

11, 2009, 1

Lidé *města* Urban People

Blanka Altová

Město Kutná Hora jako český barokní prostor?

Václav Zeman

Nekatolíci v Růžové na Děčínsku na cestě mezi herrnhutskou a evangelickou církví (1840–1875)

Jan Horský

Analýza makroprocesů v dějepisectví

Dana Hamplová

Je náboženství důležité pro ekonomický rozvoj?

Zdeněk R. Nešpor

Spirituální podnikání v České republice: soukromý a korporativní sektor

Alena Marková

Stav zemědělství a postavení rolnictva na území západního Běloruska během 20. let 20. století

Věra Thořová (ed.)

Nově objevený rukopis Boženy Čapkové

Rozhovor s estonským historikem Raimo Pullatem

Lidé města / Urban People

jsou recenzovaným odborným časopisem věnovaným antropologickým vědám s důrazem na problematiku města a příbuzným společenskovědním a humanitním disciplínám. Jedná se o jediný antropologický časopis vydávaný v České republice. Vychází třikrát ročně, z toho dvakrát v českém jazyce (v květnu a v prosinci) a jednou v anglickém jazyce (v září).

Lidé města / Urban People

is a peer-reviewed scholarly journal focused on anthropological studies with emphasis on urban studies, and related social sciences and humanities. It is the only anthropological journal published in the Czech Republic. It is published three times a year, twice in Czech (in May and December) and once in English (in September).

VYDÁVÁ/PUBLISHED by Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy

Adresa redakce/Address: U kříže 8, 158 00 Praha 5

Internetové stránky: <http://www.lidemesta.cz>

Časopis vychází s podporou vzdělávací společnosti UniPrep.



VĚDECKÁ RADA/SCIENTIFIC BOARD: **Jan Sokol** (FHS UK Praha) – předseda, **Miloš Havelka** (FHS UK Praha), **Alena Heitlinger** (Trent University Peterborough, Canada), **Wilma A. Iggers** (Göttingen, Germany and University of Buffalo, USA), **Josef Kandert** (FSV UK Praha), **Zdeněk R. Nešpor** (FHS UK a SOÚ AV ČR Praha), **Hedvika Novotná** (FHS UK Praha), **Karel Novotný** (FHS UK a FLÚ AV ČR Praha), **Hans Rainer Sepp** (FF UK Praha), **Franz Schindler** (J. W. Goethe Universität Frankfurt am Main, Germany), **Zdeněk Uherek** (EÚ AV ČR Praha), **František Vrhel** (FF UK Praha).

ČESKÉ VYDÁNÍ

Šéfredaktor: **Zdeněk R. Nešpor** (FHS UK a SOU AV ČR Praha) zdenek.nespor@soc.cas.cz

Redakční rada:

Ladislav Benyovszky (FHS UK Praha), **Petr Janeček** (Národní muzeum Praha), **Jaroslav Miller** (FF UP Olomouc), **Mirjam Moravcová** (FHS UK Praha), **Olga Nešporová** (VÚPSV Praha), **Martin C. Putna** (FHS UK Praha), **Franz Schindler** (J. W. Goethe Universität Frankfurt am Main), **Markéta Škodová** (SOU AV ČR a FSV UK Praha), **Miroslav Vaněk** (ÚSD AV ČR).

ENGLISH EDITION

Editor-in-chief: **Hedvika Novotná** (Charles University Prague, Czech Republic) hedvika.no@seznam.cz

Editorial board:

Alexandra Bitušíková (European University Association, Belgium), **Wilma A. Iggers** (Göttingen, Germany and University of Buffalo, USA), **Zuzana Jurková** (Charles University Prague, Czech Republic), **Grażyna Ewa Karpińska** (University of Lodz, Poland), **Luďa Klusáková** (Charles University Prague, Czech Republic), **Daniel Luther** (Slovak Academy of Sciences Bratislava, Slovakia), **Jana Machačová** (Museum Silesiane Opava, Czech Republic), **Jiří Malíř** (Masaryk University Brno, Czech Republic), **Nina Pavelčíková** (University of Ostrava, Czech Republic), **Adelaida Reyes** (New Jersey City University, USA), **Peter Salner** (Slovak Academy of Sciences Bratislava, Slovakia), **Blanka Soukupová** (Charles University Prague, Czech Republic), **Andrzej Stawarz** (Muzeum Niepodległości Warsaw, Poland), **Róża Godula-Węclawowicz** (Jagiellonian University Krakow, Poland).

Výkonný redaktor/Managing editor: **Jan Kašpar** jan.kaspar@fhs.cuni.cz

Asistentka redakce/Secretary: **Tamara Wheeler** tamara.wheeler@fhs.cuni.cz

Jazykové korektury/Czech language editor: **Martina Vavřínková**

Obálka/Cover design: **Aleš Svoboda**

Sazba/Text design: **Robert Konopásek**

Tisk/Printed by: **ERMAT Praha, s.r.o.**

Distribuce: **Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, s.r.o.**, www.alescenek.cz

ISSN 1212-8112

OBSAH

STATI

- 3** Město Kutná Hora jako český barokní prostor? Konkretizace obrazu Kutné Hory jako českého prostoru v době baroka v urbanistické koncepci města, ve výtvarném umění a v Kořínkových Starých pamětech kutnohorských
Blanka Altová
- 69** Nekatolíci v Růžové na Děčínsku na cestě mezi herrnhutskou a evangelickou církví (1840–1875)
Václav Zeman
- 99** Analýza makroprocesů v dějepisectví. Několik úvah o problematice propojení sociologických a historiografických postupů při studiu náboženských dějin
Jan Horský
- 143** Je náboženství důležité pro ekonomický rozvoj?
Dana Hamplová
- 163** Spirituální podnikání v České republice: soukromý a korporativní sektor
Zdeněk R. Nešpor

STUDENTI PÍŠÍ

- 193** Stav zemědělství a postavení rolnictva na území západního Běloruska během dvacátých let dvacátého století
Alena Marková

MATERIÁLY

- 215 Nově objevený rukopis Boženy Čapkové
Věra Thořová

INTERVIEW

- 227 Rozhovor s estonským historikem Raimo Pullatem
o J. Ch. Brotzem, historii měst a životních rozhodnutích
Luda Klusáková

RECENZE

- 233 Petr Lozoviuk: Interethnik im Wissenschaftsprozess –
Deutschsprachige Volkskunde in Böhmen und ihre
gesellschaftlichen Auswirkungen (*Jiří Wolf*)
- 236 Hugh McLeod: Sekularizace v západní Evropě (1848–1914)
(*Zdeněk R. Nešpor*)
- 239 Petr Janeček: Černá sanitka – Třikrát a dost.
Mytologie pro 21. století (*Jan Luffer*)
- 241 Tom Boellstorff: Coming of Age of Second Life. An Anthropologist
Explores of Virtual Human (*Jan Beseda*)
- 243 David Lyon: Surveillance Studies. An Overview (*Daniel Slavíček*)

ZPRÁVA

- 248 Česká asociace pro sociální antropologii (*red.*)

MĚSTO KUTNÁ HORA JAKO ČESKÝ BAROKNÍ PROSTOR?

Konkretizace obrazu Kutné Hory jako českého prostoru v době baroka v urbanistické koncepci města, ve výtvarném umění a v Kořínkových Starých pamětech kutnohorských*

Blanka Altová

Fakulta humanitních studií UK Praha

City of Kutná Hora as a Bohemian baroque space

Abstract: The city as an urbanistic and social space is related to its broader territorial and social whole which is most often represented by a country or a state and a nation. The relationship is historically based as well as depending on the current form of the state, the country's integration into a broader political formation and above all on the current understanding of the concept of a nation. In Baroque, Kutna Hora was a mining city, it had a status of a royal city, it belonged to the kingdom of Bohemia as well as Czech Crown lands which were part of the Habsbourg states and the Roman Empire. After the year 1620 Bohemia underwent a process of recatholicization which meant a fundamental change for the city of Kutna Hora. A city of utraquists and luterans changing to a city of catholics. The Jesuits became then the creators of the new image of the catholic Kutna Hora. They operated in the city from 1626 until 1773 when the friary was closed. As a matter of coincidence along with Jesuits the Baroque period with its new visual code arrived to the city. The division of the baroque period by generations suggested by Václav Černý (1620–1650; 1650–1680; 1680–1710; 1710–1740) reflects the gradual spreading and acceptance of the Jesuit influence. Building of the Jesuit College marked significantly the town's cityscape (panorama), this emphasis went along the Jesuits' recatholicisation efforts. The Jesuits updated and altered furnishing of the churches in the town in accordance with Trident catholicism. They aimed at optical and content

* Studie vznikla v rámci výzkumného záměru Fakulty humanitních studií UK „Antropologie komunikace a lidské adaptace“ (MSM 0021620843).

unification of sacred buildings to emphasize true presence of Jesus Christ and all the saints. Similar process of unification and actualization the Jesuits introduced in the urban areas; in a form of sculptural series and architectonically created sceneries they have converted the city – image of the world – into theatre of the world. New language of architecture, symbols and signs created a true present image in city and above it a mental image of „Bohemian heaven“ based on emphasis on bohemian patrons. The patrons followed by St. Barbora, the patron of the town and amorous image (sculpture) of Virgin Mary from the church of St. Barbora joined the cult of image of protection (Palladium of Stará Boleslav). The concept put Kutna Hora back on the map of cult of Virgin Mary in the catholic world. The Jesuits introduced the whole system of visual communication through system of signs and symbols, within the realm of town they have created holy theatre based on the motives of Bohemian patriotism. I study the image of city from existing visual sources, which I interpret through the style analysis a iconographic method influenced by the literature of the period – The Old Memoirs of Kutna Hora (1675) from Kořínek, one of the Jesuits. I also use the method of historical synthesis in a form of an image. I follow the motif of a city as a historical representation of the Bohemian space. From the position of historical anthropology I am interested in town as a social space and space for visual communication. The histories of vision help me assess visualizations of town – its cityscape as well as urban concept and language of the architecture in the context of the period. In the thesis I want to stress the importance of visualization, fine art, thinking with image and architecture in the time of Baroque. I am convinced that fine art is a self-standing system of means of expression (not only illustration of text) which often precedes ideas recorded in text and forms them with its own expressive means.

Keywords: *Kutná Hora; baroque religion; nationalism; early modernity; Bohemia – 17th and 18th century*

Interdisciplinární pole zkoumání

Předkládaný text je částí mého širšího badatelského úkolu zkoumat město – Kutnou Horu – jako obraz. Město jako věc sama o sobě je pro mne ve své složitosti nepoznatelné, ale jeví se mi jako obraz, který si skládám v mysl z toho, co o městě vím, co si o něm myslím a jak ho vidím. Je to obraz města

převedený do mé osobní zkušenosti, obraz, který se stále děje. „Vidění, aktivní, živěné zkušeností a vzpomínkami, jež nejsou nikdy navzájem podobné, je u každého z nás aktem, při němž konfrontujeme reálná fakta s fakty v paměti, a tedy to, co vnímáme, s tím, co víme“ (Francastel 1984: 31-33). Jedno z témat, které se ve fyzických i mentálních obrazech města opakuje v různých historických vrstvách, a to v architektuře i výtvarném umění, je město jako český prostor. Jsou to obrazy českého prostoru ve městě – o městě – pro město. Představa města jako českého prostoru může ovlivnit přístup k památkám minulosti, tedy odráží se i ve způsobech jejich ochrany, restaurování apod. Může být také součástí historického vědomí nebo může být dokonce dodatečně vytvořena – zhmotněna a vizualizována.

Výběr a organizaci prvků svého obrazu města ověřuji na interdisciplinárním poli dějin umění – dějin obrazů (vizuality) – historické antropologie. Obraz jako konkrétní hmatatelný projev výtvarného umění je obvykle předmětem studia dějin umění. Tradiční zaměření tohoto oboru na studium a analýzu obrazových jevů, na polaritu stylu a obsahu, formální analýzu a ikonografii-ikonologii uměleckých děl, historicko-dokumentační aktivity a na individuální umělecké projevy se přesouvá od zájmu o to, co dílo znamená, ke sledování toho, co způsobuje. (Kesner 2005: 14). I když v této studii opakovaně používám pojem baroko, pak pokud to blíže nevysvětluji, užívám ho častěji jako označení historické epochy než uměleckého stylu. Z hlediska uměleckého stylu pak význačně rozlišuji „baroko v Čechách“ a „český barok“, což při užití konkrétně vysvětluji. Obdobně v širším – historickém nebo estetickém významu užívám pojem renesance. Činím tak v této souvislosti proto, že Kutná Hora je prostředím, které v době a na příkladech, které sleduji, přijímá umělecké slohové podněty z různých zdrojů a bez ohledu na chronologický slohový vývoj. Právě proto se snažím i o jiné oborové přístupy k tématu, protože čistě umělekohistorické hledisko a metody v provinčním prostředí, jakým Kutná Hora ve sledované době bezesporu je, poskytují jen neúplný obraz.

Umělecké dílo je „depozitem sociálních vztahů“ a projevem „vizuální zkušenosti“ (Baxandall 2003), nebo je hodnocen jeho význam v rámci specifické sociální situace, tedy význam umění ve společnosti (Burke, Francastel). Cíle dějin umění se s využitím možností vizuálních studií revitalizují. Sblížují se tedy cíle dějin umění a vizuální kultury, liší se jen jejich předmět – obraz jako umělecké dílo a obraz jako takový. Vyplývá z toho potřeba definovat umělecké dílo na pozadí vizuální kultury. Obvykle jsou tyto definice, co je umělecké dílo, postaveny na společenském uznání (Brandi 2000). Předmětem studia vizuální

kultury (Filipová – Rampley 2007) je obraz (a jeho interpretace) jako projekce určitého jevu do své vizuální, pojmové kopie. Otázky, které se v této souvislosti kladou, se zabývají popudy ke vzniku obrazu v mysli diváka nebo se vztahují k obrazu jako konkrétnímu vizuálnímu pojmu, který má fyzickou podobu např. mapy, fotografie [... nebo města, pozn. B. A.]. Vizuální studia zkoumají obrazy jako znaky v rámci společenské struktury.

Dějiny umění i vizuální studia dospívají mj. k zjištění, že lidské vnímání a vidění obrazů se v jednotlivých oblastech (např. italské quattrocento a nizozemský realismus 15. století a kultura německých měst stejné doby) z různých příčin liší a liší se i od vidění a vnímání současného. V tomto ohledu se sblíží s některými přístupy současné antropologie – antropologie současných světů (Augé 1999). Z opačného pohledu jsou dějiny umění po své krizi v osmdesátých letech 20. století (Kesner 2005: pozn. č. 11, 14) postiženy „plíživou antropologizací“. Existuje i vážné nebezpečí, že se antropologie v interdisciplinární diskusi stane zmrzačenou antropologií, redukovanou na předpokládané metody nebo teoretické objekty, jak uvádí Augé (1999: 7-8), ale s nadějí, že jde o přehnané a málo oprávněné tvrzení. Jako samostatné obory se rozvíjejí vizuální antropologie či antropologie obrazu a obrazy jako předmět studia i prameny využívají navzájem se překrývající obory historické, kulturní, sociální i symbolické antropologie, konkrétně město jako prostor zkoumá antropologie města, která také vytváří a tematizuje jeho obraz (Redfield-Peattieová – Robbins 1984: 87).

Z pozice všech těchto zmiňovaných oborů je možné přispět k analýze a interpretaci historicky specifických a jedinečných okolností tvorby, recepce a fungování výtvarných děl v konkrétních kontextech. V této práci využívám také přístupy historické antropologie, protože předmětem mého studia je město jako historický, společenský, tedy i symbolický prostor a ve všech těchto pohledech tedy prostor antropologický. Sleduji tento prostor v čase, tedy v lokalizovaném – antropologickém čase. „Tato symbolizace, která je vlastní všem lidským společnostem, vede k tomu, že pro všechny, kdo se pohybují v tomtéž prostoru, zpřístupňuje organizační schémata a ideologické a intelektuální znaky, které dávají společnosti řád. Tato tři základní témata jsou identita, vztah, a – právě – historie“ (Augé 1999: 11).

Vztah mezi skutečností a obrazem je obdobný vztahu mezi minulostí a historiografií. Minulost rekonstruovat nelze, historii jako soubor *res gestae* ano. Vidět město jako obraz je metoda synchronní historické syntézy (Vašíček 2006), ve které je možné v jedné simultánní kompozici organizovat různé

vybrané předměty – objekty, jevy, vztahy i události tak, aby se daly interpretovat v různém pořadí. Zároveň je to i možnost, jak postihnout „historicitu kolektivního identifikujícího vědomí“ ve městě jako antropologickém prostoru. (Augé 1999: 15). Výběr prvků musí mít i nějaký cíl – smysl. Obraz jako zvolená metodologická forma by měl být potvrzením toho, že cílem je názorný pohled na určitou dobu a prostor. Pojem obraz pak jasně napovídá, že historická syntéza je postavena na vizuálním myšlení, jehož cílem je jasnost, a té se dosahuje uspořádaností (Rudolf Arnheim 1969). Při tvorbě historické syntézy ve formě obrazu záleží také na úhlu pohledu a volbě optiky, to pak ovlivní, jaká se v obraze nabídnou data a struktury.

Historická syntéza ve formě obrazu umožňuje rekonstrukci určitého prostoru v dané časové vrstvě a s pomocí ověřitelných existujících nebo prameny a analogiemi doložených prvků. Rekonstrukce obrazového prostoru zpřehledňuje město jako prostor, ve kterém se vytvářely a fungovaly v dané době doložené sítě sociálních, ekonomických, politických vztahů, ale bezesporu i sítě (pavučiny) vztahů kulturních (symbolických), kterým odpovídá určitá dobová estetika. Tyto vztahy je pak možné vidět a interpretovat postupně ve více kombinacích. Síť různých vztahů se rozvíjejí uvnitř obrazu, ale je možné je sledovat i vně obrazu, protože město je celek zasazený do širšího rámce konkrétní krajiny, sítě komunikací s jinými lidskými sídly a do abstraktního rámce, jakým je svět. Město je prostor, který trvá a je stále dotvářen (není dokončen), proto všechny tyto vztahy podléhají změnám nebo zvrátům v čase. Proto je nutné i při rekonstrukci určité časové vrstvy mít na paměti, že město je stále historický obraz, který má své stále na sebe působící postupně nanášené historické kulturní vrstvy (stratigrafie). Město je v každé době zároveň zhmotněním – vizualizací historického vědomí. Při vytváření a sledování barokního obrazu Kutné Hory volím úhel pohledu, který odpovídá tehdejšímu dobovým vizualizacím města – vedutám nebo městským obrazům, které jsou v pozadí náboženských výjevů. Dívám se tedy na město s určitým odstupem, vidím ho z různých stanovišť mimo město, jako scénu. Úhel pohledu a optiku změním, když vstoupím do města, tím se mění i příběh obrazu. Přijmu roli zúčastněného chodce, jdu městem v rytmu a řádu jeho urbanistické struktury, symbolů a příběhů, které se mi nabízejí na fasádách staveb, na křižovatkách ulic a na veřejných prostranstvích. Obraz města si postupně načítám, skládám, zpětně vysvětluji, měním v mysli. Pokud se soustředím, obraz sám mne vede k cíli, postupně se mi otevírají nové pohledy – průhledy, přitahují mne další scény, různé detaily.

Město je nejen společným místem života určité společnosti a prostorem uspokojování jejích potřeb, ale je zhmotněnou vizualizací panujících představ této společnosti o sobě samé a o světě. Představuje tedy víc než pouhé místo existence (střechu nad hlavou) určité skupiny lidí. Město je také obrazem společnosti, světa v rámci vesmíru i očekávaných dějů. Je to obraz, který redukuje univerzální představy do konkrétní skutečnosti (realizuje myšlenky), vypráví obraznými prostředky příběh a získává si tak „uznání“ uměleckého díla. Město má svým viditelným uspořádáním odhalovat a připomínat vytoužený řád. Jako v každém uměleckém obraze se i v obraze města mísí reálné a imaginární prvky.

Města stejně jako jiná umělecká díla vznikají z myšlenek. Reference o zakládání měst potvrzují, že tyto akty doprovázely obrazné rituály, že existovaly předobrazy měst, ideální představy o městě i společnosti vizualizované ve formě plánu, modelu nebo předávané jako text. Dějiny umění (i psychologie aj.) dokazují, že myšlení ve hmotě (materiálu) a současně obrazem bylo po dlouhou dobu důležitější než textové koncepty výtvarných uměleckých děl. Především myšlení stavitelů, architektů a urbanistů vychází z přírodních podmínek, možností prostoru (odhaluje význam místa), z dostupných materiálů a možností jejich zpracování, tedy z technologií a také z potřeb, očekávání a možností zadavatelů. Obrazné myšlení je ovlivněno i tradicí místa, dobovým vkusem, úrovní znalostí, rozvojem vnímání atd. Primární je tedy většinou představa – prostředky k její realizaci se hledají a kombinují podle okolností.

Soustředěním na obraz a vidění chci zdůraznit (snad v obraně vůči kolegům – čtenářům textů, kteří obrazové prameny někdy vůbec „nevidí“, neberou v potaz anebo jim nedůvěřují, tak jako textům), že množství fyzických i mentálních obrazů v dějinách potvrzuje, že základem naší kultury je obrazotvornost (Hanáková 2007: 30). Přinejmenším existence takového množství obrazů jasně obrací pozornost k významu vidění, dokonce potvrzuje v dějinách nadřazenost zraku jako percepčního orgánu. Za zmínku stojí i samotný význam pojmu vidění, který se nevztahuje jen k vidění fyzickému a fyziologickému, ale užívá se hojně v různých epochách (a různých jazycích) i pro postižení procesu chápání a vztahování se nejen k obrazu, ale i obecně ke světu. V praxi se ukazuje, že dívat se se člověk musí učit a je to proces historicky, společensky i kulturně podmíněný (Baxandal 2003; Aumont 2005; Kesner 2005; Filipová – Rampley 2007; Manguel 2008). Proměny dívání zasahují jak autory obrazů, tak i jejich příjemce, ale jsou to opět obrazy (a formy – média, které je zprostředkovávají), které mohou vyvolat další změny dívání. Prostor, ve kterém člověk svůj způsob vidění – dívání uskutečňuje, „je strukturou komplikovaných vztahů

a souvislostí vytvářejících si svá specifická pravidla. Optické pole se z této perspektivy postupně odhaluje jako pole plné nástrah, slepých skvrn a matoucích území, které vábí a klamou oko a s ním i subjekt. Dívání se z tohoto hlediska již není obyčejné vidění, ale složitá operace nesoucí v sobě okamžiky moci a podrobení se předem daným a historicky podmíněným hranicím viděného a vnímaného“ (Hanáková 2007: 30).

V historickém obraze města rekonstruuji vrstvu určitého období nebo vztahy jednotlivých historických vrstev, tedy historický vývoj veřejného městského prostoru (a městské společnosti) na základě hmotných obrazových pramenů, v první řadě je to především urbanistická struktura města, která tvoří základ jeho fyzického i společenského obrazu. Dalšími hmotnými a také obrazovými prameny jsou pak jednotlivé architektonické objekty, použité materiály a technologie, slohová charakteristika nebo odchylky od ní, renomé jejich autorů a způsoby organizace těchto objektů v prostoru města. Doklady organizačních schémat užívaných ve městě jsou také pro veřejnost určené figurální i figurativní prvky města – obrazy, sochy (jejich cykly – významové vazby), slohová charakteristika, tvarosloví architektury a ornamenty se symbolickými významy. Zajímá mne tedy, co město jako viditelný celek a jeho jednotlivé složky samy o sobě znamenají, jak působí, jako měrou mohou sloužit k identifikaci, k orientaci, k vytváření společenského, náboženského a historického vědomí apod. Sleduji, kdo stojí za určitou koncepcí obrazu města, jaká vybíral témata a prostředky a co tím sledoval. S tím souvisí i otázka, jak byl obraz města na různé společenské úrovni přijímán – užíván, jaké si získal uznání a co mu bylo obětováno.

Hmotné obrazové prameny ve městě zviditelňují postoj lidí – společnosti k životu i vzájemné společenské vztahy. Jsou do určité míry výrazem univerzální civilizace (Paul Ricoeur), ale zároveň také zviditelňují hodnoty vlastní společnosti žijící v daném místě a její vztahy k širšímu celku, jakým je např. v našem případě spíše země než národ v moderním slova smyslu. Těmito hodnotami může být vrstevnatý systém mravů, obyčejů, chování, instituce. „Chceme-li se dobrat kulturního jádra, musíme sestoupit až k oné vrstvě obrazů a symbolů, které tvoří základní představový fond národa. Pojmů obraz a symbol zde užívám v obdobném smyslu jako v psychoanalýze; nelze se jich totiž dobrat bezprostředním popisem; v tomto ohledu všechny intuice vyvěrající z hloubky srdce bývají klamně a nemohou nahradit skutečné dešifrování, metodickou interpretaci. Ke všem jevům přístupným bezprostřednímu popisu je nutné přistupovat tak, jak psychoanalýza přistupuje ke snu či symptomu. Podobně by bylo

třeba sestoupit až ke stálým obrazům, k trvalým snům, které tvoří kulturní fond národa“ (Ricoeur 1961: 15-16).

