на Закарпатті в період «Відлиги» (1956-1964). In: ФЕНИЧ, В. І. *Карпатика, випуск 20, Релігія і церква в країнах центральної та південно-східної Європи*. Ужгород: УжНУ – Науково дослідний інститут карпатознавства, 2002, с. 7.

ГРАНЧАК, І. М. *Важливі віхи в історії Мукачівської греко-католицької єпархії*. Ужгород: Закарпатський регіональний центр соціально-економічних і гуманітарних досліджень НАН України., 1998. 190 с.

ПАЛИНЧАК, М.М. *Церква в країнах колишнього Радянського союзу*. In: ІВАНОВИЧ, Фенич Володимир. *Науковий вісник Ужгородського університету, серія Історія*. Ужгород: УжНУ Говерла, 2010, s. 8.

ПЕКАР, ЧСВВ, Анастасій, В. *Нариси історії Церкви Закарпаття*. Рим - Львів: Місіонер, 1997. ISBN 966-7086-26-7.

СУБТЕЛЬНИЙ, Ореста. *Історія України*. Київ: Либідь, 1993. 720 s. ISBN 5-325-00451-4

Elektronické zdroje:

SWATOS, William H. Conversion. *Encyclopedia of Religion and Society* [online]. 1998 [cit. 2015-01-28]. Dostupné z: <http://hirr.hartsem.edu/ency/conversion.htm>

Tomáš Garrigue Masaryk. Databáze knih [online]. 2015 [cit. 2015-03-26]. Dostupné z: <http://www.databazeknih.cz/citaty/tomas-garrigue-masaryk-5721>

КОНСТИТУЦІЯ УКРАЇНИ [online]. 1996 [cit. 2015-03-02]. Dostupné z: <http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/254%D0%BA/96-%D0%B2%D1%80>