Pro hlubší porozumění obrazu města v dané době používám i další obrazové prameny, zejména vizualizace města v obrazech, kresbách a grafických listech, plánech, tedy také svého druhu historické reprezentace. Malířské a kreslířské konstrukce obrazového prostoru v dané době totiž dokládají způsoby vidění, vycházejí ze stejných a historicky a ideově podmíněných principů jako urbanistické pojetí prostoru. Tyto umělecké reprezentace města také zdůrazňují, co mělo (a pro koho) v dané době v obraze města význam a jaké korporativní nebo individuální ambice byly s obrazem města spojovány, s jakými představami byl obraz města svázán. Jaké individuální nebo společenské chování měl vyvolat. Obraz města funguje jako samostatné téma díla, pak jeho význam a interpretaci doplňují informace o jeho objednateli a o konkrétním umístění – užití obrazu, ale i odchylky obrazu od zobrazeného mají vypovídací hodnotu. Pokud obraz města tvoří pozadí (prostředí) náboženského výjevu, pak samozřejmě údaje o objednateli a umístění mají také svůj význam, ale obraz se čte zároveň s náboženským výjevem. Zasažení biblické, legendistické nebo devoční scény do konkrétního a soudobého prostředí můžeme sledovat ve výtvarném umění už od 15. století většinou u děl, která sloužila v rámci individuální zbožnosti a často také mimo sakrální prostor. Vnímání pravdivosti posvátného obrazu v sakrálním prostoru se ale odvíjí od výkladu transsubstancionalizace těla Kristova.¹ Sakrální prostor je místem trvalé přítomnosti oslaveného Krista, který je už na nebesích. Obrazy posvátných dějů a svatých postav v takto koncipovaném sakrálním prostoru jsou pak také znázorněním trvalé přítomnosti zobrazeného v daném místě. V protireformním období se představa „trvalé reálné přítomnosti“ odvíjí především z definice „podstatné přeměny“ Kristova těla v eucharistii a stojí proti protestantskému pojetí „pouze jakoby ve znamení a obrazně“ a „pouze skrze Spasitelovu působnost“. Katolické dogma trvalé reálné přítomnosti vedlo k obsahovému i optickému sjednocení sakrálních prostorů. Sakrální architektura, její uspořádání a další zobrazující prvky jejího vybavení měly tvořit souvislý teologický program, který gradoval směrem k hlavnímu oltáři. „Věřící pak při procházení kostela postupoval od menších k větším mystériím víry. ... Gradace jednotlivých tajemství víry, vyjádřených oltářním patrociniem, od kaple ke kapli, od vstupu k presbytáři,

¹ Tridentský dekret o eucharistii, XIII. zasedání koncilu 11. 10. 1551, dekrety o liturgii, XXII. zasedání 17. 9. 1562 (Bronková –Kofroňová 2004: 304, pozn. č. 60, 61 s odkazem na E. Schillebeeckx: *To číňte na mou památku*. Praha 1998: 63).

vycházela z Duchovních cvičení sv. Ignáce. Jednotná myšlenka, jež se projevovala v malířské, sochařské výzdobě vedla věřícího ke správnému rozjímání nad duchovním obsahem tajemství prezentovaného na oltáři a zároveň mohla kazateli pomoci k tomu, aby propojil a podepřel mluvené slovo s vizuálním zážitkem. To zcela odpovídalo i novým požadavkům, jež byly vyjádřeny heslem *docere et movere*, aby obrazy věřícího poučily a pohnuly k následování Krista“ (Nevimová 2004: 391). Na tridentském koncilu (1545–1563) se zabývali obrazy (a relikviemi) v roce 1563:² „Svatý koncil nařizuje všem biskupům a ostatním, kteří na sebe berou starost a úkol poučovat, aby dle zvyklostí všeobecné a apoštolské církve, přijaté od dob prvotního křesťanství, dle jednomyslného smýšlení svatých Otců a dekretů svatých koncilů bedlivě poučovali věřící především o přímluvě světců, o jejich vzývání, o úctě, kterou požívají relikvie, a o řádném zacházení s obrazy ...“ (Royt 2001: 15). Na tridentském koncilu se konkrétně nezabývali tím, jak má vypadat sakrální architektura. Avšak jeho posledních zasedání se zúčastnil kardinál a milánský biskup Karel Borromejský, který se v roce 1564 stal milánským arcibiskupem a následujícího roku začal ve své diecézi realizovat obnovu církevního stavitelství. Vydal směrnice,³ které vedly k tomu, že nové kostely nebo úpravy těch starších měly být uspořádány tak, aby chrám byl „posvátným místem, kde jsou věci vázány určitým řádem“, kde se usiluje „o spojení umělecké formy obrazu jako výrazu světa idejí s konkrétní skutečností. Kostel měl symbolizovat nebeský Jeruzalém. Nej důležitějším místem chrámu je oltář jako místo oběti a na něm tabernákl jako místo Boží přítomnosti. Proto má být hlavní oltář postaven na vyvýšeném místě zalitým světlem a má být viditelný ze všech částí chrámu. Chór je v chrámu prostorem odděleným, jelikož je určen pro klérus, který se v duchu tridentského koncilu měl znovu stát opravdu lidem zasvěceným a odděleným pro službu Boží. Boční kaple a oltáře mají mít symetrické rozvržení a osovou orientaci. V žádném případě nemají být postaveny tak, aby kněz, který v nich celebruje, byl obrácen zády k hlavnímu oltáři.“ (Čornejová – Nevimová 2001: 292-293). V roce 1605 byly *Instrukce* Karla Borromejského přijaty na pražské biskupské synodě. Nositeli tohoto nového pojetí sakrálního prostoru a řádu jeho uspořádání se stali v Čechách především jezuité. Po vzoru svého jednolodního

² 1563, XXV. zasedání tridentského koncilu, dekret *De Invocatione, veneratione, Reliquiis Sanctorum, sacris imaginibus*. (Royt 2001: 15).

³ *Instructiones fabriace et supellictilis ecclesiastica*, vydané 1577. Karel Borromejský je sepsal na základě usnesení tridentského koncilu a diecézních synod. (Bronková – Kofroňová 2004: 305, pozn. č. 62).

longitudinálního římského kostela Il Gesù nejdříve jen upravovali, představovali starší sakrální objekty (a případně stavěli nové) tak, aby je obsahově, opticky i akusticky sjednotili. Odstraňovali především všechny překážky, které bránily v pohledu k hlavnímu oltáři. Téma hlavního oltáře muselo odpovídat zasvěcení kostela, což do té doby nebylo ustáleným zvykem. Hlavní oltář se stal cílem pohledů i cesty věřících. Závažnost jednotlivých míst kostela byla dána jejich postavením ve vizuálním poli příchozích. Chrám má být místem, kudy prochází, kde přebývá a kde je zjevná lidským očím Boží sláva. Do osy hlavního oltáře – do těžiště kostela – se přenesl i tabernákl na uložení Nejsvětější Svátosti, který měl podobu drobné architektury a proporcemi úměrně odpovídal dimenzím kostela. Tabernákl tak tvořil významovou i vizuální dominantu kostela. Vizuální působnosti architektury, obrazů a liturgických dějů na člověka se začal v době rekatolizace přikládat mnohem větší význam, než tomu bylo doposud. Zejména jezuité si díky svým zkušenostem z exercicií uvědomovali význam vidění pro posílení vůle a víry. A nejen ve využití uměleckých děl a divadla, efektních slavnostních průvodů, ale i ve svých teoretických textech zdůrazňovali význam zraku. Jezuitský lingvista Juan Bautista Villalpando (Bronková – Kofroňová 2004: 309) se odvolává na Aristotela: „to, co člověk nejvíce oceňuje, je zrak, je to smysl pro vědu nejdůležitější a to, co poznáváme zrakem, považujeme za poznané s veškerou jistotou.“

To, co si jezuité ověřili, že dobře slouží jejich rekatolizačním cílům v sakrálním prostoru, pak, pokud měli možnost, aplikovali i ve veřejném prostoru města. V Kutné Hoře tu možnost získali díky tomu, že jim byl dán k dispozici svatobarborský chrám s celým posvátným okrskem a prostor mezi chrámem a městskými hradbami. I když to bylo místo za městskými hradbami, svým významem pro město (jako společenský prostor) a také významem v městském panoramatu poskytl jezuitům možnost fakticky, vizuálně i obrazně ovládnout Kutnou Horu.

V Kutné Hoře je patrné, že teologické sjednocení městských kostelů a intravilánu města jezuité plánovali ještě před svým příchodem do Kutné Hory v roce 1626 a začali je postupně realizovat podle důležitosti a finančních prostředků. Kromě výnosů z prodeje zkonfiskovaných domů pobělohorských emigrantů a získaných kolejních statků získávali jezuité prostředky pro svou stavební činnost a umělecké podnikání od města a státu a od loajálních patronů (jednotlivců i náboženských korporací) z města i okolních vsí. Ekonomická situace města a státu se stabilizovala až po skončení třicetileté války a příspěvky patronů narůstaly až v průběhu šedesátých let 17. století, zejména po doznění morové

epidemie v roce 1680. Vnitřní úpravy svatobarborského chrámu začaly hned v roce 1626 a úpravy hlavního městského kostela byly zahájeny až po polovině 17. století. Mezitím si jezuité zřídili jen provizorní budovu koleje a své školské poslání také vykonávali jen v k tomu účelu upravených měšťanských domech. Výstavbu reprezentativní jezuitské koleje zahájili roku 1667. Aluzi mostu se sochami svatých, mezi městskými hradbami a svatobarborským chrámem, před průčelím budované koleje, uskutečnili za přispění patronů mezi lety 1680 a 1730. V té souvislosti koncipovali a organizovali zřízení výklenkových kaplí a sochařsky provedených zastavení svaté cesty ke staroboleslavskému paládiu, která vedla z Chrudimi přes Vilémov,⁴ Golčův Jeníkov⁵ k Sedleckému klášte-ru a přes Kutnou Horu dále na Pečky a Kolín ke Staré Boleslavi. Jezuité koncepčně i prakticky zasáhli do výstavby městského morového sloupu v roce 1716 a pak i do teologického programu nového městského kostela, stavěného k příležitosti kanonizace Jana Nepomuckého mezi lety 1732 a 1754.

Hmotné obrazové prameny dokazují, že v rozpětí od dvacátých let 17. století až do poloviny padesátých let 18. století se Kutná Hora stala prostorem, ve kterém se naplňovala jezuitská koncepce „reálného zpřítomnění“ posvátných dějů, obsahového sjednocení města v duchu rekatolizace. Město se tak stalo opět součástí katolické mapy, zapojilo se do posvátné – ochranné sítě cest a míst, která mu dala nový existenciální význam.

V této studii sledují veřejně přístupné obrazy s náboženskou tematikou, které jsou většinou reprezentací jezuitů, tedy jsou součástí jejich komunikace (nejdříve z pozice síly) s obyvateli a návštěvníky města a jsou zaměřeny na konverzi nekatolíků, a znamenají posílení a zvnitřnění víry katolíků a regulaci a sjednocení náboženského života městské společnosti. Jezuité mohli ve městě působit díky podpoře státu a jím dosazeného představitele městské a zároveň i horní správy Viléma Vřesovce. Od poloviny 17. století mělo město už svou vlastní správu a ve spolupráci s ní byl jezuitský program dále naplňován. V průběhu druhé poloviny 17. století si jezuité získávali i větší oporu jednotlivců a korporací z města i jeho okolí a jejich program byl také více akceptován, po překonání morové epidemie v roce 1680 se stal samozřejmou součástí náboženského života. Tyto proměny komunikačních pozic (kdo, koho a z jaké pozice obrazem oslovuje) mají analogie i v jiných kulturních prostředích Čech té doby a potvrzují generační periodizaci, kterou pro toto období navrhl Václav

⁴ Ve vilémovském kostele byla uctívána kopie ikony Vladimírské bohorodičky.

⁵ Golčův Jeníkov byl sídlem jezuitské rezidence a poutním místem (kult Panny Marie Loretánské).

Černý (1996: 263 – 334): první generace 1620 až 1650; druhá generace 1650 až 1680; třetí generace 1680 až 1710; a čtvrtá generace 1710 až 1740.

Zároveň shodou okolností s tímto jezuitským programem vstupuje do Kutné Hory i nový umělecký styl – baroko, který vnáší do ještě středověkého městského obrazu nový vizuální řád. Baroko vychází z renesančního geometrického výkladu Božího plánu a sjednocení prostoru a času v symbolické konvenci centrální perspektivy. Ovšem postupně tento geometrický řád dynamizuje, organizuje ho nikoli podle rozumu, ale emocí (vlivu na emoce) a převádí do monumentálních měřítek ve službách církve vítězné. Divák obrazu už nemůže zaujímat centrální statické stanoviště před obrazem, ale musí se v obraze pohybovat (fyzicky i psychicky) všemi směry, stává se jeho aktérem. Z obrazu světa, jakým město bylo v době gotiky a renesance, se postupně v baroku stalo divadlem světa a člověk jeho divákem i hercem. V době baroka bylo náboženské myšlení ovládáno spory o Boží milosti. Zatímco protestantské církve vycházely z přesvědčení, že spása člověka závisí jen na vůli a milosti Boží, katolická teologie a zvláště jezuité nabízeli možnost, že si člověk svými skutky během života může Boží milost zasloužit (Černý 1996: 96). V této představě byl vnímán pozemský život jako cesta a jako drama (*theatrum mundi*), do kterého člověk vstupuje při svém narození a musí až do své smrti jako hrdina zápasit s pokušením a vybírat si mezi pohodlnou cestou k žalostné smrti nebo mezi trýznivou cestou k smrti blažené. Celý život se měl člověk připravovat na smrt. V okamžiku smrti dojde k individuálnímu soudu (nikoli až na konci věků k soudu kolektivním). Tato představa vymezuje historický čas pro lidská jednání a dodává jim na naléhavosti a dramatičnosti (Sokol 2004: 163). Motiv cesty se v takovém obraze vztahuje na cestu životem – cestu ke smrti a k soudu a na představu víry. Víra zachraňuje, uzdravuje (Mk 5,34) a otevírá oči (Sokol 2004: 181). Celoživotní setrvání ve víře může být znamením, že od svého narození je hříšný člověk předurčen ke spáse, a ne k zatracení. Jezuité v této souvislosti přišli s novou koncepcí Boží milosti, ve které hrála podstatnou roli síla a svoboda lidské vůle a záslužnost dobrých skutků (Fülöp – Miller 2000: 114-182). Cesta životem pak byla lemována pokušeními, člověk se měl na každém kroku rozhodovat mezi dobrem a zlem, mezi Bohem a Luciferem a zápasit o spásu své duše. Na této cestě mu měli pomáhat svým příkladem a přimlouvou svatí. Člověk i světec se tak stávali hrdiny tohoto zápasu a lidská figura zachycená ve fyzickém i psychickém vypětí nebo vyrovnání – nositelem výrazu. V barokním náboženském umění se zdůrazňovaly momenty náhlého prohlédnutí – byla to doba, která člověku nabízela možnost náhle změnit

kvalitu svého života a pokáním vynahradit zaváhání, pochybnosti nebo omyly. Po pocitu utrpení a rozpolcenosti je pocit – pojem a potřeba Milosti jedním z klíčů k baroku (Černý 1996: 91). V představě barokního světa nevede cesta z pozemského časného světa k věčnému království Božímu, (kterou nabízí středověká koncepce světa a po které mohou jít jen vyvolení), ale prochází tímto světem a časem a může po ní jít každý. Není tedy exkluzivní, odehrává se v čase a místě pozemského života a důležitá je její fyzická a psychická obtížnost – útrapy oslabují hříšné tělo a posilují duši, dále průběžný rytmus a intervaly mezi zastaveními, které dávají cestě vyšší řád a smysl – posilují člověka ve víře a určují momenty prolomení světů skrze modlitbu a přímlyvu světce zastoupeného obrazem (sochou, relikvií). V novověkém pojetí světa místo člověka a Boha už není v kontrapozici jako ve středověku, propojilo se v lineární perspektivě (tedy v čase a prostoru) a prostupovalo se jedno do druhého.

V tomto kontextu významu pozemské cesty životem hrály roli představy. Barokní představa města byla ovlivněná konceptem ideálního města pro ideální společnost, a to jak ve významu architektonického – urbanistického prostoru, tak i prostoru sociálního. Boží plán se zrcadlil v přehledném řádu města i společnosti. Utopie a obraz města byly v době renesance a baroka těsně spjaté. Utopie získávaly konkrétní urbanistickou – architektonickou podobu v nově zakládaných městech nebo při přestavbě starších měst a výstavbě nových předměstí. Koncept ideálního města je také velmi cenným příkladem toho, že některé myšlenky byly nejdříve formulovány ve hmotě a prostoru – v obraze – dříve než v textu. Kniha *Utopia* Thomase Mora se objevila v roce 1516, zatímco ideální město Sforzinda realizoval architekt Filarete kolem roku 1460 (Rowe 2007: 205). Z italských renesančních obrazů známe podobu ideálního města, s ideálními chrámy uprostřed, také ze sedmdesátých až osmdesátých let 15. století (Luciano Laurana v Urbinu, Pietro Perugino v Sixtinské kapli ve Vatikánu).

Baroko opustilo představu ideálního města – ideálního chrámu v podobě centrály a přiklonilo se k longitudinálnímu vzoru Šalamounova chrámu nebo k raněkřesťanskému chrámu na půdorysu latinského kříže (Bronková – Kofroňová 2004: 295-331), který názorně symbolizuje tělo Krista i cestu k němu. Představa ideálního města na půdorysu kruhu přežívala až do 17. století, ale při dílčích aplikacích ideálního urbanistického konceptu např. při barokní přestavbě Říma se uplatnila koncepce přímé cesty – přímého pohledu, fyzického i optického propojování (nasměrování) od jednoho významného místa k dalšímu. Součástí cesty se stalo i teatrální uspořádání městské stěny a na prostranstvích a v pohledové ose přicházejících se vytvářely městské scény. „Záměrem

barokních architektů bylo utváření městské architektury podle vizuálního zážitku procesí a slavností, kdy se město samo stávalo divadelní hrou“ (Jung 1999: 72).

Kutnohorské kostely sv. Barbory i sv. Jakuba jsou vrcholně gotické, halové, longitudinální stavby. Svatobarborský chrám, založený jako bazilikální stavba katedrálního typu (s ochozem a věncem kaplí), byl před polovinou 16. století nakonec zaklenut jako kostel halový, tedy všechny lodě zaklenuté ve stejné výšce. (Nad bočními dvoulodími byly vystavěny tribuny do výše střední lodi a kroužená klenba ve stejné výšce uzavřela celé pětিলodí). Klenba svatobarborského chóru o pětিলodí má takřka stejnou výšku. Kostel sv. Jakuba byl od počátku stavěn jako zkrácené halové trojlodí, které navazuje na stejně vysoký chór. Oba kostely byly tedy k obsahovému i optickému sjednocení obzvláště vhodné. Navíc měly i svou předhusitskou (tedy katolickou) minulost, proto se jejich gotická podoba dala využít k vytvoření iluze kontinuity katolické a zároveň i historické tradice místa. Na výstavbě obou kostelů se podílela panovnická huť a byly i jinak podobné královským stavbám, zejména těm pražským, proto vyjadřovaly i tradici zemskou, královskou a vztah k Praze.

Jezuitský rekatolizační program v Čechách byl postaven na českém zemském patriotismu, který byl vyjádřen skrze úctu k Panně Marii a českým zemským patronům. Norský architekt Ch. Norberg-Schulz (1994), který se hluboce zajímal o české barokní umění, formuloval ze svého odstupů zajímavou myšlenku, že Čechy, protože se nacházejí uprostřed Evropy a byly často místem střetu mocenských zájmů, jsou zemí, ke které se její obyvatelé vztahují jako k objektu patriotismu a lásky, identifikují se s ní a jejími dějinami. Tato zvláštní identita „češství“ se neváže jen k jednomu etniku, ale k různě mluvícím obyvatelům země.

„V zemi, kde se převážná část obyvatelstva hlásila k různým protestantským vyznáním, právě úcta k Panně Marii a ke světcům patřila k atributům katolické protireformace. Jezuité, stejně jako někteří členové svatovítské kapituly, nejprve obnovovali kult českých zemských patronů, jenž byl oproti kultu mariánskému do jisté míry akceptován i českými protestanty ... Sv. Václava, primaria sboru českých zemských patronů, jenž byl reprezentantem české státnosti, uctívali jako „dědice české země“ i nekatolíci...“ (dále podrobně Royt 2001: 15-21). V Kutné Hoře byl kult sv. Václava také živý i v době utrakvistické. Tradice mariánského kultu v místě byla založena už v polovině 12. století sedleckými cisterciáky, kteří údolí, v němž si postavili klášter, zasvětili Panně Marii a jejich konventní kostel měl titul Nanebevzetí Panny Marie. Mariánské

zasvěcení měly i první dva městské kostely v Kutné Hoře, postavené ještě v době, kdy patronátní právo nad městem měli právě sedlečtí cisterciáci. Sedlečský klášter byl vypálen v době husitských válek, ale obnovován už od roku 1452. V té době byl také v místě znovu zaveden kult Panny Marie. Kolem roku 1460 vznikla dřevěná plastika Trůnící Panny Marie, která byla umístěna ve farním kostele v Malíně. O něco později byla Panně Marii znovu zasvěcena jižní kaple transeptu konventního kostela, ve které byla instalována v té době nově vytvořená pozdně gotická dřevěná plastika stojící Panny Marie s dítětem.⁶ Povinnou účast na katolických bohoslužbách vyžadoval od roku 1614 i od svých nekatolických poddaných opat Sedleckého kláštera Bartoloměj Pika. V roce 1618 uspořádal opat pro své poddané i povinné procesí ze Sedleckého kláštera do Kutné Hory se zastaveními u městských kostelů, radnice a Vlašského dvora, sídla mincovny, kde nejvyšší mincmistr pořádal k té příležitosti hostinu.

Ať už se později vztahy sedlečských cisterciáků a kutnohorských jezuitů vyvíjely jakkoli, oba řády navenek (v ikonografii) prezentovaly, že Sedlečský klášter představuje počátek – východisko křesťanské tradice místa a jezuité její současnost, směřování a budoucnost. Tento vztah byl vyjadřován i formou cesty ze Sedlce k jezuitské koleji nebo naopak poutí jezuitů k Sedleckému klášteru (Jiří Plachý).

V průběhu jezuitského působení v Kutné Hoře a zároveň i uplatnění barokního uměleckého slohu v místě se dají sledovat vývojové fáze v souladu s periodizací, jakou navrhl Václav Černý. „Trvá-li například naše baroko přibližně od roku 1620 do roku 1740, uplatní se v jeho procesu přinejmenším pět postupných lidských pokolení, každé je jiné a poslední se jistě velmi nepochybně od prvnímu; všechny sdílejí jistý společný fond názorů a stanovisek, citových vznětů s reakcí, volních popudů, cílů, ideálů, představ o lidském dobru. (Černý 1996: 263-353).

Užívání jezuitských obrazů v rámci liturgie a náboženských slavností bylo pro první barokní generaci (1620 až 1650) rekatolizovaných obyvatel Kutné Hory povinné a bylo doprovázeno kázáními – výklady, divadelními představeními (další forma vizualizace), hudbou a zpěvem, tedy podívanou, která měla propagovat „správnou“ víru, vzbudit emoce, účast a posloužit k vytvoření uniformního života v církvi dle zásad tridentského koncilu. Výběr kultů světců, který se projevil v novém vybavení kostelů a kaplí, byl veden snahou zbožštit konkrétní místo v rámci kraje – země. Odráží se v tom lokální i zemský

⁶ Možná volná kopie starší zničené sochy.

patriotismus, který se stal podstatnou složkou barokní mentality. S jezuiti pronikaly do uspořádání sakrálního prostoru barokní postupy po vzoru Šalamounova chrámu nebo nových koncepcí nebeského Jeruzaléma či Boží obce. Urbanistický i společenský obraz města byl posuzován a usměrňován podle představy ideálního města – ideální společnosti. V rámci katolické reformace a protireformace výtvarné umění po určité korekci předchozí tradice sloužilo církvi jako významný a působivý prostředek, který měl oslavovat, zviditelňovat a propagovat triumf církve. „Na rozdíl od přísné reformní strany mohli jezuité svůj názor, že mezi církví a uměním není žádný skutečný protiklad, opřít i o argument, že *obrazoborectví*, horlivecké nepřátelství proti všemu, co je krásné, je typické právě pro kacířského ducha kalvinismu a novokřtění. A mohl snad katolicismus v boji proti reformaci vůbec najít účinnější zbraň než právě výtvarné umění? Vždyť bylo více než cokoli jiného vhodné k působení na city mas a získávání přívrženců katolické věci i v táboře protestantů. Proto jezuitský řád, nejsilnější exponent militantní protireformace, věnoval umění a umělcům značnou pozornost hned od svých začátků“ (Fülöp – Miller 2000: 512). Umění se zacíliko na lidské emoce a podle toho se také vybíraly vhodné výtvarné vyjadřovací prostředky. Především díky těmto potridentským inovacím se měnila statická měřená renesance v dynamický a vypjatý barokní sloh. Měnilo se i pojetí a vidění prostoru.

Jezuitský program se v druhé barokní generaci (1650 až 1680) nezměnil, protože se potvrdilo, že má správný dopad a účinek. Pozvolna se změnil vztah mezi jeho nositeli a příjemci, kteří se už sami začali podílet na jeho tvorbě. Je možné říci, že baroko v té době vstupovalo do Čech.

I pro třetí generaci (1680 až 1710) se využívala obdobná a stále úspěšně fungující obrazová témata. Jen se přizpůsobovala okolnostem a vycházela ještě více vstříc příjemcům. Koncept cesty – průvodu pronikl z interiérů kostelů do města i krajiny ve fenoménu svatých poutí. Urbanistické architektonické koncepty, sochařské cykly vytyčovaly trasy cest a vytvářely jejich síť v českém barokním městě – v české barokní krajině. Z diváka, který se díval a divil, se stal praktikující účastník obrazu města (i krajiny).

Čtvrtá generace (1710 až 1740) převzala staré téma a iniciativu v tvorbě obrazu města. Přijímala bez rozdílu české i cizí slohové prvky baroka a vyčerpala je ve vlastním vyjádření.

Pro doplnění obrazových pramenů z doby baroka v Kutné Hoře používám i textové prameny a v nich sleduji obdobná témata jako v obrazovém materiálu. Tedy vazbu mezi obrazy a texty. Zvláště u jezuitských zakázek, podle mého

soudu, není možné se bez konkrétních podkladů automaticky domnívat, že sledovaný jev „je především plodem psaných diskursů. Je svým způsobem vynálezem autorů ... textů“ (např. Ducreux 1997: 586). I když není možné bezpečně doložit, co bylo dříve, je třeba mít na mysli i jiné známé analogie z jezuitského prostředí a neformulovat jednoznačné soudy ve prospěch písemných nebo obrazových pramenů, ale vždy nechat prostor pro představu, že myslet se dalo a dá různými způsoby. Např. „o římských freskách [v kostele IL Gesù] se říká, že je to poprvé, kdy řád vyjádřil své vlastní ideály ne písemným prohlášením, ale malbou, jež jiným, očividnějším způsobem ukazuje nauku církve“ (Nevimová 2005: 392, pozn. č. 11 s odkazem na M. Faggiolo: *Struttore del trionfo gesuitico. Baccio e Pozzo. Storia dell'Arte* 1980: 353-360). I výše zmiňovaná M.-E. Ducreuxová (1997: 586) dále ve svém textu o symbolickém významu poutě do Staré Boleslavi uvádí, že „skrovný začátek jen o málo předcházela první knize, která jí byla věnována.“ (Ducreux 1997: 586). S obdobným zpožděním textu za událostí se setkávám i v Kutné Hoře v případě svaté cesty z Chrudimi přes Kutnou Horu do Staré Boleslavi, která se pravděpodobně začala pravidelně opakovat od roku 1675. Zároveň ve stejné době je možné sledovat uplatnění motivů staroboleslavského paládia v kutnohorských kostelech a postupně i vznik kapliček, plastik a obrazů, které s ní ikonograficky souvisejí – tedy její vizualizaci ve městě.

Slohová a ikonografická analýza a z ní vyplývající datace a určení provenience jednotlivých znaků, symbolů, obrazů a objektů umožňuje stejně jako prameny písemné povahy sledovat vznik a vývoj určitého jevu ve městě. Navíc obrazy, symboly, znaky a objekty tvořily v prostoru města síť – systém, který je možné do určité míry rekonstruovat a číst ve složité souhře historických, společenských, politických a přírodních i kulturních okolností. Je možné hledat i vnitřní a vnější souvislosti tohoto systému v rámci širších celků, jakými jsou oblasti, země, slohy, kultura. Znaky, symboly, obrazy, objekty identifikují obraz města a zároveň usnadňují jeho čitelnost, tedy jeho zřetelnost a výraznost. Čitelnost města, tzn. jeho obrazivost (imageability) má, podle známého amerického urbanisty Kevina Lynche, vliv na to, jak se člověk ve městě cítí, jak se s ním identifikuje a jak se v něm orientuje – zkrátka jak v něm bydlí. „Město s vysokou mírou obrazivosti se nám bude jevit jako dobře utvářené, výrazné, obdivuhodné. Vzbudí pozornost našich smyslů a tím i zájem na věci se hlouběji podílet. Smyslové vnímání takového prostředí se nám tím nejen zpřehlední, ale také rozšíří a prohloubí. Město pak začneme po čase vidět jako vysoce kontinuální systém s výraznými, jasně propojenými částmi“ (Lynch 2004: 10).

Norberg-Schulz (1998) v té souvislosti mluví o duchu místa (*geniu loci*) a spojuje je s existenciálními významy orientace – identifikace člověka v prostoru a se vztahem místa a prostoru. Město skrze tento systém znaků vnímáme na jedné straně jako obraz jedinečný, ale zároveň v něm odhalujeme i systémy obecné lidské kultury – civilizace. „Pojem místní nebo národní kultury je vlastně paradoxní označení, a to nejen s ohledem na zřejmý rozpor mezi zakořeněnou kulturou a univerzální civilizací, ale také proto, že vlastní vývoj všech kultur závisel na určitém křížovém oploďňování jinými kulturami. ... Národní a regionální kultury se dnes musí více než kdy dříve konstituovat jako místně skloňované projevy světové kultury“ (Frampton 1985: 23). I když se v tomto článku pohybuji v době, kdy pojem národ – národní měl jiný význam, je zřejmé, že obrazivost města jako konkrétního místa určitého regionu (k pojmu region – regionalismus viz Aichleitner 1999: 55-63) je možné obdobně, jak se to později uskuteční v „národním a regionálním romantismu“ (Achleitner 1999: 36-37) v průběhu 19. století až do cca 1900 a v „kritickém regionalismu“ (Frampton 1999: 22-33; Tzonis – Lefaivre 1999: 42-48) 20.-21. století, spojovat s problematikou národní, v tomto případě tedy spíše zemské identity. Právě převzetí a adaptace prvků této zemské identifikace pro vyjádření národní identifikace v Kutné Hoře v 19. a 20. století tuto vazbu přímo potvrzuje.

Chci tedy v této obecné charakteristice dobových obrazových pramenů zdůraznit, že výběr a organizace, prostorové koncepce určitých obrazů, soch, symbolů světců a svatých postav (i ve funkci personifikací) a dále třeba i zemských znaků ve městě je možné číst a interpretovat jako historickou reprezentaci, která má za cíl sdělit, že město v dané době mělo být vnímáno jako český prostor. Dalšími znaky tohoto vizuálního komunikačního systému mohou být i výběr určitých architektonických typů, údržba – úprava – konverze starších objektů, výběr uměleckých slohů, použitých materiálů, které jsou v dané době považovány za znaky českého (zemského) prostoru. Součástí sdělení může být i důsledná nepřítomnost znaků, které jsou spojovány s jiným systémem.

Obraz města jako českého prostoru a jeho souvislosti

Při sledování obrazu města v delším časovém horizontu vidím, že se úsilí o vyjádření jeho českého charakteru v různých podobách opakuje. To vzbuzuje moji pozornost zvláště v současném diskursu o regionalismu a globalizaci architektury, urbanismu, výtvarného umění a např. i historiografie. Teoretický rámec zkoumání národní identity v těchto souvislostech poskytuje



F. C. Schmidt. Rytina, kolem 1840. Svatobarborský chrám s novou jezuitskou střechou a spojovací chodbou ze třicátých let 18. století.

kritický regionalismus, tedy jedna z alternativ k modernismu a postmodernismu – ideologický konstrukt podnětený úvahami francouzského křesťanského filozofa Paula Ricoeura a vypracovaný na počátku osmdesátých let 20. století teoretiky architektury Alexandrem Tzonisem, Liane Lefavreovou a Kennethem Framptonem. Kritický regionalismus se distancuje od xenofobních a šovinistických projevů historického a nacionalistického regionalismu a stojí zároveň v rezistenci vůči nivelizujícím účinkům soudobých globalizačních trendů (Švácha 1999: 8).

Konkrétní město je regionální, národní téma a zároveň téma civilizační. Město jako český prostor je obvykle v dějinách (umění) spojováno až s obdobím českého národního romantismu 19. století, s vizualizací české národní identity v architektuře a tedy např. i s otázkou tvorby a užívání českého národního slohu jako výrazu identity české občanské společnosti. Avšak významy pojmů

„český“ a „národ – národní“ a tedy i jimi označované jevy jsou v době baroka vyjádřením vztahu k místu. Barokní město bylo rámcem života městského stavu, který podle tehdejšího pojetí tvořil jeden z prvků národa, a spolu s ním bylo součástí země a křesťanské obce. Barokní pojetí národa formulovala druhá barokní generace historiků – okruh P. Bohuslava Balbína, do kterého patřil i kutnohorský jezuita Jan Kořínek⁷ (Černý 1996: 292). Národ byl obcí lidí, která se zásluhou vůdčích osobností (v baroku: králů a velmožů) ustavila na základě vůle žít pospolu ... a měla společný životní program a poslání, které by bylo libé Bohu (Černý 1996: 291). V občanské společnosti a v moderním národě mají všichni stejná práva. Společnost doby baroka je stavovsky rozdělená a právně diferencovaná. Ani obyvatelé města netvořili jednodušou společnost. Základem městského života bylo městské právo (Pešek 1993: 17-19). Plnoprávným členem městské obce byl ten, kdo měl městské právo. To získal, když ve městě vlastnil dům, ze kterého platil daň. Potom mohl být volen do městské správy – podílet se na správě města, uplatňovat svá práva. Ti, kdo neměli ve městě dům, ale žili v domě svých partnerů, příbuzných nebo v nájmu a měli vlastní živnost nebo participovali na živnosti někoho jiného a platili daně, podléhali městskému právu. Mimo městské právo byli šlechtici, členové akademické obce, učitelé a žáci, příslušníci kléru a městská chudina. I když byli obyvatelé měst právně, majetkově a zájmově nesourodí, měli společné vědomí – skupinovou identitu (Hroch 1999: 10). „Identita je potřeba člověka, jeho antropologická danost, ztotožňovat se s modely chování svého společenského prostředí. Člověk, který takto přijal jistou skupinovou identitu, má tendenci tuto identitu udržovat a chránit, přičemž není vyloučena pluralita identit.“ Pluralita identit se v tomto tématu může projevit např. ve vztahu k určité socioprofesionální nebo sociokulturní skupině, k městu, zemi, k určité náboženské kultuře a chtěla bych ji sledovat především ve viditelných projevech.

Město v době baroka bylo navzdory různorodosti svých obyvatel díky své skupinové identitě formou „lidské vzájemnosti“, ve které se projevovala „mravní solidarita lidských pokolení zatížených prvotním hříchem“ (Černý 1996: 290). „Dík své fyzické trvanlivosti jsou města snad nejobsáhlejším záznamem lidských dějin, s jakým se člověk ve svém každodenním životě setkává“ (Kratochvíl 1996: 81). Jakmile si člověk na počátku novověku začal sebevědomě koncipovat své vlastní dějiny, aby našel počátek své civilizace a sledoval její

⁷ Autor česky psaných *Starých pamětí kutnohorských*, vydaných na objednávku a náklady města v roce 1675.

pokrok, ztratil pevný začátek a konec dějin spásy. Musel si vytvořit nový obraz světa, sám byl v jeho středu. V takovém pojetí dějin už nebylo město uzavřenou jednotkou, ale součástí národa (rozšířila se základna lidské vzájemnosti). Pojmy obec a národ ještě neztratily své biblické konotace a byly svázány (a definovány) příslušností k místu – městu, zemi. V tomto duchu Kořínek formuloval obraz Kutné Hory a jejich obyvatel. Kutnohorští měšťané se symbolicky identifikovali s hornickým povoláním⁸ a pojem horník, původně označující důlního podnikatele, se používal už do 16. století ve smyslu Kutnohořan. Horníci se tedy prezentovali jako součást národa, jednotka země a jejich zásluhou před Bohem bylo náročné a nebezpečné hornické povolání. Identifikace s městem jako místem měla znamenat i identifikaci s křesťanskou obcí.

Na počátku 17. století vznikla nejstarší známá veduta Kutné Hory, která se stala archetypem zobrazování města. Je to perokresba ze skicáře Jana Willenberga (Strahovská knihovna v Praze, sign. DT I 30), kterou pořídil jako podklad pro knihu Bartoloměje Paprockého, *Diadochos*, při cestě po Čechách v lednu roku 1602. Veduta Kutné Hory zůstala jen ve skice, nebyla v Paprockého knize reprodukována mezi ostatními dřevořezy (Herout 1987: 531-537). Willenberg však údajně podle ní udělal v letech 1610 až 1611 důkladně vypracovaný a kolorovaný výřez obrazu města bez Sedlce, doplnil jej legendou a datací jednotlivých objektů a 13. září 1611 jej předal kutnohorské městské radě. „Obraz visel na radnici, kde měl v té době jistě nejen topografický, ale především symbolický význam: zobrazení místa – úseku tohoto světa, který městská rada s pomocí Boží spravuje“ (Altová 2005: 14). Na radnici jej viděl po svém příchodu do Kutné Hory Jan Kořínek.⁹ Zmiňuje se o něm ve Starých pamětech kutnohorských, které vyšly tiskem v roce 1675, jako o „kutnohorské mapě, to jest tabuli, na níž Hora Kutná jest vyrytá, v létu 1610 na světlo vydána...“. Zřejmě na Kořínkovo přání nebo z vůle městské rady, která jeho Paměti objednala, byla Willenbergova veduta překreslena Jiřím Čáslavským do *Starých pamětí* a při té příležitosti byla do obrazu města doplněna stavba jezuitské koleje a nová věž radnice. Willenbergova tabule časem zanikla, ale Čáslavského veduta se stala výchozím obrazem pro všechny výtvarné vizualizace města až do počátku 19. století.

⁸ I když už se v té době zabývali především obchodem a řemeslem.

⁹ Kořínek se narodil v Čáslavi. Kutnou Horu znal ze svého dětství i mládí. Studoval v jezuitské koleji v Brně. Poprvé pobýval v kutnohorské jezuitské koleji v letech 1665–1666, podruhé v letech 1672–1674.



Pohledy na město – veduty se staly samostatným uměleckým žánrem v 16. století. Umělecké vizualizace měst se rozvíjely cca o sto let dříve jako součást komponovaného „obrazu světa“ v pozadí náboženských výjevů, portrétů a epitafů nebo alegorií vlády. Veduty představují portréty měst, objednávali si je jako reprezentace – identifikace bohatí měšťané, městské cechovní a náboženské korporace, městské rady. Postupem času vznikaly veduty i bez objednávky, prodávaly se jako upomínka – vzpomínka na město v dobách rozkvětu



Jiří Čáslavský. 1674. Mědiryt, veduta Kutné Hory pro knihu Jana Kořínka, *Staré paměti kutnohorské*.

kavalírských cest a cestování vůbec. Tyto obrazy měst jakoby objevovaly skutečnost, že každé město, podobně jako každý člověk, má svou zvláštní jedinečnou fyziognomii, svůj osobitý výraz a povahu – města vstupovala v těchto obrazech do dějin jako jedinečné sociální, politické i hospodářské individuality. Právě jejich individualita a identita se staly v pozdějších dobách intenzivního zobrazování základnou pro nazírání na město jako na specifickou a jedinečnou uměleckou zkušenost (Halík 1996: 16). Vztah reality a obrazu města je

v 16.–17. století stále komplikovaný. Veduta není dokument, je to reprezentace – a ty nejsou nikdy nevinné, mají však své cíle. Přímo v plenéru se v té době pořizovaly pouze dílčí skici. Definitivní obraz se komponoval podle dobových uměleckých konvencí a skic v dílně. Willenberg svůj obraz města zachycoval z několika stanovišť z protější strany údolí. V té době to byla nezalesněná planina. Po zániku vsí Pněvice a Roveň v husitských válkách tam zůstaly dva románské kostely (které byly Horníky užívány až do konce 18. století) a rozkládala se tam pravděpodobně pole. Dodnes je odtud dobrý čelní (jihovýchodní) pohled na město. Při chůzi nad korytem říčky je možné stále paralelně sledovat obraz města. Willenbergova veduta (a všechny další obrazy města viděné z té strany) má šířkový formát a stále ještě patrnou středověkou hieratickou a topologickou kompozici. Stanoviště pro přípravu skic autor volil vždy v ose proti zvolené dominantě. Je to v původním celku i sedlecký konventní kostel Nanebevzetí Panny Marie, dále pak v obraze města vymezeného hradbami začíná veduta dolním kostelem Panny Marie.

Dalšími samostatně pozorovanými dominantami jsou horní kostel Panny Marie a svatobarborský chrám. Tyto stavby jsou v jeho obraze města předimenzované a jsou řazeny do jedné linie, i když ve skutečnosti, s ohledem na esovitou linii řeky, se svatobarborský chrám nachází jižněji, musel by tedy být v obraze níž a nemohl by se promítnout do horizontu městského panoramatu. Tímto uspořádáním se Willenbergovi podařilo narovnat panorama v ose východ – západ a kostely tak řadit do významové, takřka přímé vazby od Sedlce ke svatobarborskému chrámu a předznamenat „ikonické teatrální“ zobrazování barokního městského prostoru a utváření urbanistické koncepce. Kolem každé dominanty zobrazil příslušnou část města a poskládal tak panorama z těchto dílčích menších oblastí, z nichž každá byla nazírána z jiného stanoviště. Jednotlivé pohledy složil do rytmicky odstupňovaného přehledného celku, jehož nejvyšším bodem je hlavní městský kostel, zvaný Vysoký, který má na každé straně obrazu svou odezvu: vpravo (z pozice pozorovatele) v dolním mariánském kostele a vlevo ve svatobarborském chrámu. Stavby všech těchto kostelů jsou orientovány v ose západ – východ (a zároveň po proudu řeky, vyjma sv. Barbory), ale říční tok tvoří při průtoku podél města esovitou linii. Městské panorama ve Willenbergově vedutě tvoří přehlednou scénu, která se v šikmém plánu zdvihá vzhůru od levého břehu říčky, takže je zčásti vidět z pozorovatelských stanovišť ze šikmého nadhledu a horizont panoramatu se tak dostává do výše očí pozorovatele. Willenberg jistě měl i další pozorovatelská stanoviště přímo ve městě, ze kterých si zakresloval architektonické sestavy

a detaily. Vizualizoval ještě středověkou představu města jako prostoru bezprostředního kontaktu (Pierre Lavedan). Takže takto koncipovaná veduta je, navzdory zažité umělecké konvenci, vedena snahou realitu idealizovat a komponovat bez důslednějšího ohledu na skutečnost. Přesto nebo právě proto je dodnes cenným pramenem informací o podobě a umístění dnes již zaniklých kostelů a městských bran nebo svatobarborského karneru, vypovídá i o tvarech a použitém materiálu u některých přestavěných budov, věží a střech. Běžnou městskou zástavbu Willenberg zobrazil jen schematicky, všiml si však jedinečných prvků, jako byly např. šibenice, boží muka, střelnice, dřevěný můstek přes říčku, předměstská stavení apod. Vystihl a předal ve svém obraze i to, že v ose východ – západ fakticky i dějinně tvoří městská krajina dojem široké cesty. Město vznikalo při vidlici starších cest od Čáslavi buď směrem k Labi, ke Kolínu nebo ve směru na Kouřim a dále na Prahu. Symbolicky se utvářelo pod vlivem Sedleckého kláštera, vyjma svatobarborského chrámu, všechny sakrální stavby Kutné Hory byly situovány ve vztahu k významové ose vycházející od konventního kostela Nanebevzetí Panny Marie (ale zastoupeného malínským farním kostelem, který byl ve správě sedleckých cisterciáků, protože cisterciáci sami nesměli provozovat pastorační činnost). Willenbergova veduta „narovnáním“ městského obrazu do osy východ – západ tuto symbolickou vazbu zdůrazňuje. Dále zprostředkovala i typ středověké městské krajiny, která je konkretizací středověkého zákona jednoty a kontrastu, tedy přesvědčení, že před Bohem si jsou všichni rovni, a proto parcelace a výška obytných domů tvoří jednotnou strukturu, zatímco posvátné stavby s touto vyrovnanou hladinou střech kontrastují a zviditelňují každá ve svém místě a pro svou obec věřících osu mezi zemí a nebem. Významné městské budovy a městské brány vynikají v tomto plánu dějin spásy rozlehlostí i výškou nad jednotou všední obytné zástavby, ale nedosahují výraznějšího rozměrového kontrastu posvátného, úměrně reprezentují povahu moci města. Formální jednota středověkého městského obrazu vyplynula z jednotného uměleckého slohu, gotiky, který však nebyl jen uměleckým slohem, nýbrž zahrnoval ideologii, životní způsoby, včetně stavebních typologií, řemeslnických pracovních postupů, stavebních materiálů, prostorových modulů určujících rozměry vnitřních a vnějších prostorů (Halík 1996: 13).

Počátek zobrazování města jako urbanistické scény [a tím bezsporně Willenbergova veduta je] mělo velký význam jak pro vývoj jejího „vidění“, tak posléze i pro způsoby jejího koncipování a navrhování [dotváření]. Teprve vynález zobrazovacích metod, jež umožnily bezpečně znázornit urbanistickou

scénu obrazem, naučil umělce nazírat na urbanistický prostor a jeho tvorbu jako na umělecké dílo (Halík 1996: 11).

Willenbergova veduta je zajímavá i jako příklad vztahu mezi realitou a obrazem, který byl (a je) vždy komplikovaný a podmíněný dobou a místem. Kutná Hora byla městem středověkým, takže pokud Willenberg alespoň v rámci dobové umělecké konvence vycházel ve své skice z reality, tak v ní tuto skutečnost zachytil. Dnes jsme schopni ve středověkém půdorysu města i v této vedutě vidět zrcadlení nebeského Jeruzaléma – tedy Božího řádu. Ukazuje se, že jezuité ale měli jinou představu nebeského města, i toho, jak by se měla zrcadlit ve městě skutečném. Hustě zastavěná a obydlená Kutná Hora,¹⁰ navíc zasazená do složitého terénu, byla vzdálená představě geometricky uspořádaného ideálního města. Avšak tato ideální představa se v praxi spíše vztahovala na město jako sociální prostor, a proto ji měli jezuité na mysli při svém rekatolizačním úsilí v Kutné Hoře a chtěli ji městu vtisknout. Nutně potom viděli skutečné město jako místo chaosu, nikoli řádu. Jezuita Kořínek (2000: 53-68) ve svých *Pamětech* líčí minulost města od jeho počátků na konci 13. století až cca do roku 1614. Narodil se v roce 1626, o své současnosti přímo nepíše, ale přesto o ní podává zprávu. Propojuje historické zprávy s vlastní zkušeností, která je nezbytně podmíněná dobovým viděním a vkusem. Obraz města, který sám vidí, promítá do minulosti a podle toho město hodnotí: „Ale řekne mi někdo, jaké jest to město? však žádné téměř formy nemá. Kde jsou pevné zdi městské, vysoký naspy a valy, hluboký příkopy, silné bašty a věže, průchoditý parkány? kde revelíny, bolverky, kontrascharpy, palasady? [prvky městského opevnění] kde děla, kusy, kartouny a jiná vojenská příprava? kde na město náležitá ulic a stavební pořádnost? kde domy nákladné staveny? Na to všecko takto odpovídám pokůdž tyto všecky případnosti a povahy k jménu města pohledáváš, dávámť za vybranou: Hora Kutna městem není“ (Kořínek 2000: 57-58). Zdůvodňuje to členitostí terénu, povahou báňské činnosti. Tyto okolnosti neumožnily postavit město „pořádně“. Oceňuje, že je to město „dost dlouhé a široké“. To je důležitý údaj, protože ten jezuité zhodnotí v koncepci města jako cesty. Nevidí to, co je možné vyčist¹¹ z městského půdorysu díky rozvoji archeologie, historických a společenských věd apod. v průběhu 19. a 20. století. Pokud bychom Kořínkovi považovali za historika, pak z dnešního

¹⁰ Kořínek ve *Starých pamětech* uvádí (2000, 61) odhad, že mohla mít „před čtyřiceti lety“ až 10 000 obyvatel.

¹¹ K interpretaci obrazu města ve středověku viz Altová, Blanka: Město a společnost v „dlouhém 14. století“.

„vědeckého“ pohledu se dopouští té chyby, že projektuje do minulosti hodnoty a měřítko své doby. Avšak díky této jeho „chybě“, nebo spíše skutečnosti, že není jen historikem, se dá z jeho *Pamětí* získat obraz nejen o době, kterou se skutečně zabýval, ale i o době, kterou žil. A to ve výběru témat, jejich organizaci, ve volbě úhlu pohledu, v důrazu nebo v mlčení o některých událostech a jevech.

Účast Kutné Hory v českém stavovském povstání proti Habsburkům 1619–1620, a zejména pak důsledky porážky stavovského povstání, Kutnou Horu tvrdě postihly. Kutnohorský primátor Jan Šultys byl popraven v roce 1621 na Staroměstském náměstí v Praze. Do města se z emigrace vrátil nejvyšší mincmistr Vilém Vřesovec (mincmistrem od roku 1613). A jak píše Dačický v záznamech z 13. prosince roku 1622 (Dačický 1996: 278): „A hned brzo potom, před hody vánočními, přijevše z Prahy do Hory Kutny tejj pan mincmejstr [Vilém Vřesovec], ujal se sám všeho města (nebylo vůbec povědomo, jakým právem a nařízením), a poručiv sobě klíče města dáti, vartu domácí vyzdvihl a nadepsaným knechtům vojenským jí poručil a osadil. Též kněze Jeremiáše od Vysokého kostela (kteréhož byl tu předešle dosadil) zase odtad vyzdvihše, jiného tu, Matouše Apiana z Pardubic, nařídil. ... Kterýžto nový kněz hned v hody a svátky vánoční náboženství římské řídil, s svými k tomu nařízenými; kteréhožto kněze uvozování dělo se a konalo vojensky s nadepsanými knechty, s praporcem a bubnováním, střilením z ručnic. Kostelové se římským způsobem světili, kropili. Lid obecný k tomu na lelky a divadla běželi jako opice, zvláště ženské pohlaví. Takhle týmž Horníkům religion evangelitský (kteréhož od dávna bez překážky užívali) jest zastaven.“ V roce 1623 (2. 1., viz Dačický 1996: 279) po mši v kutnohorském Vysokém kostele (sv. Jakuba) jmenoval Kašpar Melichar ze Žerotína, jménem císaře Ferdinanda II. a českého místodržícího Karla z Lichtenštejna, na zasedání kutnohorské obce na radnici Viléma z Vřesovic gubernátorem pěti měst, Kouřimi, Českého Brodu, Kolína, Kutné Hory a Čáslavi. Vřesovec zavedl v těchto městech nové formy a způsoby moci, omezoval práva konšelů a prosazoval katolickou reformaci.

Městu byl v roce 1624 zkonfiskován pozemkový majetek a nebylo na investice do obnovy těžby. Pronásledování nekatolíků donutilo k emigraci mimo jiné i některé důlní specialisty, horní úředníky a značný počet havířů, takže „náprava hor“ se tím zpomalila. Dolování a mincování navíc procházelo od 16. století vleklou krizí. Dostupné kutnohorské žíly byly vyčerpány, pronikání do větších hloubek by vyžadovalo větší investice. Habsburkové však neměli zájem podporovat kutnohorské dolování, protože se začalo do Evropy dovážet

levnější stříbro z Ameriky. „V roce 1616 císařská komora odňala Kutné Hoře státní dotace a veškeré náklady spojené s udržováním dolů kaňkovského pásma musela hradit již tak značně zchudlá městská pokladna (Štroblová 2005: 198). Tento nezájem a jeho důsledky byly i hlavní příčinou negativního vztahu Horníků k vídeňskému dvoru. Kutná Hora sice stále byla královským městem, ale po zlomení městského stavu právními, správními i ekonomickými tresty v roce 1547 pozbývá tento statut svůj původní význam. Společně s pražským souměstím patřila Kutná Hora k městům spotřebního typu (Pešek 1993: 19) a díky své velikosti a počtu obyvatel vynikala nad ostatní královská města v Čechách. Odhady počtu obyvatel města v 16. století se pohybují v rozpětí pěti až osmi tisíc (Štroblová – Altová 2000: 133). V 17. století v důsledku morových epidemií, hladomoru a třicetileté války, ale zejména následkem náboženské emigrace, počet městských obyvatel značně klesl. Pro období 1671 až 1688 se počet obyvatel města dá do určité míry odhadnout z počtu zpovídaných v kutnohorské farnosti (Maur 2005: 116), který se pohybuje mezi čísly 2 707 a 3 893. „Vyjdeme-li ze Šimákova a Plachtova předpokladu, pro města asi nadsazeného, že ve zpovědních seznamech připadá na neevidované děti asi jedna třetina celkového stavu obyvatelstva, vychází nám pro kutnohorskou farnost v období 1675 až 1677 asi 5 086 až 5 268 obyvatel, kdežto pro rok 1678 činí odhad plných 5 839 obyvatel. V důsledku moru se tento počet snížil do roku 1681 na pouhých 4 360 osob, zatímco léta 1682 až 1684 vykazují pouhých 4 063 až 4 168 obyvatel farnosti (Maur 2005: 117). Další morová epidemie postihla město v roce 1713, v jednom z chronogramů morového sloupu (postaveného 1714–1715) je uvedeno číslo 6 146, které zřejmě odpovídá počtu obětí této vlny morové epidemie. Počty obyvatel zde uvádím proto, aby bylo zřejmé, kolika eventuálním příjemcům byl jezuitů vytvářený obraz města určen. V průběhu sledované doby se ale neměnil jen počet obyvatel, ale i jejich sociální struktura, existenční a existenciální situace a vztah k jezuitům jako nositelům změn náboženského života.

O založení jezuitské koleje¹² v Kutné Hoře a konkrétně v sousedství svatobarborského chrámu se začalo uvažovat v roce 1623, tehdy došlo údajně k úmluvě mezi Vřesovcem a hrabětem Václavem Heraldem z Kolovrat, který navrhl, že pokud bude v Kutné Hoře založena jezuitská kolej, věnuje k tomuto účelu svůj statek Žižkov s vesnicemi Malejovice a Mitrov pod podmínkou, že

¹² Údaje z osobní pozůstalosti Jana Hanuše a jeho překladu *Historia Collegii Kutenbergensis* z roku 1626 – viz Hradec 2007.

Vřesovec postoupí 8000 kop zajištěných ze statku na Žižkově. Další prostředky na výstavbu budoucí koleje se také získávaly z prodeje z donucení darovaných nebo pod cenou prodaných zkonfiskovaných domů pobělohorských emigrantů. V srpnu následujícího roku k sobě Vřesovec povolal nejvyšší zástupce města. Seznámil je se svým záměrem zřídit ve městě kolej na císařský náklad. Měšťané měli na „výchovu žakovstva“ v koleji přispívat každoročně 3 000 kopami míšeňských (Veselský 1882: 152-153)

O zásluhách Viléma Vřesovce na výstavbě koleje pojednává jezuitská kronika *Historia Collegii Kuttenbergensis*.¹³ Vřesovec jednal s císařem Ferdinandem II., aby povolal jezuity a dal jim zabavené městské statky. Císař zřízení koleje povolil a Vřesovec měl dále o celé věci jednat s jezuitským provinciálem Jiřím Rumerem.¹⁴ Provinciál plánoval cestu do Kutné Hory, aby obhlédl, jaké jsou podmínky k založení koleje. Do města však přijel až jeho nástupce Petr Martin Stredonius (Středa) s Pavlem Turnem roku 1624. Jako kostel vybrali pro Tovaryšstvo chrám sv. Barbory a na místě, kde stály svatobarborská fara, škola a dům paní Vostrovecké a Jana Vočádlá, měla být založena řádová kolej.

Na Nový rok, 1. 1. 1626, byli jezuité slavnostně uvedeni do města. Uvedení se konalo v svatobarborském chrámu. Na rozkaz císařského rychtáře Jana z Tulechova se slavnosti účastnilo mnoho lidu. *Historia Collegii* uvádí, že lid přišel na slavnost „více novostí věci puzen, než ze zbožnosti nebo touhy vyslechnouti slovo boží.“ Je možné předpokládat, že na nekatolické obyvatelstvo muse-la jezuitská teatrálnost v mnohém zapůsobit. Vedle lidu na slavnosti nechyběla samozřejmě katolická šlechta, avšak přišli i šlechtici nekatoličtí. Slavnost byla zahájena zpěvem *Te Deum*. Následovalo kázání Jana Dekazata a proslov obou komisařů, Davida Drahovského a Matouše Apiana. Děkan podle jezuitské kroniky pronesl, že císař „jim [kutnohorským] z lásky k Novému roku posílá Tovaryšstvo, jehož učenosti a výbornost vychvaloval a jejich povinnosti a práce vyjmenoval“ (*Hist. Coll.* 1627: 7).

Jezuité začali okamžitě ve městě (i okolí) působit tak, aby bylo zřejmé, že přišli především kvůli spáse jeho obyvatel. Navštěvovali nemocné, poskytovali jim almužnu a léky, promlouvali s vězni. Provázela je však nedůvěra, která se vystupňovala, když císařský rychtář Jan z Tulechové vydal nařízení, aby za vojenské asistence byly vyhledány a zabaveny v kutnohorských domech

¹³ *Historia Collegii Kuttenbergensis*, 1626, P.3 (jedná se o exemplář uložený v knihovně Národního muzea v Praze, sign. VIII C 14).

¹⁴ Jiří Rumer byl prvním českým provinciálem. Samostatná česká provincie vznikla totiž až v roce 1623.

kacířské knihy. Jezuité nabízeli, že za nimi může kdokoli přijít, aby byl poučen o „správné“ víře. Kutnohorští se k tomuto návrhu stavěli odmítavě.

Jezuité po svém příchodu do Kutné Hory převzali do péče městské školy. Případla jim partikulární škola u sv. Barbory a dřívější německá škola u kostela sv. Jiří. Stranou jejich vlivu zůstala kdysi nejvýznamnější městská škola u Vysokého (svatojakubského) kostela, kterou dříve spravovala utrakvistická konzistoř a měla na ni vliv pražská univerzita. Význam této školy nyní klesl. Své vlastní chlapecké gymnázium jezuité v Kutné Hoře zřídili nejdříve v darovaném měšťanském domě č.p. 59 blízko Kouřimské brány. V roce 1686 jim město k tomu účelu postoupilo budovu zvanou Hrádek. Díky moderním vyučovací metodám získalo jezuitské školství vynikající pověst a jeho studenty se stávali nejen katolíci, ale i synové z utrakvistických a luteránských rodin z města i okolí. Pro nemajetné žáky byl zřízen při koleji seminář, jehož chovanci byli podporováni při studiu z příspěvků či nadací. (Štroblová 2005: 200-202; Štroblová – Altová 2000: 148).

Působení jezuitů v Kutné Hoře

Hned po svém příchodu do města jezuité připravovali v prostoru mezi městskými hradbami a vstupem na svatobarborský hřbitov místo pro výstavbu své koleje. V prostoru budoucí koleje stálo deset předměstských domů a luteránský kostel sv. Jiří. Jezuité zprvu ve třicátých letech 17. století postavili jen provizorní budovu podél cesty od města ke svatobarborskému chrámu. Prostředky na její definitivní stavbu se jim podařilo soustředit až v šedesátých letech 17. století. Stavbě předcházela náročná příprava terénu (uměle navršená terasa nad údolím). 2. března 1667 byla uzavřena smlouva mezi rektorem koleje P. J. Molitiem a architektem G. D. Orsim. V té se stavitel zavazuje postavit část budovy se třemi věžicemi v průčelí.¹⁵ Ještě téhož roku 8. května byl položen základní kámen stavby. Stavba zřejmě kvůli nedostatku prostředků postupovala pomalu, až 1. listopadu 1678 se mohli jezuité nastěhovat do severního křídla. O rok později Orsi zemřel, ale stavba dál pomalu pokračovala podle jeho plánu. Část budovy poblíž kostela se začala stavět až v roce 1721, tehdy byl patrně položen základní kámen jižní věžice. Celá stavba byla dokončena až v průběhu čtyřicátých let 18. století.

¹⁵ Plánu je uložen ve Státním ústředním archivu v Praze, České gubernium – Militare, per. 1763–1783, sign. B 524, kart. 179; Jesuitica, kart. 62-64; Stará manipulace, sign. J 20/7/1, kart. 982. Vojenský historický archiv, FDD, kart. 2; GD kart. 18.

Stavba jezuitské koleje je první barokní stavbou v Kutné Hoře. Volba stavebního stylu ani architekta nezohledňuje tradici místa, naopak je výrazem snahy vnést do něj razantně zcela nový řád. Byla tak promyšleně zakomponována do stávajícího obrazu města, do sousedství svatobarborského chrámu, že se stala jasným vyjádřením snahy jezuitů ovládnout hornické město, vepsat se do jeho obrazu a tím i minulosti. V horizontální ose spojila budova koleje městskou scénu se svatobarborským chrámem a stala se vyvrcholením cesty mezi Sedleckým klášterem a jezuitským kostelem, tedy mezi katolickou minulostí, přítomností a budoucností města. Bylo to vyložení scénické umělecké pojetí stavby v kontextu místa, tak jak to známe z římských barokních urbanistických realizací. „Umístění jezuitské koleje proti jiným řadovým domům v Čechách je poněkud atypické. Jezuité vždy vybírali dominantní postavení nejraději ve středu města, na ústředním tržišti. Pokud z těchto požadavků ustoupili, bylo to vždy až po tvrdém boji. Ke kutnohorské zvláštní lokalizaci nepochybně přispělo několik aspektů. Jedním z nich byla existence takřka nevyužitého chrámu sv. Barbory ...“, uvádí Pavel Vlček (2005: 218), a dále píše o nevhodnosti kutnohorského hlavního tržiště k výstavbě koleje. Já se však domnívám, že v Kutné Hoře jezuité o jiném místě pro výstavbu koleje vůbec neuvažovali. Písemné prameny dosvědčují, že přinejmenším už od roku 1623 se jednalo jen o tomto místě. A to jednak kvůli blízkosti svatobarborskému chrámu, ale spíše kvůli jeho významu pro město než opuštěnosti, a pak byla dle mého mínění pro toto rozhodnutí důležitá i poloha v obraze města a možnosti jejího dalšího využití, jak to jezuité opakovaně v různých vizualizacích předznamenávali i dále zdůrazňovali. Jezuitský vztah k obrazu a význam, jaký mu přikládali, je také zřejmý z rozvrhu stavby a jejího umístění v terénu. Jistě vznikl, jak konečně bylo i v té době obvyklé, nejdříve v dvojrozměrné ploše kresleného nebo malovaného obrazu. Malířské vidění – zkušenost prozrazuje rozvržení stavby ve „formátu“ místa viděného z centrálního stanoviště a čelního pohledu, pak i její kresebná struktura a symetrická kompozice. „Řády, proporce, symetrie a perspektiva se staly základními konceptuálními nástroji formování architektury a urbanistické scény. Renesanční [a barokní] architektura přejala od římského vzoru kontinuální stěnu, artikulovanou plasticí tvaroslovím klasických řádů a hlavně pojem *monumentu*, tzn. veřejného objektu, budovy nebo pomníku, který vnášel do rámce urbanistického prostoru symbolický obsah. Monumenty byly vzhledem ke své význačné úloze umísťovány v důležitých polohách urbanistické scény, v ose přímé avenue, uprostřed náměstí nebo v přímém sousedství významných budov. Jejich úkolem bylo posilovat sebevědomí obyvatel

města připomínáním slavných událostí, činů a osobností v historii místa. Urbanistický prostor se tak stával nejenom uměleckým scénickým jevem, ale rovněž jevem symbolickým (Halík 1996: 13). Tuto Halíkovu obecnou definici je možné bez další konkretizace použít k popsání kutnohorské jezuitské koleje, kterou projektoval architekt italského původu Giovanni Domenico Orsi (1633/4–1679). Orsi je jedním z nositelů středoevropské verze italského raného baroka do Čech. Budova koleje má strohý tvar a rytmus. „Pro Orsiho je příznačná kompozice s mělkými rizality ... vyznačeny jsou sdruženým pilastrem vysokého řádu“ (Vlček 2005: 218). K baroku se hlásí monumentalizací formy architektonických článků. Symbolický význam je možné hledat v počtu 33 okenních os, kterými se obrací do údolí (Vlček 2005: 218), ale i v opakovaném uplatnění motivů puklého granátového jablka, které se ve spojení s jezuitským řádem objevuje jako symbol jednoty v mnohosti, mariánského kryptogramu a kryptogramů sv. Ignáce z Loyoly a sv. Františka Xaverského ve štukové výzdobě hlavic pilastrů.

Orsi se narodil ve Vídni a do Prahy přišel v polovině 17. století, pracoval převážně pro řeholní řády (strahovské premonstráty, karmelitány od sv. Havla a jezuity v Kutné Hoře a v Praze na Malé Straně a v Klementinu). Kutnohorská kolej byla jeho nejvýznamnější stavbou. Podílel se i na vnitřních úpravách svatobarborského chrámu (a svatovítské katedrály). Po jeho smrti s jezuity spolupracovali na dokončení koleje a proměny svatobarborského chrámu pražští architekti, Kilián Ignác Dientzenhofer a František Maxmilián Kaňka. Ve třicátých letech došlo s jejich přispěním k výrazné proměně městského obrazu. Tři stanové střechy svatobarborského chrámu byly mezi lety 1732 až 1733 nahrazeny střechou sedlovou,¹⁶ stejné zastřešení měla v té době i svatovítská katedrála v Praze.

Podobu města z první třetiny 18. století zachycuje veduta Friedricha Bernharda Wenera (Vaněk 2005: 205-213), která je především známá z Wenerova *Vratislavského náčrtníku*, tzv. *Topografie Čech a Moravy*, kterou autor sestavil převážně ze svých kreseb v roce 1752. V kutnohorském archivu byla objevena kresebná předloha k vedutě z *Topografie*, kterou Vaněk datuje podle podoby jednotlivých zobrazených objektů a poznatků o jejich stavebních proměnách mezi léta 1734 až 1745. Werner kreslil Kutnou Horu od severovýchodu a skládal ji ze dvou plánů. V prvním je zobrazen Sedlecký klášter z tříčtvrtečního

¹⁶ Tato změna byla v Kutné Hoře té doby živě diskutována a nesetkala se s příznivou odezvou – viz Štroblová – Altová 2000, 421. Podrobně a s uvedením pramenů – viz Hradec 2007, 38-39.



Friedrich Bernhard Werner. 1752. Rytina, veduta Sedleckého kláštera, Kutné Hory (a Časlavi), Vratislavský náčrtník – *Topografie Čech a Moravy*. Soubor rytin původně uložený v Městské knihovně ve Vratislavi byl zničen za druhé světové války. Repro podle negativu ze Státního ústavu památkové péče v Praze (f. 39, negativ č. 26. 152).

pohledu, odhaduji, že ze tří stanovišť na úbočí Kaňku směrem k Sedlci. V druhém plánu je veduta Kutné Hory, odhaduji, že viděná ze čtyř stanovišť, taktéž na úbočí Kaňku. Z každé pozice si autor zvolil dominantu, kolem které zobrazil i její okolí. V Sedlci je nejbližší k divákovi stavba hřbitovního karneru, za ní po diagonále kostel sv. Filipa a Jakuba a dále je směrem k levému rohu kompozice (z pohledu diváka) zobrazen konventní kostel a klášterní budovy s věží. Veduta Kutné Hory je provedena menším měřítku, zleva se řadí věž špitálního kostela sv. Kříže na předměstí Kolmark (Karlovy), Časlavská brána a (dolní) kostel Panny Marie Na Náměti. Dominantou Kutné Hory je hlavní městský kostel sv. Jakuba, pod ním je Vlašský dvůr a radnice (vyhořela v roce 1770). Svatobarbarský chrám (16) se sedlovou střechou a jezuitská kolej (17) jsou v pravém horním okraji kompozice. Z veduty je zřejmé, že hlavní důraz autor kladl na zobrazení Sedleckého kláštera (v té době byla dokončena jeho přestavba). Město tvoří jeho kulisu. Werner ve své vedutě zařadil město až do druhého plánu a navíc je viděl z opačné strany než Willenberg a po něm Časlavský,

takže k porovnání obrazu města v rozpětí víc jak čtyř generací ji použít nelze (snad jen v detailech). Jisté je, že Werner neměl důvod akcentovat jezuitu a jejich význam v městském obrazu.

Jezuitský výběr a organizace kultů svatých v obraze města

„V každé zemi, v každém místě, kde se jezuitský řád usídlil, byly u škol zakládány družiny v drtivé většině zasvěcené Panně Marii. Kromě studentských sodalit tam postupně získávali přístup i nestudenti, především šlechta, později u jezuitských kolejí vznikaly i družiny pro měšťany, ba dokonce i pro venkovské poddané obyvatelstvo. ... Jezuitské sodality se od ostatních bratrstev, středověkých i později barokních, lišily především přísným řádem a organizovaností, důrazem na disciplínu a tím, co bychom mohli moderním termínem označit jako osobní angažovanost členů“ (Mikulec 2000: 11). V jezuitu zakládaných náboženských bratrstvech se soustředili obzvláště loajální farníci a mecenáši, často šlechtici, kteří měli sídla a statky v blízkosti města a ve městě své domy. Na počátku působení jezuitů v Kutné Hoře vzniklo v roce 1627 české mariánské bratrstvo, v roce 1633 latinské. Obě korporace se scházely ve svatobarborském chrámu. V roce 1643 bylo založeno české bratrstvo Smrtných úzkostí Kristových, působilo v kapli Božího těla, která byla zřízena v přestavěném svatobarborském karneru. Už před rokem 1670 působilo v Kutné Hoře Svatováclavské bratrstvo, původně využívalo královskou kapli ve Vlašském dvoře, později stavělo oltáře ve svatojakubském i svatobarborském chrámu, podílelo se též na pořádání svaté cesty ke staroboleslavskému paládiu.

Na počátku svého působení ve městě se jezuité soustředili především na úpravy interiéru Svatobarborského chrámu. Dačický poznamenává (Dačický 1996: 296), že v tomto i v dalších městských kostelech jezuité hned v roce 1626 odstranili epitafy, znaky a obrazy, texty i nápisy, které připomínaly mrtvé – tedy většinou nekatolíky. Dále je z Dačického záznamů zřejmé, že zrušili i velký počet oltářů (z počtu 52 jich ponechali 12), odstranili obrazy a sochy, které nevyhovovaly katolickému ritu a nebyly v souladu s tridentskými předpisy. Zrušili i část kostelních lavic a „dali z prostředku téhož kostela vybořiti a vyvrci kapličku s voltářem sv. Barbory, kteráž tu před lety založena byla, okolo ní potom ten kostel veliký Božího Těla založen a staven byl...“. I přes negativní hodnocení těchto změn Dačický přiznává, „že učinili chrám zřetelnějším,“ jak dnes v souvislosti s jezuitu poznamenáváme, obsahově i opticky ho sjednotili. Ze stavebně-historických průzkumů vyplývá, že celý kostel v té době

i vybilili. Zatímco probíhaly stavební úpravy v prostoru chóru (zboření kaple sv. Barbory a příprava k výstavbě tzv. Černé – Obytecké kaple), zřídili hlavní liturgický prostor v jižní boční lodi (Altová – Alt – Sommer 1994: 222-227). Čerstvě vybilanou čelní stěnu lodi nechali patrně v průběhu třicátých let 17. století vyzdobit malbami na témata z mariánské liturgie (úryvky textů pod výjevy). Malované zástupy andělů, apoštolů a v jejich sledu pak i živých jezuitů a členů mariánské družiny přinášely dary (žezlo, květiny, roucha, schránky) Panně Marii. Středem výzdoby byla patrně plastika, protože uprostřed stěny (dnes zakryté oltářem sv. Františka Xaverského) jsou kamenné výstupky, které patrně nesly plastické vyobrazení – trojrozměrný objekt (nikoli plošný obraz), patrně sochu Trůnící Panny Marie s dítětem,¹⁷ která se jako jediná zachovala z předhusitského vybavení chrámu (a kutnohorských kostelů vůbec). Kolem této kutnohorské sochy jezuité vytvořili legendu Svatobarborské Panny Marie, která měla ochraňovat před morem, nosila se na nosítkách ve slavnostních procesích městem mezi svatojakubským a svatobarborským chrámem a skrze ni se v době baroka Kutná Hora stala součástí mariánské mapy Evropy a připojila se k okruhu milostných mariánských obrazů soustředěných kolem staroboleslavského paládia. Na protější stěně kaple, v místě zazděného okna, byla namalována Panna Maria¹⁸ jako Assumpta (Neposkvrněné početí), se znakem Ferdinanda II. (vládl 1617, 1619 a 1620 – 1637). Kapli v jižní lodi zřejmě využívaly obě mariánské družiny, které jezuité založili brzy po svém příchodu do Kutné Hory. První bratrstvo zasvěcené Zvěstování Panně Marii bylo české a vzniklo v roce 1627, o tři roky později bylo řádně potvrzeno. V roce 1633 byla založena latinská družina Neposkvrněného početí Panny Marie, jejímiž členy byli studenti, šlechtici a měšťané znalí latiny a duchovenstvo.

O něco dříve (cca 1600 až 1629) se mariánská úcta začala nově rozvíjet i ve svatovítské katedrále a ve Staré Boleslavi. Dokládají to opakovaná vydání knih představitelů svatovítské kapituly a Tovaryšstva Ježíšova oslavujících Pannu Marii. „V roce 1657 spolupracovali čeští jezuité na Gumpenbergově díle *Atlas Marianus*. Dva z nich, Bohuslav Balbín a Jan Tanner, „zafixovali definitivní podobu staroboleslavského mariánského příběhu..., který lze také číst jako příběh nepřetržité bytostné duchovní a politické identity království...“ (Ducreux 1997: 586-587, pozn. č. 1-5). Mariánská úcta se v době rekatolizace

¹⁷ Dřevěná polychromovaná plastika z okruhu parlérovské hutí, cca 1380 Praha nebo Kutná Hora. Polychromie z roku 1701, dílna M. B. Katterbauera, Kutná Hora.

¹⁸ Obraz zanikl při puristických úpravách chrámu v 19. století, kdy bylo opět prolomeno původní gotické okno.

propojovala zejména s kultem hlavního zemského patrona, sv. Václava. Katolická církev se tak hlásila k tradičnímu českému zemskému patriotismu (a využila jeho významu). Toto pouto k sobě úzce vázalo svatovítskou kapitolu, pražské arcibiskupství a kapitolu staroboleslavskou, spravovanou jezuiti. Znamenalo to institucionalizaci (zařazení do liturgického kalendáře 1605, 1621, 1670) a oživení svatováclavského kultu. Václav a zemští patroni se stali představiteli fiktivní kontinuity katolické víry v českých zemích, vyjádřením historické a politické identity Koruny české (zastoupené vysokým klérem a šlechtou) a její loajality vůči habsburskému domu. „V této koncepci, kterou koncem 17. století rozvíjel a v textech a ikonografii předkládal úzký okruh jezuitů a vysokých církevních hodnostářů, mohl sv. Václav i nadále symbolizovat nedotknutelnost právní subjektivity Českého království, *natio bohémica*, nebo dokonce i samotné Čechy v etnickém a jazykovém slova smyslu a hájit je na nebi i na zemi“ (Ducreux 1997: 591).

Mezi lety 1621 a 1631 probíhala první fáze obnovy svatovítské katedrály, která byla reprezentací restituce katolictví. Jeden z autorů nově vyprávěných mariánských příběhů, kapitulní děkan Kašpar Arsenius z Radbuzy, zaznamenal ve svém deníku nové zařízení katedrály od roku 1621 (Kořán 1988: 436-437). Ve výčtu artefaktů se několikrát objevuje mariánské téma, ale hlavně se v té době poprvé (1630–1631) objevila na hlavních vstupních dveřích sestava českého nebe – osmi zemských patronů i se scénami jejich umučení. K šesti už ve středověku uctívaným patronům – sv. Václavu, Vítu, Vojtěchovi, Ludmile, Prokopovi a Zikmundovi byli nově připojeni poustevník Ivan a ještě nekanonizovaný Jan Nepomucký. Předlohou pro ně byly rytiny z devadesátých let 16. století z knihy dalšího zmiňovaného mariánského autora, probošta svatovítské kapituly Jiřího Pontana z Breintenberka (*Duchovní obveselení Koruny České*, Praha 1599). Čeští zemští patroni jsou s českou zemí spjati, především proto, že v pražské katedrále byly postupně ukládány jejich relikvie a panovala k nim úcta jako k ochráncům země. Nemuseli mít nutně z dnešního hlediska český původ ani nemuseli za svého života umět mluvit česky, někteří v Čechách za svého života působili nebo byli po rodičích z Čech, ale sv. Vít byl původem ze Sicílie, Zikmund byl z Burgundska a Ivan pocházel údajně z kmene Chorvatů, který sídlil v Uhrách.

Kult zemských světců se v českém státě rozvíjel už od 10. století (těsně provázel a pomáhal prosazovat ideu české státnosti). Projevoval se v úctě ke sv. Václavovi, sv. Vítovi a Vojtěchovi, titulárním světcům pražského biskupského kostela, kterým byla zasvěcena nejprve rotunda a pak i bazilika postavená nad jejich hroby. S kultem sv. Václava je spojená i úcta ke sv. Ludmile,

pohřbené v bazilice sv. Jiří na Pražském hradě. Za Karla IV. byli k tomuto celku přiřazeni i sv. Prokop a sv. Zikmund. V době pobělohorské rekatolizace nechal opat premonstrátského kláštera v Praze na Strahově převézt z Magdeburku do Prahy ostatky zakladatele svého řádu, sv. Norberta. V Čechách se kult tohoto svätce příliš nerozšířil, a jakmile se oslabil vliv řádu v rekatolizačním procesu, byl v roce 1654 jako další zemský patron uveden sv. Josef, Ježíšův pěstoun, ale ani tento kult se v těchto souvislostech příliš neprosadil. Opat benediktinského kláštera ve Sv. Janu pod Skalou Matouš Sobek z Bilenberka, který se stal pražským arcibiskupem, prosadil mezi zemské patrony poustevníka sv. Ivana, který byl v klášteře pod Skalou pohřben, podle legendy měl přijít do Čech z Chorvatska s žáky Cyrila a Metoděje. Nakonec měli nejsilnější vliv na kult zemských patronů patrioti z okruhu jezuity B. Balbína, kteří prosadili kult Jana Nepomuckého, jehož legendu sepsal jezuita Jiří Plachý již v roce 1641 a pak znovu B. Balbín, který ji propojil se svatováclavským kultem. Jan Nepomucký (Johánek z Pomuku), generální vikář arcibiskupa Jana z Jenštejna a Husův současník, zemřel kvůli sporu arcibiskupa s králem na mučidlech v roce 1493. Jeho tělo bylo tajně shozeno z Karlova mostu do Vltavy. Janovy ostatky byly s několikaletou prodlevou uloženy v chrámu sv. Víta. Jeho hrob se stal podle legendy místem zázraků (podrobně Vlnas 1993).

Rozvoj kultu staroboleslavského paládía (Ducreux 1997: 585-620), tedy ochranného zemského obrazu, je také spojen především s působením jezuitů. „Úvodní etapa znovuobjevení nebo snad zahájení kultu divotvorné sošky [měděného pozlaceného reliéfu] závisí na úzkém, ale velmi mocném okruhu lidí, kteří kolem roku 1600 podporují katolickou protireformaci a zastávají její nejbojovnější podobu. Hlavní aktéry známe díky Arseniovi. rekrutovali se z církevních kruhů a z řad politiků. První pocházeli z pražského arcibiskupství, obnoveného a znovu obsazeného v Praze v roce 1561 po více než sto letech sedisvakance, staroboleslavské kapituly, metropolitní svatovítské kapituly a jezuitské koleje u sv. Klimenta. druží patřili k nejvyšší šlechtě a tvořili katolickou stranu ...“ (Ducreux 1997: 597). Staroboleslavské paládium nově datoval Ivo Kořán (1992: 127-130; 1995: 501-513) do doby kolem roku 1380 a označil je za kopii obrazu Panny Marie, tzv. beaty (s hlavou v závoji, bez koruny). Přítomnost reliéfu ve Staré Boleslavi je bezpečně doložena až k roku 1589 (Royt 1995: 3-14). Pouť ke staroboleslavskému paládium obnovily pražské mariánské jezuitské kongregace po roce 1620 v souvislosti se znovuzavedením kultu sv. Václava, který má v tomto místě mnohem delší tradici (podrobně viz např. Třeštík 1966: 113-119; Obrazová – Vlček 1994: 111-180).

Stará Boleslav je místem Václavovy mučednické smrti. Kult sv. Václava se zaváděl a šířil v souvislosti se zřízením pražského biskupství (v roce 973). V 11. století už byl sv. Václav uveden jako patron země a jejích obyvatel (Kosmas). Ve 12. století se stal věčným panovníkem země a Češi (tj. páni) jsou jeho čeledí. Svatováclavský kult aktualizoval a šířil Karel IV. a jako poutník se vydal i do Staré Boleslavi. Svůj státní význam kult (reprezentovaný svatováclavskou korunou) neztratil ani v době panování Habsburků. Václav byl do určité míry ctěn i utrakvisty, někteří z nich mu dokonce přisuzovali přijímání podobojí způsobou, byl respektován jako vzor křesťanského panovníka. Právě v utrakvistické Kutné Hoře byl jeho kult silný i v 15. – 16. století, dokládá to např. malovaný obraz sv. Václava na pavěze havířského cechu z doby Vladislava Jagellonského, vybavení a zasvěcení královské kaple ve Vlašském dvoře v roce 1497 a kult sv. Václava udržovaný v cechu minciřů a pregěrů z Vlašského dvora, i některé obrazy z iluminovaných utrakvistických kancionálů. Kult zakázalo až direktorium vzbouřených evangelických stavů v roce 1618. Jezuité v Praze svatováclavský kult propojili s mariánským už v poslední třetině 16. století. „Pražské arcibiskupské synody znovu zařadily den světcovy smrti do liturgického kalendáře, poprvé v roce 1605, a opětovně po Bílé hoře, v roce 1621“ (Ducreux 1997: 591).

Patrně již před rokem 1670 působilo v Kutné Hoře náboženské bratrstvo sv. Václava. Vzniklo také pravděpodobně z iniciativy jezuitů. Jeho působení je potvrzeno k roku 1670 v souvislosti s rozhodnutím papeže Klimenta X. rozšířit svátek sv. Václava jako svatého krále na celé křesťanstvo. Bratrstvo původně fungovalo při královské kapli ve Vlašském dvoře, která byla sv. Václavovi (a Ladislavovi) zasvěcena již v době jagellonské (1497) a svůj hrobní kostel mělo na druhé straně údolí v kostele sv. Václava v Pněvicích.¹⁹ Po roce 1670 se už scházelo ve svatojakubském kostele, v té souvislosti byla zřejmě umístěna ve vrcholu hlavního oltáře (1677 – 1678) kopie staroboleslavského paládia. V roce 1706 byly ve svatojakubském kostela založeny boční oltáře sv. Václava a sv. Ludmily. V roce 1671 byli členové kutnohorského bratrstva pozváni arcibiskupem Sobkem z Bilenberka do Prahy na pouť ke světcovu hrobu do chrámu sv. Víta (zmiňuje se o tom Kořínek 2000: 130-131). Znovu šli do Prahy rok poté.

¹⁹ Osada s kostelem byla z větší části zničena za husitských válek 1424. Poté byly některé usedlosti obnoveny a kostel také, neměl však už funkci farní. Ujala se ho obec minciřů a pregěrů, stal se jejich hřbitovním kostelem. Za třicetileté války byl znovu zpusťošen a od roku 1662 znovu obnovován obcí minciřů a pregěrů. Po zrušení mincovny v roce 1726 a zániku obce minciřů a pregěrů přešlo patronátní právo na obec kutnohorskou. V roce 1787 kostel zanikl, budova však nadále existovala, byla zbořena po roce 1799.

K té příležitosti byl vydán i tisk s uvítací řečí kanovníka Dlouhoveského a k roku 1764, respektive 1765, Kořínkovy *Paměti*. (Stich – Lunga 2000: 466-467). Tito editoři Kořínkových pamětí se domnívají, že svatováclavské bratrstvo opakovaně do Prahy vedl Jan Kořínek. Svatováclavské bratrstvo se pravděpodobně podílelo i na iniciování svaté cesty z Chrudimi přes Kutnou Horu do Staré Boleslavi (cca 1675).

Není zřejmé, zda s fungováním tohoto bratrstva souvisí i cyklus svatováclavských obrazů, které patrně vytvořil krajinář Jan Jakub Hartmann²⁰ na konci 17. století. Obrazy tvoří cyklus čtyř ročních dob. Jaro (znamení Berana) představuje téma z Václavova dětství, kdy jej babička Ludmila společně s knězem Kaichem učila číst. V létě (znamení Raka) sv. Václav peče hostie, na podzim (znamení Vah) lisuje víno a v zimě (znamení Kozoroha) nosí dříví chudé vdově. V některých partiích se projevuje vliv svatováclavského cyklu, který Karel Škréta vytvořil v roce 1641 pro klášter bosých augustiniánů v Praze na Zderaze, ve kterém byla nově pro dobu baroka vypracována svatováclavská ikonografie.

K příležitosti rozšíření významu svatováclavského kultu v roce 1670 byl v Kutné Hoře 28. září svěcen nový oltář tohoto světce ve svatobarborském chrámu. Jeho architektura je zdobená řezanými motivy obilných klasů a vinné révy – symboly eucharistie. O něco později vznikl pro tento oltář obraz sv. Václava, jak se modlí ke staroboleslavskému paládiu. Kopie měděného, pozlaceného staroboleslavského paládia byla k tomuto oltáři pořízena pravděpodobně už kolem roku 1670 a je ze stříbra a pozlacená. V roce 1708 byla zasazena do dřevěného zlaceného rámového oltáříku neseného dvěma klečícími anděly. Je to práce Kašpara Aiglera, na rámu paládia jsou bohatě řezané mariánské růže, ve vrcholu krucifix a ve zmenšeném měřítku se na rámu opakují obdobné eucharistické motivy jako na velkém oltáři.²¹

Sv. Václava, Pannu Marii a sv. Barboru si podle často opakovaného tvrzení v Kořínkových *Pamětech* Horníci zvolili „za obzvláštní patrony a orodovníky“. V obzvlášť pečlivém a barvitým výčtu a popisu městských kostelů, jejich vybavení a líčení náboženského života Kořínek připravil půdu pro představu, že Kutnou Horu měly a mají Božské osoby a zejména Panna Maria, sv. Barbora a zemští patroni i další svatí v obzvláštní přízni.

²⁰ Malíř kutnohorského původu, střídavě působil v Kutné Hoře i v Praze.

²¹ Na zadní straně nápis [Leminger 1926, 247]: „Tento obraz P. M. Staro Boleslavské nákladem Urozené Panj Anny Maryge Sskorkowské učiněný a do Bratrstwa Sv Václavského byl darován L.P. 1708 Kuttnae“ (nyní už jen v současném přepisu tužkou). Deska reliéfu 295 x 360mm, výška andělů 335 mm, celková výška 850 mm, max. šířka rámu 170 mm.

V roce 1655 byl zřízen na náklady pana Kamberského ve svatobarborském chrámu nový oltář „ke cti Panny Barbory“. V roce 1670 vyšla v Praze tiskem knížka pod titulem *Předrahý poklad, pokladnice českého království, to jest: Přemilá Pánu Bohu panna a mučedlnice sv. Barbora, Hor Kuten stříbrných po Bohu a Matce Boží nejlepší outhčiště, nejmilejší patronka a orodovnice...* (Leminger 1926: 243; Stich – Lunga 2000: 474). Rektor kutnohorské koleje s prefektem svatobarborského chrámu ji věnovali městu na zasedání městské rady 21. 1. 1670. V pokračování titulu je uvedeno, že se jedná o překlad z latiny do češtiny, a odvolání na blíže nespecifikovaný starší text (Stich – Lunga 2000: 475). Kniha vyšla opakovaně ještě v roce 1700. Autorem úvodní rytiny je Jiří Časlavský.²² V horní polovině rytiny je ve vavřínovém věnci, na jehož listech jsou zapsána jména rychtáře, šepmistra a pánů spoluradních, kterým je kniha věnována jako dar „Nového šťastně nastávajícího MDCLXX“, zobrazena sv. Barbora, stejně jako na znakovém privilegii císaře Ferdinanda III., které Kutné Hoře udělil v roce 1641. V dolní části rytiny je veduta Kutné Hory (podle Willenberga) ještě bez jezuitské koleje. Kořínek ve svém díle těsně spojil kult sv. Barbory s Kutnou Horou, nejen obecně jako patronky náhle umírajících (dělostřelců, horníků apod.), ale „lze říci, že Kořínek vytvořil literární tradici, podle níž je Barbora speciální patronka hornictví kutnohorského, a tím i jaksi patronka speciálně česká – třebaže skutečnost byla jiná: sv. Barbora byla patronka univerzální, alespoň ve střední Evropě“ (Stich – Lunga 2000: 478). Skrze kult svatobarborský Kořínek zařadil město nejen do kontextu zemského, vazbou mezi sv. Barborou a hlavním zemským světcem, sv. Václavem, ale až do kontextu obecně křesťanského, prezentovaného Pannou Marií.²³ Navázal tak na pobělohorskou literární tradici vzájemných projevů „lásky“ mezi Pannou Marií a českým národem. Kutnou Horu tak situoval do mariánské mapy Evropy, zvýraznil její význam v českém království a vyklenul nad ní „české nebe“, ve kterém čeští zemští patroni předznamenávají příchod českého národa do království Božího.

V roce 1755 namaloval pro hlavní oltář svatobarborského chrámu jezuitský malíř Ignác Viktorin Raab nový obraz Apoteózy sv. Barbory (Leminger 1926: 260).²⁴ Obraz je shrnutím jezuitské reprezentace v Kutné Hoře. Sv. Bar-

²² Signatura: M. Georgius Czsaslowski Sculpsit Kuttenerga. repro in Vaněk 2005: 207.

²³ „Doufejte, páni Horníci, že Rodička Boží Panenka Maria, svatý milý Václav, kníže a dědič náš, k tomu svěťice boží panna mučedlnice Barbora (kteréžto za obzvláštní patrony a orodovníky sobě jste zvolili) v té potřebě vám přispějí. (Kořínek 2000: 39-40).

²⁴ Emanuel Leminger, uvádí, že na zadní straně obrazu byla upevněna cedule s textem: „Anno Domini 1755 mense Aprili die 24. Dominicam Cantate antecedente, appensa est haec imago supra aram majorem Templi S. Barbarae, V. et M., picta a Climo Ignatio Raab, S.J. coadjutore, qui et



Jiří Čáslavský. 1670. Mědiryt. Titulní list ke knize *Předrahý poklad, pokladnice českého království, to jest: Přemilá Pánu Bohu panna a mučednice sv. Barbora, Hor Kuten stříbrných po Bohu a Matce Boží nejlepší outočiště, nejmilejší patronka a orodovnice...*

boru vynášejí andělé na nebesa ve chvíli, kdy ji Vilém Vřesovec²⁵ žádá o ochranu nad městem, do něhož uvedl jezuity. O představě prostoupení pozemského a nebeského světa vypovídá uspořádání všech postav do sevřené kompozice obrazu, jeho sjednocené měřítko a shodná barevná a popisná kvalita obou prostředí. Kompozice se stupňuje směrem vzhůru po lomené křivce, propojení nad sebou uspořádaných světů naznačují schody a rozmístění postav na nich. Významově stoupá od spící matky s dítětem představující budoucnost města, přes klečícího havíře zastupujícího jeho slavnou minulost až ke stojící figuře Vřesovce představujícího nedávnou přítomnost a pokračuje v postavě sv. Barbory a skrze její oči pozvednuté k hostii nad kalichem v ruku anděla odchází do světla vyzařujícího z mraků.²⁶ Postava Vřesovce zasahuje až do oblaku, na němž se vznáší světice – propojuje oba světy a svým pohledem a gestem vrací směřování kompozice zpět na zem a ozřejmuje význam obrazu: svěříje do ochrany světice město zastoupené nejen personifikacemi minulosti a budoucnosti, ale i výsekem jeho obrazu, kterému dominuje jezuitská kolej, svatobarborský chrám a v jeho pozadí kostel sv. Jakuba. Každý z těchto významových celků tvoří samostatný obrazový plán, má svou vlastní perspektivu, ale současně funguje jen ve vzájemných vztazích. Obraz byl namalován v roce 1755, kdy už měl svatobarborský chrám sedlovou střechu, na obraze jsou ještě původní střechy stanové. Klíčovou postavou je Vilém Vřesovec, který v té době již nežil, a v době jeho působení v Kutné Hoře ještě nebyla postavena budova jezuitské koleje. Kompozice je tedy posledním obrazným shrnutím role jezuitů v Kutné Hoře.

Hlavní kutnohorský městský kostel sv. Jakuba byl po roce 1620 ve správě kutnohorského arciděkanství. Od roku 1623 byl arciděkanem Matouš Apian, který ale do obrazu města té doby nepřispěl. Dačický o jeho vztahu k Horníkům podává k roku 1626 zprávu, „že se spolu nesnadili a nesrovnali a vrchnosti na sebe žalovali“ (Dačický 1996: 296). Přijela kvůli tomu do Kutné Hory komise a Apian, „ač nerad“, byl přeložen do Chrudimi a z Chrudimi byl do Kutné Hory dosazen kněz Jiří Bílek.

Proměna někdejšího hlavního utrakvistického kostela zpět v katolický sakrální prostor byla také v režii jezuitů. V první polovině 17. století vykonával

Collegii ambitus imaginibus operis sui decoravit.“ Obraz od dob rekonstrukce chrámu (1884–1905) nebyl sňat se stěny. Informaci podává tedy pouze Lemingerův text.

²⁵ Postavu určují jako Vřesovce podle významu v kompozici, kostýmu a řádu zlatého rouna.

²⁶ Obraz byl součástí oltářního celku, takže jeho významovým pokračováním musela být témata a symboly v oltářním nástavci.



Ignác Viktorin Raab. 1755. Olejomalba na plátně. Apoteóza sv. Barbory, obraz z bývalého hlavního oltáře svatobarborského chrámu.

městskou správu stále Vilém Vřesovec († 1678) za účasti jezuitů. Od poloviny 17. století měla Kutná Hora opět svou vlastní městskou správu. Jak byl hlavní městský kostel upraven v první polovině 17. století, není možné na základě písemných ani obrazových pramenů rekonstruovat. Jisté je, že byl užíván. V písemných pramenech, které soustředil Emanuel Leminger (1926) k činnosti uměleckých řemeslníků v Kutné Hoře, je pro období první poloviny 17. století očividná pauza. Zprávy o práci pro svatojakubský kostel se objevují až po roce 1650. Mohli tam mezitím pracovat jezuitští koadjutoři, ale ani z jezuitských pramenů pro toto období a místo nejsou souvislé informace a objevují se také až po polovině století. V roce 1657 byl přijat do kutnohorského sdruženého cechu truhlářů, sklenářů řezbářů (A. K. Reg. cech.) řezbář Kašpar Aigler. O rok později dělal pro kostel sv. Jakuba šest hlav, čtyři páry rukou a dětátko. V roce 1659 v této drobné řezbářské práci pokračoval, dělal dvě hlavy, čtyři ruce a kříž k procesí. (Leminger 1926: 241 – cituje z Knihy zádušních počtů kostela sv. Jakuba). Ivo Kořán spojil tyto údaje se vznikem dřevěných soch zemských patronů, které byly osazeny na konzoly na mezilodních pilířích kostela. Zemští patroni byli ve svatojakubském kostele doprovázeni sv. Barborou, patronkou horníků. Sochy nad hlavami věřících, tedy v místech, kde byli obvykle zobrazováni proroci a apoštolové na cestě k nebeskému Jeruzalému, představovaly zrcadlově uspořádaný průvod mířící k portálu hlavního oltáře. Po obou stranách kněžiště byly (a dodnes jsou) umístěny gotické chórové lavice. Na každé straně mají šest sedadel a mezi nimi na konzolkách a pod baldachýny na dělicích sloupcích jsou umístěny figury apoštolů.²⁷ Pokud v době baroka byly všechny, vedly průvody patronů k hlavnímu oltáři, kde by měl teologický program kostela vrcholit. V souladu s tridentským koncilem by mělo v té době téma hlavního oltářního obrazu odpovídat zasvěcení kostela, tedy by tam měla být zobrazena scéna z legendy sv. Jakuba Většího. Téma hlavního oltáře se podle pramenů písemných i obrazových ozřejmilo až o dvacet let později.

Obdobně jako u sv. Barbory, tak i ve svatojakubském kostele se jako projektant jeho vnitřních úprav mohl podílet architekt návrhu novostavby jezuitské koleje, architekt Giovanni Domenico Orsi, se kterým uzavřeli kutnohorští jezuité smlouvu v roce 1667. Mezi lety 1677 a 1688 pracoval kutnohorský řezbář Kašpar Aigler nesporně podle projektu jezuitů, ale už v režii městské obce,

²⁷ V dnešní podobě jsou dílem kutnohorského řezbáře Podera, ale jedna z nich (Jan Evangelista) prozrazuje, že je to Poderem upravená a jako modul pro ostatní využitá původní, pozdně gotická, plastika. Zároveň má tato jediná gotická figura barokním způsobem upravený výraz očí – mystický pohled směřuje vzhůru k nebi.

na zhotovení hlavního oltáře. Zakázku zadala obec. Polychromií, zlacením a vytvořením sedmi soch byl pověřen pražský řezbář David Sultner (Leminger 1926: 241 – cituje Zádušní knihu kostela). Aigler původně dělal ústřední reliéf oltáře s postavou sv. Michala, ale v průběhu práce bylo v obci rozhodnuto o změně tématu. Aigler vyřezal výjev, jak Salome Zebedeova přivádí své dva syny k Ježíši. Biblický příběh je situován do krajiny, odkud je výhled na Kutnou Horu, do míst, která jsou dnes nazývána jako na Rovina, a odkud skicoval vedutu města už Willenberg v roce 1602. Willenbergovu vedutu pak doplnil o vyobrazení jezuitské koleje Jiří Čáslavský v přípravné kresbě pro tisk pravděpodobně už před rokem 1674, kdy už ji ryl do mědi (Leminger 1926: 243, pozn. č. 64) k příležitosti vydání *Starých pamětí kutnohorských* (1675) kutnohorského jezuita Jana Kořínka. V prvním plánu reliéfu matka a synové přicházejí k Ježíši, matka pokleká, synové (Jakub a Jan) se klaní a Ježíš se s nimi vítá, apoštolové po jeho levici se vzrušeně baví a přihlížejí události. V druhém plánu, tedy na druhé straně údolí, je zobrazeno panorama města od dolního mariánského kostela až po posvátný okrsek svatobarborský, včetně budovy koleje. Příchod apoštolů ke Kutné Hoře je jistě jezuitskou narážkou na jejich vlastní působení ve městě. Tovaryši Ježíšovi se prezentovali jako následníci apoštolů. Apoštol Jakub Větší byl navíc i předobrazem jejich misijního působení, protože šířil křesťanství ve Španělsku, kde pro svou víru zemřel jako první z dvanácti Kristových učedníků mučednickou smrtí. Jeho hrob v Compostele je významným křesťanským poutním místem. Jezuité tak tímto obrazem chtěli vyjádřit – prezentovat, proč si zaslouží tak významné místo v obraze města a jak chtějí jeho prostřednictvím působit.²⁸ Aiglerův reliéf se čte postupně jako dva za sebou řazené plány, z nichž první je důležitější než druhý, přičemž oba jsou propojeny významově. Biblická scéna je zobrazena v jiném měřítku a v odlišně konstruované perspektivě než obraz města. Každý plán má tedy i jinou koncepci času a prostoru, jak bylo obvyklé ve středověku. V Aiglerově reliéfu se Kutná Hora loučí se středověkým viděním světa. Program hlavního oltáře v kostele sv. Jakuba dovršil předchozí jezuitskou teologickou koncepci, která zviditelnila v prostoru obsahovou jednotu. Shromážděná obec věřících, průvody patronů na pilířích lodi a apoštolů na pilířcích chornic z jedné i druhé strany navazovaly na skupiny postav zobrazených v reliéfu, jak přicházejí k Ježíšovi. Všichni se setkali před obrazem města, to bylo přání objednavatelů obrazu, ale jak to

²⁸ Později byl tento reliéf nahrazen obrazem malovaným na plátně, na kterém byla zobrazena mučednická smrt sv. Jakuba (F. X. Palko, 1762).

v té době Horníci opravdu přijímali? K tomu objektivní prameny chybí. Počty lidí, kteří přicházeli od roku 1675 ke zpovědi, sice stoupají, ale přímou odpovědí na tuto otázku nejsou. V roce 1675 jich přišlo 3 391 a v roce 1678 3 893, údaje k letům 1679 až 1680 chybí (byla to doba morové epidemie), poté počty klesají (Maur 2005: 122 s odkazem na L. Klusákovou).

Ve vrcholu svatojakubského oltáře je řezaný reliéf staroboleslavského paládia, takže průvody patronů a apoštolů jsou uvedeny do vztahu ke svaté pouti do Staré Boleslavi, pravděpodobně k cestě z Chrudimi přes Kutnou Horu, která byla zavedena kolem roku 1675.

Aiglerův reliéf byl v roce 1762 z hlavního oltáře odstraněn a nahrazen obrazem Stětí sv. Jakuba, malovaným na plátně (František Xaver Palko). Reliéf byl uchován do dnešní doby a je umístěn v kapli pod severní věží kostela. Architektura oltáře i Sultnerovy sochy zůstaly na místě. Sochy zemských patronů a sv. Barbory se nezachovaly. Poslední zajímavou zprávou o nich podává milčický rychtář Jan Vavák (1918, 96-99), který je viděl při své návštěvě Kutné Hory v červnu roku 1800 ve chvíli, kdy byly odstraňovány a zedníci osekávali kamenné konzoly a baldachýny, mezi nimiž na pilířích stály. Na Vavákovu přímluvu byly dva baldachýny zachovány, co se stalo se sochami, však Vavák ani jiné prameny neuvádějí. Místo soch byly na pilíře zavěšeny obrazy z bývalé jezuitské koleje.²⁹

„Zbožštění“ Kutné Hory

Spojení obrazu města s biblickou scénou a se skupinou zemských patronů v doprovodu městské patronky v hlavním městském kostele, to vše pod ochranou staroboleslavského paládia, je vizualizací návratu královského horního města do katolického světa, jeho opětovného obecného „zbožštění“. Od poloviny 17. století se v Kutné Hoře tento zprvu jezuitů jen „shora“ prosazovaný rekatolizační program uskutečňoval už za výraznějšího přispění obyvatel města. Po skončení třicetileté války se stabilizovala sociální, politická, ekonomická i duchovní situace ve městě. Také v té době nastoupila do aktivního života druhá pobělohorská generace. Vliv na různé složky městského života získávali odchovanci jezuitských učitelů, kteří si nepamatovali okolnosti příchodu řádu do města a snadněji se identifikovali s jeho programem a přijali jezuitskou interpretaci významu místa za svou. Svůj vztah k městu – kraji opírali

²⁹ Jezuitský řád byl zrušen 1773 a obrazy z jeho majetku byly rozprodány v aukci.



Kašpar Aigler. 1677–1678, dřevěný reliéf z bývalého hlavního oltáře kostela sv. Jakuba, Salome, žena Zebedeova, přivádí své syny Jakuba a Jana ke Kristovi, setkávají se před Kutnou Horou.

mimo jiné o legendy krajských světců, patronky města a havířů a význam města v zemi o kult zemských světců a scén z jejich života. Tedy světců, kteří v kraji kdysi pobývali a zachovaly se tam stopy jejich působení (program zbožštění míst viz Svatoš 2004: 431). Kutná Hora a její okolí byly v tomto ohledu poněkud v nevýhodě, protože toto místo nikdy nebylo dějištěm nějaké výjimečné svaté události, ani místem pohřbu těla světce nebo světice. Nejbližší místo dotčené předpokládanou přítomností světce je Malín, kdysi slavníkovské hradíště. Z rodu Slavníkovců pocházel druhý pražský biskup a zemský patron, sv. Vojtěch. Ve vzdálenějším Sázavském klášteře působil jako opat sv. Prokop. Tito dva krajští světci se spolu později objeví i na významném místě – na portálu nového městského kostela sv. Jana Nepomuckého. Uvedou příchozího dovnitř, do tradiční sestavy českých zemských patronů a k nově kanonizovanému českému světci Janu Nepomuckému. Obsahově sjednocený program kostela sv. Jana Nepomuckého, dokončeného k roku 1754, bude poslední realizací jezuitské koncepce v Kutné Hoře, která však už bude plně v režii městské obce a jí přizvaných umělců. Jezuité v Kutné Hoře postavili program zbožštění města v rámci kraje a země na specifickém historickém a hornickém významu města a na vazbě k mariánskému kultu a kultu českých zemských patronů. Zdůrazňovali jeho významnou minulost a jeho vztah jako královského města ke svatovítské katedrále v Praze a k poutnímu místu ve Staré Boleslavi. Kromě vytváření nových historizujících uměleckých programů do kostelních interiérů jezuité také věnovali pozornost zachovaným starším uměleckým dílům, která do jejich programu zapadala, respektive tvořila jeho východisko. Řada dodnes zachovaných kutnohorských středověkých artefaktů, včetně sakrální architektury, vykazuje stopy údržby, rekonstrukce a revitalizace prováděné opakovaně v průběhu 17. a 18. století. Dokonce se u některých „středověkých“ děl prokazuje, že jsou vlastně barokními kopiemi (např. zřejmě oltární křídlo s reliéfem sv. Barbory ze svatobarborské archy Jakuba Nymburského). I těmito postupy „památkové péče“ se spoluvytvářelo české – zemské historické vědomí. Koncepce zdůraznění kontinuity místa však byla tendenční, reprezentovala se na jedné straně výběrem a zapojováním starších artefaktů v nových celcích, na druhé straně odstraněním, zničením artefaktů, které do této koncepce nezapadaly.³⁰

³⁰ Jezuité však používali v Kutné Hoře i další možný vztah starého a nového – razantní (a přitom citlivý) zásah nového slohu do starého celku. Ve svatobarborském chrámu je toho příkladem zakomponování nástěnné malby Snu sv. Ignáce (1748, Karel Kovář) do goticky vymezeného rámce západní stěny severní boční lodi svatobarborského chrámu. Toto téma je ale mimo rámec této práce.

Kořínkovy *Staré Paměti kutnohorské*

Jiným způsobem vyjádření českého zemského patriotismu v Kutné Hoře bylo vydání česky psaných *Starých pamětí kutnohorských* v roce 1675.³¹ Na objednávku městské rady a výzvu jezuitských historiků Bohuslava Balbína a Jiřího Krugera knihu napsal jezuita Jan Kořínek (1626–1680), během svého druhého pobytu v kutnohorské jezuitské koleji v letech 1672 až 1674 (Stich – Lunga 2000: 531-532). Vydání knihy tiskem bylo financováno z kutnohorského obecního důchodu. *Staré paměti kutnohorské* jsou „složité strukturovaným obrazem“, jak uvádějí jejich poslední editoři A. Stich a R. Lunga (2000), kteří je v obsáhlém komentáři charakterizují jako dílo historické, populárně vlastivědné, etnografické, literaturu faktu, dílo jazykovědné a v neposlední řadě i umělecké – obrazné, které má především rétoricko-publicistickou funkci. Uvádím tuto knihu v souvislosti s reprezentací barokní Kutné Hory jako českého prostoru proto, že vedle interpretací hmotných obrazových pramenů a urbanistického obrazu města je dodatečným shrnutím a vysvětlením některých dříve zobrazovaných témat a poskytuje i východisko k některým tématům pozdějším. Hlavně však proto, že Kořínek také vidí město jako obraz, dokonce rozlišuje obraz urbanistický a společenský a zdůrazňuje jeho historický, český, zemský význam. Kořínek také psal své *Paměti* záměrně česky (jak sám uvádí), pro postižení města jako českého prostoru je tedy jeho kniha nepostradatelná.

Dnes bychom mohli říci, že Kořínek oslavoval Kutnou Horu jako společenský prostor (nikoli jako urbanistické dílo). Kvůli její rozlehlosti a lidnatosti a hospodářskému významu (který už ale v jeho době neměla) o ní psal jako o „klenotu českého království“ a „druhém městě po Praze“. Je také možné říci, že jeho kniha vznikla na politickou objednávku. Tato česky psaná oslava Kutné Hory byla motivována i tehdejší politickou situací v českém království. Zemská ústava – Obnovené zřízení zemské – vydaná Ferdinandem II. v roce 1627 (pro Čechy) přiznávala městům na zemském sněmu pouze jeden hlas. Městský stav měla reprezentovat společně města Praha, Kutná Hora, Plzeň, České Budějovice. Města pražská byla považována za plnoprávného partnera a člena pléna. Představitelé zbývajících měst mezi sebou vedli spory o přednost. Kořínkovo označování Kutné Hory „za druhé město“ po Praze je narážka právě na tyto spory. Hlavním politickým konkurentem Kutné Hory v této souvislosti

³¹ 1. vydání 1775. 2. vydání 1831, J. F. Devoty (Kořínkův text zredigoval a zčásti přepracoval). O citacích Kořínkových *Starých pamětí* viz Stich-Lunga, 2000: 470-514.

bylo město Plzeň. I Plzeň nechala sepsat své dějiny, ale byly napsány latinsky.³² Jejich autorem byl také jezuita, Kořínkův vrstevník, Jan Tanner (1630–1692).

V Obnoveném zřízení zemském byla zrovnoprávněna němčina s češtinou. Je tedy možné uvažovat, zda volba češtiny byla v této souvislosti i vyjádřením politického postoje autora a kutnohorské městské obce, která vydání knihy financovala? Nebo to byla samozřejmá volba v prostředí, kde žili většinou Češi, obklopeni dalšími českými městy? Kořínek zdůvodňuje v úvodu své knihy volbu češtiny tím, že píše o hornických věcech „pohornicku“, že je kniha určena Kutnohořanům a to jsou většinou Češi, a pak i proto, že se nestydí za svou mateřštinu. Zároveň s obhajobou češtiny tedy zdůrazňoval i význam kutnohorských Horníků. Výraz horník byl ve 14. až 15. století označením důlního podnikatele. V 16. století se začal užívat ve významu označení příslušníka kutnohorské obce,³³ tedy Horník – Kutnohořan,³⁴ tak ho užíval Dačický i Kořínek. Je tedy možné říci, že Kořínek (v zájmu městské obce) vyjadřoval postoje patriotismu zemského i jazykově-národního a zároveň i sebevědomí představitelů profese, která dala městu jeho hospodářský i politický význam. Viděl Horníky jako součást „předmoderně moderního“ národa, tedy souboru lidí, kteří žijí na společném území, mají společné dějiny, jazyk a jsou spjati láskou ke společné vlasti. S tímto pojetím národa se můžeme setkat v polovině 17. století u Komenského (*Gentis felicitas*, 1659) nebo ještě dříve u Stránského (O státě českém, 1634).³⁵

Vztah Čechů a Němců v Kutné Hoře je téma, které se dá sledovat od počátků horního města. Báňští specialisté, podnikatelé i úředníci přicházeli z jiných báňských středisek a byli to často Němci. V době husitských válek Němci z města většinou natrvalo odešli. Po jejich odchodu se Kutná Hora stala městem s převahou českých utrakvistů, v menší míře zde byli zastoupeni němečtí i čeští katolíci. Od poloviny 16. století přicházeli do města ve větším počtu německy mluvící luteráni (ojediněle kalvinisté), a to jak horní podnikatelé a úředníci, tak většinou i námezdně pracující havíři. Z nově příchozích si jen někteří ve městě zakoupili vlastní dům. Nejvíce Němců přicházelo z Jáchymova, drželi se pohromadě a vytvořili ve městě svou čtvrť s vlastním luteránským kostelem a školou, měli svého faráře (Altová – Štroblová 2000: 136-138). Ostatní se rozptý-

³² *Historia urbis Pilsnae*, od jezuity Jana Tannera (knih existovala v době baroka v mnoha opisech, ale tiskem vyšla až v roce 1835).

³³ Užívali ho jen ti obyvatelé města, kteří měli městské právo.

³⁴ V době národního obrození se pojem Horník užíval pro označení všech obyvatel města (měli rovná práva).

³⁵ Hroch, Zmatky kolem nacionalismu in Antropoweb (<http://antropologie.zcu.cz/clanek/zmatky-kolem-nacionalismu>).

lili po městě, ale pobývali zde většinou jen dočasně, aby vykonávali svůj úřad nebo pokud měli naději na výdělek. Bez vlastnictví domu neměli městská práva a nemohli (a nemuseli) se podílet na správě města. Většinou ani neměli důvod se s městem blíže identifikovat. Zatímco obraz horního města Kutné Hory, které bylo po Praze nejvýznamnějším královským městem, formovali od jeho počátků na přelomu 13. a 14. století především Horníci, kteří měli ve městě nejvýraznější mocenský i kulturní vliv a s městem se identifikovali. Tak v 16. století, kdy v důsledku výrazných nepříznivých hospodářských a politických změn, které zasáhly celé království, ale Kutnou Horu zvláště, protože se v té době zároveň snižovaly výnosy z těžby stříbrné rudy a klesal i význam centrální státní mincovny, vytvářeli obraz města jinak zaměření lidé. Ti už museli k obživě hledat i jiné vedlejší příjmy např. v oblasti řemesel, obchodu či zemědělského podnikání a hornictví se stalo spíše součástí jejich historického vědomí. Z praktického života se přesouvalo do kulturní sféry jako výraz identifikace s místem – obrazy horníků jako havířů, hornické kostýmy pro slavnostní příležitosti, odznaky, znaky, atributy, vizuální i verbální symboly apod. V prostředí utrakvistického a protestantského města se kulty a obrazy svatých objevovaly jen výjimečně. Rozvoj městských škol v té době zvyšuje význam vzdělanosti a s ní i témat humanismu – zájem o dějiny místa, dějiny národa, o národní jazyk. V prostředí chudnoucího města se vedle českých obyvatel prosazují v této době výrazněji i Němci (většinou luteráni), kteří působí jako královští horní úředníci nebo námezdní havíři. Mezi českými starousedlíky a Němci se zostřovaly především sociální vztahy. Mikuláš Dačický ve svých *Pamětech* (Dačický 1996) začíná své kronikářské záznamy rokem 1574 a končí v roce své smrti (1626) a na mnoha místech uvádí zřejmě obecně přijímaný zjednodušený výklad situace, že Němci způsobili úpadek dolování a mincování. V úvodu k vydání jeho *Pamětí* (Dačický 1996: 45) Josef Janáček píše: „Dačického národní vědomí se utvářelo podobně jako u jiných publicistů předbělohorského a bělohorského období (Dačický bývá nejčastěji srovnáván s Pavlem Stránským ze Záp, ačkoli oba patřili k různým generacím a reprezentovali i intelektuálně odlišné prostředí) pod tlakem reálného národnostního vývoje, který dostával právě v Kutné Hoře vyhrcořenější ráz...“ Cizince a mezi nimi na prvním místě Němce považoval za zhoubece kutnohorského blahobytu (Dačický 1996: 252) a ostře napadl zejména ty z nich, jimž se dalo vytýkat, že ze zjištění poškozovali provoz kutnohorských dolů, hutí a mincovny. Z těchto obvinění, zdůvodnitelných většinou jen částečně, číselna provinční omezenost, protože Dačický tendenčně generalizoval a k objektivnímu nadhledu, který by ho vyvedl z provinčního zajetí,

měl daleko. Jeho svědectví o vývoji české národnostní otázky v předbělohorském období nebylo tudíž ani přesné, ani závazné. Dačický zemřel v roce 1626, zažil ještě příchod jezuitů do města, ale nestačil už zaznamenat dopad rekatolizace na národnostní složení městské společnosti. Němečtí luteráni a kalvinisté z města většinou odešli (jinak by museli konvertovat). Avšak vztahy Čechů k Němcům byly v Kutné Hoře nadále komplikovány setrvalým přesvědčením (které fungovalo jako substitute skutečných objektivních příčin), že Němci (a s nimi i habsburští panovníci a jejich úředníci) jsou příčinou úpadku kutnohorského dolování. Rivalita Čechů a Němců v předbělohorském období měla také svůj sociální rozměr, zejména mezi námezdními havíři.

Kořínek byl, stejně jako Balbín, znepokojen „jazykovým ohrožením české společnosti, které bylo vyvoláno politickým, hospodářským, sociálním a kulturním otřesem ... po roce 1620“ (Stich – Lunga 2000: 433). Na rozdíl od Balbína však Kořínek nelíčil zuboženou zemi, ale v souladu s oslavnou funkcí své knihy, bohatou, sebevědomou měšťanskou společnost. Domnívám se, že Kořínek má výrazný podíl na vytvoření mentálního obrazu středověké Kutné Hory, především jako obzvláště zbožného,³⁶ českého³⁷ hornického³⁸ města.³⁹ Důraz kladl na vazbu mezi zbožností a nebezpečným havířským povoláním. Kořínek představil Horníky jako vzor české městské obce. Aby zdůraznil podíl Čechů na budování Kutné Hory, soustředil a současně zkresloval některá fakta, psal např. Čechovské předměstí místo předměstí Na Cechu, uváděl česká jména z rané historie města, kdy zde žili většinou Němci, sbíral směšné historky o měšťanech, kteří si kupovali německé šlechtické přídomky, nebo úřednicích, kteří neuměli česky, apod. Ke svým vyjadřovacím prostředkům zařadil i všechny dobové aktuální jazykové novotvary a postupy ve vyhledávání vhodných slov, frází a uspořádání textu. V líčení náboženského života ve městě pomínil všechny události a osobnosti spojené s husitstvím a reformací a naopak (navzdory faktům i živé paměti svých současníků) zdůrazňoval věrnost Kutné Hory katolické myšlenky a panovníkům.

Kořínek, i když se nezabýval svou současností, přesto ve svém díle upřesnil rekatolizační ideový záměr kutnohorských jezuitů a jeho dílo mohlo mít

³⁶ Kořínek vyňal nekatolickou éru Kutné Hory z konkrétních náboženských souvislostí, aby mohl vylíčit předbělohorské období zcela jednoznačně jako čas nevidaného rozkvetu českého měšťanstva (Stich-Lunga 2000: 413).

³⁷ Používá označení: „rozený Čech“, nebo „nepotatilý Čech“.

³⁸ Velkou pozornost ve své knize věnoval hornické mentalitě, odbornému názvosloví i slangu.

³⁹ Kořínek je vědomý reprezentant městského stavu (Stich – Lunga 2000: 435).

výrazný vliv na přijetí jezuitského programu v Kutné Hoře. Kořínkovy *Staré paměti* v dostupném jazyce i formě zprostředkovaly fakta i tendenčně komponované obrazy z minulosti města a činily tak z historického významu města politický argument a posilovaly sebevědomí Horníků a českého městského stavu.

S vydáním Kořínkových *Pamětí* v Kutné Hoře patrně také souvisí česká divadelní periocha – program k dramatizaci *Starých pamětí, Hora Kutná novým Horoslavem Pavuňkem potěšená* (Stich – Lunga 2000: 471-473; Linda 2005: 97).

Barokní město jako metafora cesty životem

V době morové epidemie 1680–1713 kutnohorští jezuité využili dříve instalované vizualizace kultů svatých, aby zdůraznili skrze ochrannou moc Svato-barborské Panny Marie⁴⁰ a patronky města sv. Barbory význam města a s ním i význam svého řádu a své kutnohorské koleje. Přímluva sv. Barbory, kterou horníci uctívali jako svou patronku pro její pomoc při náhlé smrti bez možnosti udělení svátosti, měla pomoci i náhle umírajícím v době moru. Dokonce se jí připisovala i zázračná moc k odvrácení této epidemie. Do Kutné Hory se v době moru ubírala prosebná procesí z Chrudimi, Kolína⁴¹ a Čáslavi. Tato tradice se udržela i po skončení morové epidemie a na počest sv. Barbory se v Kutné Hoře konalo každoročně čtvrtou neděli po velikonočních procesích, které jezuité využili i k oslavě svých světců.²¹ Jezuité postavili v roce 1680 sochu sv. Barbory při cestě z města k jejímu chrámu a proti své právě stavěné koleji. Z jezuitských výročních zpráv⁴² víme, že se u této sochy „pod lipami“ scházely v době moru kutnohorské dívky, aby se modlily za odvrácení nákazy od města.

⁴⁰ K tomu účelu vznikla v roce 1701 i nová, barokní polychromie gotické sochy a patrně i její kopie. Viz Liber memorabilium z let 1697 až 1707, Státní oblastní archiv v Kutné Hoře, fond Archiv města Kutné Hory, rok 1701.

⁴¹ Tradice cesty z Chrudimi do Staré Boleslavi přes Kutnou Horu začala pravděpodobně už kolem roku 1675. V Kolíně u vstupu do kapucinského kostela se zachovalo sousoší z počátku 18. století, kde se mezi sochami sv. Barbory a sv. Jana Nepomuckého tyčí sloup se staroboleslavským paládiem ve vrcholu. Barbora zde zastupuje hlavní zastavení chrudimské svaté cesty – Kutnou Horu, Jan Nepomucký a paládium pak její cíl – Starou Boleslav, ke které se váže i reliéfní poprsí sv. Václava na skoku sousoší.

⁴² Informace o činnosti kutnohorských jezuitů soustředil M. Svatoš. Vycházel ze studia rukopisů *Annuae literae provinciae Bohemiae S. J. a. 1680, 1681, 1682, 1683, 1684* (Österreichische Nationalbibliothek), Vídeň, sign. Cod. 1196, z *Annuae collegij Kutttenbergensis Anni 1680*, ff. 38-41; *Historia collegii Kutterbengensis Soc. Jesu*, (Národní muzeum) Praha, sign. VIII C 14.

V roce 1686 byla zřízena u Klášterské brány při vstupu do města od Sedlice kaple Staroboleslavské Panny Marie,⁴³ která vyjádřila spojení staršího kultu Sedlecké Panny Marie s novější tradicí Svatobarborské Panny Marie a obnovenou tradicí staroboleslavského paládia. Svatá cesta městem měla jistě zastavení u dolního mariánského kostela (Na Náměti), pak u hlavního městského kostela, kdysi také mariánského, a směřovala ke svatobarborskému chrámu. Poslední úsek cesty vedl podél jezuitské koleje, kde na parapetní zdi terasy nad údolím postupně od roku 1680 až do třicátých let 18. století byly osazovány sochy svatých. Chronogramy na jejich soklech vydávají svědectví o roku jejich vzniku i o patronech, kteří přispěli na jejich realizaci. K první soše sv. Barbory v letech 1706 až 1716 přibyla z dílny jezuitského koadjutora Františka Bauguta řada pískovcových sousoší (původně s bílou finální povrchovou úpravou), která měla v Kutné Hoře vytvořit aluzi pražského Kamenného (Karlova) mostu, jehož sochařská výzdoba vznikala ve stejné době a také ji zpočátku organizovali jezuité (z Klementina). Původní socha sv. Barbory byla vyměněna za novou v roce 1713 na náklady Lobkoviců (jejich znak na podstavci), kteří zřejmě v době moru odešli z Prahy a uchýlili se do Kutné Hory a zřízením sochy vyjádřili městu a jeho patronce dík za záchranu životů.

Hlavním tématem kutnohorského jezuitského „mostu“ se stali svatí panovníci – obránci víry. Uprostřed mezi sv. Ludmilou a sv. Vítem je socha sv. Václava s českým lvem, kterou objednal Svatováclavské bratrstvo. Václav uctívá staroboleslavské paládium. Na soklu je v reliéfu zobrazeno jeho zavraždění u vrat kostela sv. Kosmy a Damiána ve Staré Boleslavi. Na začátku a na konci řady tvoří Václavovi doprovod (ve směru od města) sv. Ludvík IX. a (blíže svatobarborskému chrámu) Karel Veliký. Mezi svaté panovníky pak byly umístěny sochy jezuitských svatých obránců a šířitelů víry, kterým však byl v době rekatolizace přisuzován i patronát nad každodenními problémy. Sv. Ignác z Loyoly⁴⁴ – tento zakladatel řádu, původně válečník a poté působivý kazatel, kterému se v jeho mystických vizích zjevoval obraz Panny Marie, byl prezentován také jako pomocník žen při porodu. Spoluzakladatel řádu a misionář sv. František Xaverský⁴⁵ se dělí o personifikace světadílů, ve kterých jezuité šířili křesťanskou víru se sv. Ignácem, který se v Kutné Hoře stal i spolupatronem města a jedním z jeho ochránců před morem. Jezuitský světec František Borgiáš

⁴³ 1686 IX.30. memor 1680 - 7 L 2: Jakub Altgayer, branný (Sedleckého) kláštera žádá o pomoc při zřízení Božích muk s obrazem Matky Boží staroboleslavské.

⁴⁴ Chronogram 1660, 1710, 1711.

⁴⁵ Chronogram 1708, 1709.

je před kutnohorskou kolejí předveden s odloženými odznaky světské moci a s atributy smrti a pomíjivosti pozemského života, obrací se k obrazu Panny Marie Sněžné a ke kalichu jako k příslibům vzkříšení. Každý z jezuitských světců se prostřednictvím nějakého atributu odkazuje k městu a k zemi. K těmto urozeným svatým bojovníkům a misionářům byli dále přiřazeni mírumilovnější křesťanští patroni, kteří sice nevyjadřovali vztah k zemi, ale k činnosti jezuitských poddaných. Kult sv. Isidora jezuité zavedli pro ochranu rolníků. Chronogram na podstavci této sochy uvádí rok 1707, v té době ještě není v Kutné Hoře doložena přítomnost sochaře Františka Bauguta. V uvedeném roce ale zemřel objednavatel sochy Josef Antonín Obytecký z Janoviček, který byl soudcem nejvyššího zemského soudu a podkomořího Českého království a ve stejném roce také objednavatelem sousoší sv. Markéty, sv. P. Barbory a sv. Kateřiny na Karlově mostě v Praze. Datum uvedené na soklu může také souviset se založením Bratrstva sv. Isidora na panství J. A. Obyteckého. Do programu zemských patronů před jezuitskou kolejí zapadá socha sv. Josefa, od poloviny 17. století dalšího zemského patrona. Josef je příkladem pěstounské péče, které se věnovali i jezuité. Socha sv. Anny – příkladné matky, babičky – patronky rodiny – představuje zájem jezuitů o každodenní život. Socha sv. Floriána – patrona při požáru – má chránit kolej i celé město. Na náklady hrabat Trauttmansdorffů se do jezuitského programu dostal představitel konkurenčního „učitelského“ řádu piaristů, sv. Josef Kalasanský. O něco později, ve třicátých letech 18. století, byla ještě na začátek „mostu“ před sochu sv. Barbory přiřazena socha nového českého patrona, sv. Jana Nepomuckého, na náklady Bernarda Dačického. Ve stejné době vznikly i protějškové sochy sv. Jana Nepomuckého a apoštola Judy Tadeáše s obrazem Chrudimského Salvátora, jako připomínka počátku a cíle svaté cesty z Chrudimi do Staré Boleslavi na nároží domů č.p. 562 a 81 u kostela sv. Jakuba.

Sochy na mostě a ve městě už nepředvádějí původní působivé svaté divadlo. Jsou poškozeny časem a četnými doplňky, ztratily svou bělost, zlacení i barevnost a z větší části i autorské i stylové charakteristiky. Sousoší jezuitských světců, která se vyskytují na Karlově mostě v Praze, mají své předlohy z ruky malíře Jana Jiřího Heinsche (1647–1712), který pracoval pro pražské jezuitu. V letech 1698–1699 tento malíř působil i v Kutné Hoře a pro zdejší jezuitu namaloval do chrámu sv. P. Barbory obrazy pro oltáře: sv. Ignáce, sv. Františka Xaverského, sv. Basilea, sv. Františka Borgiáše. Heinschovy předlohy pro sousoší sv. Františka X. a sv. Františka Borgiáše na Karlově mostě vznikaly asi v roce 1709. Jsou tedy mladší než kutnohorské sochy, navíc se Baugutovy sochy

od nich podstatně liší. Můžeme tedy vyloučit, že by zároveň sloužily v Kutné Hoře i v Praze. Navíc je zřejmé, že by tyto Heinschovy předlohy se svou rozvinutou kompozicí a značným počtem postav byly pro Bauguta příliš náročné, takřka k nezvládnutí. Přesto však v Baugutových realizacích, zejména v případě sv. Františka X., spatřujeme určité lapidární poučení u Heinsche, přinejmenším ve volbě typu světcovy tváře. Spojitosti však spíše vedou k Heinschovu kutnohorskému oltářnímu obrazu z roku 1698 než k jeho pražské předloze. František Baugut neobstojí ve srovnání se špičkovými sochaři Karlova mostu M. B. Braunem a F. M. Brokofem. Baugut na kutnohorském „mostě“ teprve sbíral zkušenosti. Jeho plastiky vždy tvoří sevřený blok, jako by se bál rozevřít kompozici rozmáchlým gestem. Tam, kde titíž světci mají na Karlově mostě rozhozené ruce nebo jsou nakročeni, v Kutné Hoře mají ruce složené k tělu, jsou nehybní a mají potíže se stabilitou. Vědom si těchto nedostatků, Baugut se vyhýbal nerovným a nepevným terénům. Ani sv. Ignác nestojí v Kutné Hoře na zeměkouli, ale na rovném neidentifikovaném terénu. Jen v posledních mostních plastikách (sv. Anna) si dovolil postavit světci na nejistý terén obláčku. Organické přičlenění postavy mladičké Panny Marie však už bylo nad jeho možnosti. Obdobnému problému se u sv. Josefa vyhnul tím, že Ježíška vložil do jeho náručí, aby nemusel otevřít kompozici a vystoupit z kamenného bloku. V tomto případě to však bylo řešení, které dodalo sousoší na citové hloubce. Vzniklo tak jedno z nejkrásnějších sousoší „mostu“. Vzhledem ke značnému poškození povrchu plastik i k četným doplňkům a opravám⁴⁶ není možné posoudit Baugutovu schopnost zpracování drapérií a povrchu plastik. Z původních soch zůstala jen jádra. Zdá se, že Baugut nebyl příliš schopen dynamizovat hmotu sochy, postupoval spíše jako dekoratér. Měl však schopnost i při své sochařské neobratnosti a nejistotě obdařit svá díla silným citovým nábojem. Tím se odlišoval od svého konkurenta M. V. Jäckela, který působil v Sedlci a byl patrně zručnějším sochařem, ale jeho sochy se vyznačují určitou bezduchostí. Při vytváření kutnohorského morového sloupu (1714 až 1716) už si Baugut počínal mistrněji a jeho projev se stal dynamičtější. I když převedení kresebné předlohy do reliéfu se mu nedařilo, jeho volné sochy stojí pevněji a ruce odpoutávají od těla. Po dokončení Morového sloupu se vrátil na „most“ před jezuitskou kolejí a vytvořil takto poučen jeho ústřední sousoší sv. Václava. Baugut, stejně jako ostatní kutnohorští kameníci a sochaři už od počátku města, používal hru-

⁴⁶ V závěru 19. století je restauroval sochař František Hergesel, v průběhu 20. století je restauroval ak. soch. Miloslav Smrkovský. Od přelomu 20. a 21. století byly průběžně restaurovány a nahrazovány kopiemi (ak. soch. Josef Pospíšil). V restaurování originálů nyní pokračuje ak. soch. Jakub Ďoubal.

bozrný kutnohorský pískovec s velkými zbytky lastur. Tento porézni, ale přesto tvrdý kámen se zpracovává obtížněji než ostatní druhy pískovce a podléhá snadněji zkáze. Detaily zpracování jsou narušeny odpadáváním zbytků lastur. Proto kutnohorské kamenné plastiky velice rychle ztrácejí rysy autorského i stylového projevu. Není tedy snadné rozpoznat autorství u dalších barokních plastik umístěných v exteriéru města a určit podíl Baugutovy dílny i na jiných dílech. Proto především díky archivním pramenům jsou za jediné jemu přířčené kutnohorské dílo považovány sochy před jezuitskou kolejí a na morovém sloupu. Při této činnosti však navíc musíme předpokládat i podíl dílenských spolupracovníků. Baugutovu, nebo alespoň dílenskou účast bychom mohli předpokládat u sousoší sv. Václava v Golčově Jeníkově, které je mírně zmenšenou verzí ústřední mostní kompozice v Kutné Hoře. Ne u všech mostních plastik se zachovaly chronogramy, které historici a novodobí restaurátoři znají pouze z opisu P. M. Veselského z roku 1877, podle kterého byly nově vyhotoveny na soklech plastik. Nejstarší plastikou „Mostu“ je patrně sv. Isidor z doby po roce 1707. V roce 1709 vzniklo sousoší sv. Františka Xaverského s personifikacemi Číny a Indie. V roce 1710 následovala sousoší sv. Ignáce, sv. Josefa Kalasanského, sv. Josefa, pěstouna Ježíše Krista. O rok později socha sv. Floriána. V r. 1712 socha sv. Karla Velikého, 1714 sousoší sv. Anny. Jako poslední patrně vzniklo ústřední rozměrné sousoší sv. Václava v roce 1716. Bez data tedy zůstávají sv. Ludvík, sv. P. Barbora a sv. František Borgiáš.

Tak se ve městě postupně rozvíjel tento rekatolizační epický celek, viditelná reprezentace českého města v rámci české země, která opět patří do jedné obecné křesťanské obce. Obdobně propojeni byli protimoroví svatí ochránci sv. Šebestián, sv. Roch a sv. Rozálie s kutnohorskou patronkou sv. Barborou a jezuitským patronem města, sv. Františkem Xaverským a zemským patronem sv. Norbertem i budoucím zemským světcem Janem Nepomuckým na kutnohorském morovém sloupu. Obecnou křesťanskou společnost jim ještě tvořili sv. Dominik a sv. Karel Borromejský, sv. Máří Magdalena a ve vrcholu socha Neposkrvněného početí Panny Marie. Kutnohorskou identitu zde prokazují havíři jako klečící atlanti a štítonoši u báze sloupu.

K vyvrcholení a zároveň shodou okolností i k uzavření této koncepce „zbožštění“ královského horního města došlo v Kutné Hoře při výstavbě a vybavení městského kostela sv. Jana Nepomuckého v letech 1734 až 1752. O stavbě a jejím zasvěcení bylo ve městě rozhodnuto v souvislosti s beatifikací (1721) a svatořečením (1729) Jana Nepomuckého. Legenda zařadila Johánka z Pomuku (Vlnas 1993) do souvislosti s kultem staroboleslavského paládia.

Shromážděním zemských patronů⁴⁷ pod jednou střechou v kostele sv. Jana Nepomuckého se svatí symbolicky vracejí z divadelního představení v prostoru města zpět do sakrálního interiéru. Avšak tento kostel je už zařazen do obrazu města zcela v duchu baroka. Stal se součástí domovního bloku (kvůli tomu není ani orientován v ose východ – západ) a jeho průčelí s masivním portálem v uličním bloku zdůrazňuje význam kostela mezi sousedními měšťanskými domy. Podél vstupu do kostela stojí z každé strany mohutné kamenné sochy „místních“ světců, sv. Prokopa a sv. Vojtěcha, a výmluvnou řečí těla uvádějí dovnitř mezi české zemské patrony nového světce, Jana Nepomuckého. Kutnohorský kostel sv. Jana Nepomuckého je jednodílná stavba, ve zjednodušené formě opakující typ jezuitského kostela Il Gesù v Římě, postaveného ve stylu pozdního baroka s prvky rokoka a barokního klasicismu. Vznikl na místě vyhořelého městského domu, takže bylo možné ho zařadit do stávající uliční fronty. O výstavbě kostela rozhodla a z velké části ji hradila kutnohorská městská rada. Byl to v té době nejrozsáhlejší stavební podnik, který financovalo přímo město za přispění patronů a podle teologické koncepce jezuitů.

Sv. Jan Nepomucký se stal po svém prohlášení za svatého v roce 1729 českým zemským patronem. V kostele sv. Jana je tento proces vizualizován velmi názorně. Monumentální sochy sv. Vojtěcha a Prokopa na průčelí kostela jakoby uváděly nového světce do „českého nebe“, které představují uvnitř kostela čtyři dvojice protějškových soch v nikách bočních stěn lodi: sv. Kosma – Damián; sv. Ivan – Norbert; sv. Zikmund – Vít; sv. Ludmila – Václav. Ochranná moc zemských patronů byla v tématech protějškových bočních oltářů⁴⁸ posílána patrony proti živelním pohromám: Sv. Florián je ochráncem proti ohni⁴⁹ a povodni, že se jeho ochrana má soustředit na Kutnou Horu, je znázorněno vedutou částí města v pozadí. Sv. Gothard je ochráncem před bouří a krupobitím, další část kutnohorské veduty za ním opět váže jeho ochranu k městu. V čele této sestavy ochránců byly po každé straně v edikulovém oltáři před vstupem do kněžiště umístěny milostné obrazy⁵⁰ starší než kostel.⁵¹ Byly patrně do nového kostela přeneseny z hlavního městského kostela, sv. Jakuba. Představovaly Kristovo

⁴⁷ V roce 1728 dokončen obraz na toto téma pro sedlecký kostel Nanebevzetí Panny Marie od Petra Brandla.

⁴⁸ Obrazy od J. P. Molitora z roku 1754.

⁴⁹ Kostel sv. Jana byl postaven na místě domů, které byly zničeny požárem v roce 1726.

⁵⁰ Obrazy uctíváné jako zázračné. Nezachovaly se, obraz Panny Marie, patrně z poloviny 17. století, byl ukraden a obraz Krista byl při restaurování kostela v roce 1886 nahrazen obrazem na stejné téma, jehož autorem je J. Javůrek.

⁵¹ Obvyklý rituál při založení nového kostela, měl zdůraznit křesťanskou kontinuitu místa.



František Baugut. 1716. Sousoší sv. Václava, sv. Víta a sv. Ludmily před jezuitskou kolejí.

lidství: ECCE HOMO a Pannu Marii Bolestnou: MATER DOLOROSA. Sv. Jan byl na hlavním oltáři představen jako Almužník.⁵² Je zobrazen před průčelím tohoto kostela, jak rozdává peníze chudým a nemocným. Legendu nového zemského patrona líčí malby v klenebních polích.⁵³ Příběh se čte od středu dopředu (pole nad kněžištěm) a dozadu (pole nad vstupem). V ústředním poli je zobrazeno to, co se podle legendy stalo po Janově mučednické smrti v roce 1493, byl vzat na nebesa a andělé s pozouny šíří jeho pověst (Fámu) do celého světa. Důvodem Janova zajetí bylo, že nechtěl prozradit Václavovi IV. zpovědní tajemství královny Žofie, byl proto zajat a mučen (verze podle Hájka z Libočan). Oba tyto výjevy jsou zobrazeny v monochromně⁵⁴ malovaných medailonech.

V menším klenebním poli nad kněžištěm je zobrazen proces druhého ohledání Janova jazyka ve Svatovítském chrámu před arcibiskupskou komisí 27. ledna 1725, kterého se zúčastnili svědci předchozího ohledání z roku 1721. V tomto procesu byl prokázán zázrak, nezbytný ke svatořečení. Světící biskup Mayer s úžasem sleduje proměnu jazyka poté, co ve zbožném pohnutí relikvii políbil. Jazyk prý změnil barvu, jako by v něm pulsovala krev, a naběhl. S údivem přihlíží i zemský hodnostář nebo lékař v černém šatě. Mezi dalšími svědky jsou zastoupeni kutnohorští jezuité a sedlečtí cisterciáci, pravděpodobně i představitelé města. Nejsou to archivními prameny doložení svědci výjevu, ale v barokním malířství jsou takováto nadsázka a zpřítomnění něčeho, co se nestalo, ale mělo stát, běžně užívány. Odpovídá to i dobovému pojetí historie. Kutnohorská, ústně tradovaná (a až později písemně zaznamenaná) pověst vypráví, že ohledání Janových ostatků v Praze se zúčastnil i kutnohorský lékař Bernhard Erythrei⁵⁵ a měšťan a radní Josef Khun. Khun prý nepozorovaně vytáhl z Janovy čelisti zub a uschoval ho. Později však měl špatné svědomí a svěřil se svému zpovědníkovi, který mu poradil, že zub musí vrátit a na usmířenou má založit kostel novému světci. Lidové vyprávění tak zpětně a v legendárních souvislostech spojilo faktické okolnosti založení nového kutnohorského kostela s procesem kanonizace. Kutnohorský lékař a radní však nejsou v pramenech uváděni jako účastníci ohledání v roce 1725 a nepozorované vyjmutí zubu z ostatků při

⁵² Autorem obrazu F. X. Palko, 1754. Obraz v roce 1886 nahrazen obrazem na stejné téma, jehož autorem je E. Dítě. Palkův obraz ve sbírkách Muzea stříbra v Kutné Hoře.

⁵³ F. X. Palko 1752, září–říjen.

⁵⁴ Monochromní malba (jakoby v kameni provedené zobrazení) se využívala k zobrazení starších dějů, které předcházely hlavnímu, polychromně, tedy jako „živé“ malovanému, výjevu.

⁵⁵ Bernhard Erythrei byl příbuzným kutnohorského kněze Václava Jindřicha Erythreie, iniciátora stavby kostela, a sousedem radního Khuna, který daroval parcelu, na níž stál jeho vyhořelý dům, ke stavbě kostela.



Svatobarborská Panna Maria. Kolem 1380 (polychromie 1701), dřevěná polychromovaná socha z okruhu parléřovské huti.

této příležitosti by bylo velice nepravděpodobné. V zrcadle klenby nad vstupem je zobrazeno předání buly o svatořečení Jana Nepomuckého, které se odehrálo 19. března 1729 v bazilice sv. Jana v Lateránu. Papež Benedikt XIII. ze svého trůnu podává listinu zvanou podle jejích počátečních slov *Christus Dominus* (Kristus Pán) mladému klerikovi a jeho průvodci.

Architektem kostela a expertem jeho stavby (nikoli již jejím provádějícím stavitelem) byl jeden z výrazných představitelů českého barokního stylu (v římském duchu), František Maxmilián Kaňka, který už dříve spolupracoval s kutnohorskými jezuitami na dostavbě koleje a úpravách svatobarborského chrámu. Kutnohorský kostel sv. Jana Nepomuckého je jeho poslední realizací a je o dvacet let pozdější volnou kopií jeho první stavby, kostela sv. Klimenta v pražském jezuitském Klementinu⁵⁶ (Vlček – Zahradník 2005: 224).

Závěr

Jezuitský obraz města a povětšinou i jezuitské obrazy pro město a ve městě dokládají, jak se v Kutné Hoře doby baroka projevovaly dějiny samy o sobě. Zacházení s těmito obrazy a vztah k nim však svědčí o způsobu, jak se člověk k dějinám vztahoval a vztahuje. Zpočátku vnucované obrazy se postupem doby staly součástí všedního i svátečního života i prostředkem navázání a rozvinutí komunikace, staly se nakonec přijatým vizuálním systémem, který sloužil k vyjádření české identity města, jeho příslušnosti k české zemi a jeho opětného (jakoby nepřerušného) zařazení do katolického světa.

Jezuitský obraz města zachycený ve výtvarných dílech i vyplývající z Kořínkových Pamětí ovlivnil i pozdější vnímání Kutné Hory a tedy i vytváření dalších obrazů města jako českého prostoru. Datum druhého vydání Kořínkových Pamětí v roce 1831⁵⁷ otvírá dobu národního obrození. Kutnohorští vlastenci 19. století se hlásili k hornické minulosti města, i když to byli většinou úředníci, lékaři, učitelé, umělci, řemeslníci a obchodníci a s hornickým podnikáním ani havířským povoláním neměli nic společného, oblékali si k svátečním příležitostem havířské kutny. Obrazy jim sloužily jako vzory a hornický znak i havířské pojmy používali jako své atributy. Z Kořínkových *Starých pamětí* čerpali svou uměleckou a vědeckou inspiraci, stavěli na ní vlastní i městské reprezentace. V kontextu nové občanské společnosti už nebyly zapotřebí obrazy sva-

⁵⁶ Má však jinak řešené vstupní průčelí, protože sv. Kliment vzhledem k umístění v bloku průčelí nemá.

⁵⁷ Josef Devoty, sedlecký farář, obrozenecký historik a spisovatel.

tých a „českého nebe“. Jako symbolický akt by mohlo být vnímáno odstranění soch zemských patronů z kostela sv. Jakuba v roce 1800 (Vavák 1918: 96-99). Prostředky, jak vytvářet obraz „českého prostoru“ v konkrétním obraze města, se změnily, soustředily se na hledání národního a místního slohu v architektuře, na tvorbu pomníků významným osobnostem a na vytváření fiktivních obrazů z historie města. Zatímco výtvarné umění a „památková péče“ doby baroka se dočkaly pozornosti až ve 20. a 21. století a na své objektivní uznání stále čekají, tak Kořínkovy *Paměti* navzdory svým proklamovaným oslavným cílům se staly podkladem vědecké historie města a sloužily nejednou jako zdroj inspirace, dokonce i jako doslovný návod na rekonstrukci a revitalizaci některých městských prostorů a artefaktů. Síla barokního obrazu se stále projevuje jak v jeho nadšeném přijímání, tak i v ostrém odmítání. Zdá se, že k tak působivému a emotivně zaměřenému médiu je stále obtížné najít objektivní vztah.

Blanka Altová absolvovala obory dějiny a teorie umění a historie na Filosofické fakultě UK v Praze. Je doktorandkou na katedře antropologie Fakultě humanitních studií UK v Praze. Působí jako odborná asistentka na historickém modulu FHS UK a na Ústavu chemické technologie restaurování památek na VŠCHT v Praze.

Použitá literatura

- Achleitner, Friedrich. 1986. „Existuje střeoevropský Heitmatstil?“ Pp. 34-41 in Rostislav Švácha (ed.): *Regionalismus a internacionalismus v soudobé architektuře*. Praha: Česká komora architektů.
- Achleitner, Friedrich. 1994. „Region jako konstrukt? Regionalismus jako výmysl?“ Pp. 55-63 in Rostislav Švácha (ed.): *Regionalismus a internacionalismus v soudobé architektuře*. Praha: Česká komora architektů.
- Altová, Blanka – Sommer, Jan – Alt, Jaroslav. 1994. „Kaple sv. Františka Xaverského v chrámu sv. P. Barbory v Kutné Hoře.“ Pp. 222-227 in *Zprávy památkové péče* 54, 1994, 7.
- Altová, Blanka. 2005. „Kutná Hora a jezuité. Město jako obraz.“ Pp. 13-36 in Vojtěch Vaněk – Jiří K. Kroupa: *Kutná Hora v době baroka*. Praha – Kutná Hora: Koniasch Latin Press.
- Altová, Blanka. 2007. „Město a společnost. Kutná Hora v dlouhém 14. století.“ *Sociální studia* 2/2006: 173-199.
- Augé, Marc. 1999. *Antropologie současných světů*. Brno: Atlantis.
- Aumont, Jacques. 2005. *Obraz*. Praha: Akademie múzických umění.
- Bartlová, Milena. 2006. „Reprezentace.“ Pp. 83-95 in T. Borovský, J. Hanuš, M. Řepa (eds.): *Kultura jako téma a problém dějepisců*. Brno: Matice moravská.

- Baxandal, Michael. 2003. *Stíny a světlo. Umění a vizuální zkušenost*. Brno: Barrister & Principal.
- Brandi, Cesare. 2000. *Teorie restaurování*. Kutná Hora: Tichá Byzanc.
- Bronková-Kofroňová, Johana. 2004. „Ideální předobrazy a sakrální architektura období baroka.“ Pp. 295-332 in Olga Fejtová, Václav Ledvinka, Jiří Pešek, Vít Vlnas: *Barokní Praha – barokní Čechie 1620 – 1740*. Praha: Scriptorium.
- Černý, Václav. 1996. *Až do předsíně nebes. Čtrnáct studií o baroku našem i cizím*. Praha: Mladá fronta.
- Čornejová, Ivana – Nevimová, Petra. 2001. „Ideál a skutečnost ‚svatých Čech‘.“ Pp. 291-293 in Vít Vlnas (ed.): *Sláva barokní Čechie*. Praha: Národní galerie.
- Čornejová, Ivana. 1995. *Tovaryšstvo Ježíšovo. Jezuité v Čechách*. Praha: Mladá fronta.
- Dačický z Hesova, Mikuláš. 1996. *Paměti*. Ed. Jiří Mikulec. Praha: Akropolis.
- Ducreux, Marie-Elizabeth. 1997. „Symbolický rozměr poutě do Staré Boleslavi.“ *Český časopis historický* 95, 1997, 3-4: 585-620.
- Frampton, Kenneth. 1985. „Kritický regionalismus: moderní architektura a kulturní identita.“ Pp. 22-33 in Rostislav Švácha (ed.): *Regionalismus a internacionalismus v soudobé architektuře*. Praha: Česká komora architektů.
- Frampton, Kenneth. 1996. „Univerzalismus a/nebo regionalismus. Nevčasné úvahy o budoucnosti nového.“ Pp. 81-85 in Rostislav Švácha (ed.): *Regionalismus a internacionalismus v soudobé architektuře*. Praha: Česká komora architektů.
- Francastel, Pierre. 1984. *Figura a místo. Vizuální řád v italském malířství 15. století*. Praha: Odeon.
- Fülöp-Miller, René. 2000. *Moc a tajemství jezuitů. Kulturní a duchovní dějiny*. Praha: Rybka Publishers.
- Halík, Pavel. 1996. „Počátky a proměny současné urbanistické scény.“ Pp. 9-69 in Pavel Halík, Petr Kratochvíl, Otakar Nový: *Architektura a město*. Praha: Academia.
- Hanáková, Petra. 2007. „Jakou má pohled historii.“ *Dějiny a současnost* 2007, 6: 30-32.
- Hejnic, Otakar. 1912. *Komu přísluší patronát nad velechrámem sv. P. Barbory v Kutné Hoře*. Kutná Hora.
- Herout, Jaroslav. 1987. „Jan Willenberg – Pohledy na česká města z počátku 17. století. Prvá výstava unikátního souboru restaurovaných perokreseb restaurovaných v roce 1984.“ *Památky a příroda* 9, 1987: 531-537.
- Hradec, Jan. 2007. *Spory jezuitské koleje a města Kutné Hory mezi lety 1626 a 1773*. Diplomová práce na katedře historie PeF UK Praha, rkp.
- Hroch, Miroslav. 1999. *Na prahu národní existence*. Praha: Mladá fronta.
- Jung, Wolfgang. 1999. „Architektura a město v Itálii mezi raným barokem a raným klasicismem.“ Pp. 7-75 in Rolf Toman (ed.): *Baroko*. Praha: Slovart.
- Kesner, Ladislav. 2005. „Teorie, vizuální zobrazení a dějiny umění.“ Pp. 11-70 in Ladislav Kesner (ed.): *Vizuální teorie. Současné anglo-americké myšlení o výtvarných dílech*. Jinočany: H & H.
- Kluckert, Ehrenfried. 1999. „Plánování barokních měst.“ Pp. 76-77 Rolf Toman (ed.): *Baroko*. Praha: Slovart.
- Kořán, Ivo. 1992. „Kult mariánských obrazů v předhusitských Čechách a v době Balbínově.“ Pp. 127-130 in *Bohuslav Balbín a kultura jeho doby v Čechách* (akta kolokvia PNP). Praha: PNP.

- Kořán, Ivo. 1988. „Sochařství.“ Pp. 433-518 in *Praha na úsvitu nových dějin*. Praha: Panorama.
- Kořán, Ivo. 1995. „Etika Miraculosity.“ *Umění* 6, 1995: 501-515.
- Kořínek, Jan. 2000. *Staré Paměti kutnohorské*. Eds. Alexandr Stich – Radek Lunga. Praha: NLN.
- Kratochvíl, Petr. 1996. „Počátky a proměny současné urbanistické scény.“ Pp. 73-106 in Pavel Halík, Petr Kratochvíl, Otakar Nový: *Architektura a město*. Praha: Academia.
- Leminger, Emanuel. 1926. *Umělecké řemeslo v Kutné Hoře*. Praha: Česká akademie věd a umění.
- Linda, Jaromír. 2005. „Kutnohorské jezuitské drama z roku 1726.“ Pp. 96-109 in Vojtěch Vaněk – Jiří K. Kroupa: *Kutná Hora v době baroka*. Praha – Kutná Hora: Koniasch Latin Press.
- Lohr, František. 1932. „Spor Kutné Hory s jezuitou o městský znak na chrám sv. Barbory.“ Pp. 41-83 in *Kutnohorské příspěvky k dějinám vzdělanosti české VI. řady*. Kutná Hora.
- Lynch, Kevin. 2004. *Obraz města*. Praha: Bova Polygon.
- Manguel, Alberto. 2008. *Čtení obrazů. O čem přemýšlíme, když se díváme na umění*. Brno: Hst.
- Maur, Eduard. 2005. „Úvahy o moru roku 1680 v Kutné Hoře.“ Pp. 110-124 in *Kutná Hora v době baroka. Antiqua Cuthna I*. Praha: Koniasch Latin Press.
- Mikulec, Jiří. 2000. *Náboženská bratrstva*. Praha: NLN.
- Nevimová, Petra. 2004. „Poznámka k ikonografii jezuitského řádu.“ Pp. 389-402 in Olga Fejtová, Václav Ledvinka, Jiří Pešek, Vít Vlnas: *Barokní Praha – barokní Čechie 1620 – 1740*. Praha: Scriptorium.
- Norberg-Schulz, Christian. 1994. *Genius loci*. Praha: Odeon.
- Obrazová, Pavla – Vlk, Jan. 1994. *Major gloria*. Praha – Litomyšl: Paseka.
- Pešek, Jiří. 1993. *Měšťanská vzdělanost a kultura v předbělohorských Čechách 1547–1620*. Praha: Univerzita Karlova.
- Rampley, Matthew. 2007. „Pojem vizuální studia.“ Pp. 21-48 in Marta Filipová – Matthew Rampley (eds.): *Možnosti vizuálních studií. Obrazy – texty – interpretace*. Brno: Barrister & Principal.
- Redfield-Peattiová, Lisa – Robbins, Edward. 1984. „Anthropological Approaches to the City.“ Pp. 83-95 in L. Rodwin – R. M. Hollister (eda.): *Cities in the Mind, Cities of the Mind*. New York – London: Plenum Press.
- Ricoeur, Paul. 1961. „Univerzální civilizace a národní kultura.“ Pp. 10-18 in Rostislav Švácha (ed.): *Regionalismus a internacionalismus v soudobé architektuře*. Česká komora architektů Praha.
- Rowe, Colin. 2007. „Architektura utopie.“ Pp. 205-222 in *Matematika ideální vily a jiné eseje*. Brno: ERA 21.
- Royt, Jan. 1995. „Stará Boleslav a paládium země České.“ Pp. 3-14 in *Poutě do Staré Boleslavi. Katalog výstavy*. Brandýs nad Labem: Okresní muzeum Praha – východ.
- Royt, Jan. 2001. „Víra, zbožnost a církev. Barokní Pektas.“ Pp. 15-21 in Vít Vlnas (ed.): *Sláva barokní Čechie*. Praha. Národní galerie.
- Sokol, Jan. 2004. *Člověk a náboženství. Proměny vztahu člověka k posvátnému*. Praha: Portál.

- Stich, Alexandr – Lunga, Radek. 2000. „Komentář k vydání Starých pamětí kutnohorských.“ Pp. 395-522 in Jan Kořínek: *Staré paměti Kutnohorské*. Praha: NLN.
- Stich, Alexandr. 2005. „Jan Kořínek – velký a živý barokní prozaik.“ Pp. 151-166 in Vojtěch Vaněk – Jiří K. Kroupa: *Kutná Hora v době baroka*. Praha – Kutná Hora: Koniasch Latin Press.
- Svatoš, Martin. 2004. „Problémy a otázky studia náboženského života v Čechách v letech 1620 – 1760. Teze.“ Pp. 425-426 in Olga Fejtová, Václav Ledvinka, Jiří Pešek, Vít Vlnas: *Barokní Praha – barokní Čechie 1620 – 1740*. Praha: Scriptorium.
- Svatoš, Martin. 2005. „Jezuitské literae annuae a jejich podání náboženského života v Kutné Hoře v morovém roce 1680.“ Pp. 167-198 in Vojtěch Vaněk – Jiří K. Kroupa: *Kutná Hora v době baroka*. Praha – Kutná Hora: Koniasch Latin Press.
- Štroblová, Helena – Altová, Blanka (eds.). 2000. *Kutná Hora – dějiny českých měst*. Praha: NLN.
- Štroblová, Helena. 2005. „Barokní Kutná Hora – krizové peripetie stříbrného města.“ Pp. 197-204 in Vojtěch Vaněk – Jiří K. Kroupa: *Kutná Hora v době baroka*. Praha – Kutná Hora: Koniasch Latin Press.
- Švácha, Rostislav. 1999. „Regionalismus – internacionalismus.“ Pp. 7-9 in Rostislav Švácha (ed.): *Regionalismus a internacionalismus v soudobé architektuře*. Praha: Česká komora architektů.
- Třeštíek, Dušan. 1966. *Kosmas*. Praha: Mladá fronta.
- Tzonis, Alexander – Lefaivre, Liane. 1990. „Proč dnes kritický regionalismus?“ Pp. 42-48 in Rostislav Švácha (ed.): *Regionalismus a internacionalismus v soudobé architektuře*. Praha: Česká komora architektů.
- Vaněk, Vojtěch. 2005. „Barokní Kutná Hora na originální kresbě Friedricha Bernharda Wernera.“ Pp. 205-213 in Vojtěch Vaněk – Jiří K. Kroupa: *Kutná Hora v době baroka*. Praha – Kutná Hora: Koniasch Latin Press.
- Vašíček, Zdeněk. 2006. *Archeologie, historie, minulost*. Praha: Karolinum.
- Vavák, F. J. 1918. *Paměti*. Ed. J. Skopec. Praha: Dědictví sv. Jana Nepomuckého.
- Veselský, Petr Miloslav. 1882. *Persekuce Hory Kutné po bitvě bělohorské*. Kutná Hora.
- Veselský, Petr Miloslav. 1877. *Průvodce po kr. horním městě Kutné Hoře a nejbližším okolí*. Kutná Hora.
- Vlček, Pavel – Zahradník, Pavel. 2005. „Kostel sv. Jana Nepomuckého v Kutné Hoře.“ Pp. 221-226 in Vojtěch Vaněk – Jiří K. Kroupa: *Kutná Hora v době baroka*. Praha – Kutná Hora: Koniasch Latin Press.
- Vlček, Pavel. 2005. „Jezuitská kolej v Kutné Hoře.“ Pp. 214-220 in Vojtěch Vaněk – Jiří K. Kroupa: *Kutná Hora v době baroka*. Praha – Kutná Hora: Koniasch Latin Press.
- Vlnas, Vít. 1993. *Jan Nepomucký. Česká legenda*. Praha: Mladá fronta.
- Williams, Richard. 2007. „Architektura ve vizuální kultuře.“ Pp. 49-62 in Marta Filipová – Matthew Rampley (eds.): *Možnosti vizuálních studií. Obrazy – texty – interpretace*. Brno: Barrister & Principal.

NEKATOLÍCI V RŮŽOVÉ NA DĚČÍNSKU NA CESTĚ MEZI HERRNHUTSKOU A EVANGELICKOU CÍRKVÍ (1840–1875)*

Václav Zeman

Státní oblastní archiv v Litoměřicích, pobočka Děčín

Non-Catholics in Růžová (Rosendorf) in the Region of Děčín between the Moravian Brethren and the Lutheran Church (1840–1875)

Abstract: A debate society in Růžová (Rosendorf in German) in Northern Bohemia, active in the 1830's, began to show tendencies for reading religious texts coming from the milieu of the Moravian Brethren Church in Herrnhut. Several men from Růžová had taken part of religious services in Herrnhut. However, these non-Catholics were exposed by the Catholic authorities. Nevertheless, they remained in the church until 1860. Similar phenomena also occurred in a few close villages. For twenty years, non-Catholic meetings took place that the Catholic authorities unsuccessfully tried to stop. In 1860–1861 several dozens converted to the Lutheran Church, since the Moravian Brethren Church was not permitted in the country. A church was built in Růžová. A pastor of the Moravian Brethren Church worked there until 1876. In 1875, Růžová was promoted to a parish of the Lutheran Church and, together with the departure of the pastor from Moravian Brethren Church, this step meant a complete integration into the structures of the Lutheran Church and also failure in missionary effort of Moravian Church in this region.

Keywords: *Non-Catholicism; Lutheran Church; Moravian Brethren Church; Czech Germans; Bohemia – 19th century*

* Studie je výstupem z grantu GA ČR č. 404/08/0029 „Intelektuální a lidová zbožnost v českých zemích v 19. století mezi nacionalismem a novou konfesionalizací“. Za poskytnutou podporu autor děkuje.

Evangelických sborů toleranční doby bylo v německých oblastech severních Čech založeno jen několik. Před polovinou 19. století přišli do kontaktu s evangelickou vírou zprostředkovanou herrnhutskou církví i obyvatelé z Růžové na Děčínsku a okolních obcí. Po dvacet let působili ve vesnicích tajně, počátkem šedesátých let však došlo k přestupům a posléze založení filiálního sboru evangelické církve. V Růžové bylo nekatolické hnutí nejsilnější a obec se později stala i správním centrem evangelického sboru, následující studie však sleduje i dění v několika okolních obcích (Dobrná, Huntířov, Jetřichovice).

K prvním výrazným kontaktům růžovských obyvatel s herrnhutskou církví došlo v roce 1840. Horní časová hranice byla zvolena s ohledem na povýšení Růžové na farnost a následný odchod vikáře Conrada Augusta Becka z tohoto působiště. Jedná se o výrazný bod v historii růžovského evangelického sboru, neboť tak byla ukončena výrazná orientace na herrnhutskou církev a obec se definitivně začlenila do struktur předlitavské evangelické církve.

Sepsání historie od prvních kontaktů s Herrnhutem až po své působení ve sboru se ujal zdejší evangelický vikář Conrad August Beck (Beck 1871). Na jeho podrobné zpracování navázal a do své současnosti jej rozšířil evangelický duchovní Heinrich Johannes Scheuffler (Scheuffler 1909). Beck jako základ svého díla využil jak prameny uchovávané v dnes již neexistujícím sborovém archivu, tak vyprávění pamětníků. Jako velmi vhodné se jevílo Beckovo zpracování konfrontovat a rozšířit o informace z pramenů katolické provenience, a to jak z farních kronik, tak zejména z úřední korespondence v nekatolických záležitostech.

Cílem této studie je poznání působení nekatolíků ve zmíněných vesnicích od vzniku jejich společenství až po konstituování evangelické farnosti v Růžové, zejména pak rozšíření dosavadního zpracování o studium archivních pramenů katolické provenience, čímž chceme dospět i k poznání postojů katolických úřadů k nekatolické menšině a jejich receptce celé problematiky. Zároveň bychom se chtěli na základě těchto pramenů pokusit o rekonstrukci náboženských představ a liturgických projevů nekatolíků.

Právní postavení evangelíků v Předlitavsku v první polovině 19. století bylo definováno Tolerančním patentem, jehož omezením podléhaly přestupy k evangelické církvi, organizování evangelíků, stejně jako stavba jejich modliteben. Výrazné zlepšení situace evangelíků přineslo vydání tzv. Protestantského provizoria z roku 1849 a zejména pak vydání Protestantského patentu v roce 1861, jenž zrušil dosavadní toleranční omezení a jehož vydáním definitivně končí toleranční doba. Nekatolíci v Růžové a okolí, byť byli nejvíce ovlivněni

a formování herrnhutskou jednotou bratrskou, se k této církvi přihlásit nemohli, neboť byla v zemi povolena až v roce 1880 (Gottas 1985: 544-556; Nešpor 2006: 494-505).

Růžová v první polovině 19. století

Obec Růžová (něm. Rosendorf) leží na okraji Českého Švýcarska, v prostoru mezi Děčínem, Českou Kamenicí a Hřenskem v severních Čechách při hranicích se Saskem, což značně ovlivnilo orientaci místních nekatolíků v 19. století. Farní kostel v Růžové stával již ve středověku, v předbělohorské době byla fara luterskou. Rekatolizace zde probíhala pravděpodobně poměrně pozdě, fara byla obnovena až v roce 1786. V polovině 19. století byla Růžová jednou z největších vsí v oblasti, v roce 1833 zde žilo 1386 obyvatel z většiny německé národnosti. Jednalo se o zemědělskou ves, se značně rozšířeným přadláctvím. Obyvatelé zde byli chudí, snad s výjimkou sedláků, kteří se podle faráře doslova považovali za místní aristokracii, přestože někteří domkáři prý byli bohatší nežli oni (Sommer 1833: 248; Herr 1993: 642).¹

Růžová a okolní obce byly součástí českokamenického vikariátu. Růžová, Jetřichovice a Huntířov byly farními obcemi, Dobrná spadala pod farnost v Huntířově. Růžová ležela na bynoveckém panství, Jetřichovice na českokamenickém a Huntířov s Dobrnou byly součástí panství Benešov nad Ploučnicí.

Po dlouhou dobu po vydání Tolerančního patentu zůstávala jedinou německou evangelickou obcí v severních Čechách Habřina (něm. Haber) u Úštěka. První evangelické sbory na Děčínsku začaly vznikat až v polovině 19. století. V roce 1852 byla v Podmoklech (něm. Bodenbach, dnes Děčín IV) založena Evangelická luterská obec královských saských úředníků (*Evangelische lutherische königlich sächsische Beamtegemeinde*), určená zejména pro saské zaměstnance železnice a podřízená přímo ministerstvu kultu a financí v Sasku. Sborovou modlitebnu růžovští nekatolíci příležitostně navštěvovali. Ve stejné době se v Podmoklech konstituoval i sbor evangelické církve augsburského vyznání tehdejšího pražského seniorátu (Mauder 1931: 309-311). Poměrně vzdálenou evangelickou obec představoval Rumburk, kde se sbor konstituoval v roce 1861 a následujícího roku byl povýšen na farnost. Kontakty mezi Růžovou a tímto sborem byly pravděpodobně marginální.²

¹ Státní oblastní archiv v Litoměřicích (dále jen SOA Litoměřice) – Státní okresní archiv Děčín (dále jen SOKA Děčín), fond Farní úřad (dále jen FÚ) Růžová, inv. č. 2, farní kronika 2, s. 7-9.

² Deutscher Glaube, roč. 28 (12.), srpen 1930, s. 189-191 (Unsere Gemeinden. 45. Rumburg).

Mladší prameny uvádějí na počátku 19. století ve vesnici existenci tzv. husitů, kteří měli doma číst bibli a nekatolickou literaturu a též docházet na luterské bohoslužby do sousedního Saska. Návaznost skupiny kolem Floriana Gutha ve čtyřicátých letech 19. století na tyto nekatolíky se však nepodařilo prokázat (Beck 1871: 3).³

Růžová v letech 1840–1841: skupina kolem Floriana Gutha a první kontakty s Herrnhutem

Již v době před vypuknutím tzv. probuzeneckého hnutí v roce 1840 se v Růžové scházela skupina mužů kolem Floriana Gutha. Náplní schůzek byly diskuze o vrchnostenských nařízeních, popřípadě četba politických a okrajově též náboženských spisů, vzešlých z nekatolického prostředí.⁴ Větší zájem o náboženské spisy přinesl ze svých cest Florian Guth, domkář a krejčí v Růžové, jinak prý velmi líný člověk a nedbalý otec.⁵ Zejména při kontaktu s nekatolickým prostředím v Sasku začátkem roku 1840. V příhraniční obci Gersdorf získal kontakt přímo na bratrskou církev prostřednictvím místního továrníka zvaného *grosser Michel*. Od jeho zaměstnance a pozdějšího kolportéra Löfflera zakoupil Guth dvě bible (Beck 1871: 3-6).

Záhy se pětice mužů z Růžové vedená Florianem Guthem vydala do Gersdorfu za *Michelem*, který jim četl kázání od J. H. Starckeho a modlil se s nimi. O letnicích dorazil do Růžové již zmiňovaný barvíř Löffler. Se skupinou asi 20 lidí společně vyrazil na Belvédér, skalní vyhlídku nad labským údolím nedaleko Bynovce. Odpoledne se odebrali na Pastevní vrch (*Hutberg*) u Růžové, kde bratr Löffler četl z Nového zákona. Týden po Löfflerově návštěvě dorazili Růžovští do Herrnhutu (Beck 1871: 7-8).

Počínání skupinky bylo záhy odhaleno katolickými úřady. V srpnu roku 1840 růžovský farář Ignaz Mrazek podal českokamenickému vikariátnímu úřadu zprávu o záležitosti „sektu Herrnhutských“ (*Sekte der Herrnhuter*) ve své farnosti. Vikář Hellmann faráře nabádal, aby proti sektářům nepostupoval s tvrdostí a tyto zbloudilce veřejně nehanobil, měl však upozorňovat na nebezpečí a zhoubnost těchto „náboženských novot“ (*Religionsneuerungen*).⁶

³ SOKA Děčín, FÚ Jetřichovice, inv. č. 14, farní kronika, s. 125.

⁴ SOKA Děčín, FÚ Růžová, inv. č. 1, farní kronika 1, s. 45.

⁵ SOKA Děčín, FÚ Růžová, inv. č. 2, farní kronika 2, s. 93, kde však farář omylem uvádí Johanna Gutha.

⁶ SOKA Děčín, FÚ Růžová, karton č. 4, inv. č. 112, dopis českokamenického vikáře růžovskému faráři z 8. 8. 1840.



Celkový pohled na vesnici Růžová se sborovým domem vlevo (počátek 20. století); soukromá sbírka Petra Jozy, Děčín.

Ve vsi záhy proběhlo vyhledávání nekatolické literatury, avšak většinu se Guthovi a jeho společníkům podařilo ukrýt (Beck 1871: 10). Farář s vikářem postupovali proti nekatolíkům pravděpodobně tvrdě, neboť biskupská konzistoř je opakovaně vyzývala k mírnému postupu vůči sektářům, nicméně požadovala, aby byl učiněn konec tomuto „trestuhodnému spolku“ (*strafwürdige Verbindung*).⁷ Vrchnostenský úřad v říjnu informoval faráře o rozmáhání sektářského hnutí, o čemž svědčily i v jiných farnostech nalezené knihy s původem v herrnhutské bratrské církvi.⁸

V zimě 1840 situaci v Růžové vyšetřovala konzistoriální komise. Odpadlíkům byla doporučena návštěva kostela a mše. Vikář je varoval, že mimo katolickou církev není možné dosáhnout spásy. Ředitel vrchnostenského úřadu v případě dalšího pokračování v četbě bible hrozil domácím vězením, pokutami a dokonce snad možným vystěhováním ze země (Beck 1871: 12-14).

⁷ SOKA Děčín, FÚ Růžová, karton č. 4, inv. č. 112, dopis českokamenického vikáře růžovskému faráři z 28. 8. 1840.

⁸ SOKA Děčín, FÚ Růžová, karton č. 4, inv. č. 112, dopis ředitele vrchnostenského úřadu v Bynovci růžovskému faráři z 9. 10. 1840.

V lednu roku 1841 opětovně konzistoř nabádala k mírnému postupu vůči sektářům prostřednictvím láskyplného poučování a vysvětlování. Jak totiž vyplynulo z vyšetřovacích protokolů, neúčastnili se nekatolíci bohoslužeb, jelikož kázání byla často zaměřena proti nim.⁹

Konzistoř doporučovala působit na manželky nekatolíků, které mohou pak přispět k navrácení těchto mužů zpět do lůna katolické církve, stejně tak nemělo být zapomínáno ani na děti z těchto rodin. Měl být kladen důraz na výklad Písma, kterému sektáři jako jeho aktivní čtenáři věnovali značnou pozornost a jež jim bylo autoritou. Působit by se mělo zejména na Florianu Gutha, kolem kterého se doposud toto náboženské společenství shromažďovalo. Společenství, na něž se rozhodně nevztahovala slova Páně: shromáždí-li se dva nebo tři ve jménu mém, jsem mezi nimi. Kristus je pouze se svojí církví, každé společenství mimo církev je proti Kristu a nemluví v jeho jménu, zněl výklad katolických představitelů.¹⁰

Období let 1841–1860 v Růžové

Ignaz Mrazek zůstal růžovským farářem až do odchodu do penze v roce 1846, avšak od roku 1843 byl vedením duchovní správy pověřen kooperátor Franz Reinisch.¹¹ Konzistoř vyslovila administrátorovi Reinischovi pochvalu za jeho postup proti náboženským sektářům, přestože vikář ve své vizitační zprávě podával informace o nekatolících nejen v Růžové, ale i ve farnostech Arnoltice a Huntířov.¹²

V roce 1846 nastoupil na místo faráře v Růžové Philipp Hikisch (*1800), dosavadní zámecký kaplan v Teplicích.¹³ Ani po pěti letech působení v úřadu nebyl schopen více proniknout do náboženských představ nekatolíků. Členové spolku byli prý přesvědčeni o tom, že krácejí ve světle, zatímco ostatní mimo jejich společenství žijí v temnotách. Farář usuzoval, že saský emisar, jehož jméno však není známo a obvykle je nazýván *tlustým Michelem* (dic-

⁹ SOkA Děčín, FÚ Růžová, karton č. 4, inv. č. 112, dopis českokamenického vikáře růžovskému faráři z 9. 2. 1841.

¹⁰ SOkA Děčín, FÚ Růžová, karton č. 4, inv. č. 112, dopis českokamenického vikáře růžovskému faráři z 9. 2. 1841.

¹¹ Catalogus universi cleri dioecesis Litomericensis (dále jen Catalogus), 1843-1846.

¹² SOkA Děčín, FÚ Růžová, karton č. 4, inv. č. 112, dopis českokamenického vikáře růžovskému administrátorovi z 11. 1. 1843.

¹³ SOkA Děčín, Archiv obce (dále jen AO) Růžová, inv. č. 1, obecní kronika, s. 81; SOkA Děčín, FÚ Růžová, inv. č. 2, farní kronika 2, s. 90; Catalogus, 1847, s. 45.

ker Michel)¹⁴ z Gersdorfu, který sektu v Růžové založil (!), byl ze společenství tzv. přátel světla (*Lichtfreunde*). Emisar byl prý pronásledován a v Růžové se již neobjevil. Farář tak ostrý postup nevolil, snažil se o srozumitelný výklad katolické věrouky. Jakmile se totiž přestalo na sektu veřejně upozorňovat, začali se její členové opět účastnit katolických bohoslužeb. Přesto existovala asi šesti- ce mužů, která nedocházela na katolické bohoslužby a farář je nedokázal pře- svědčit. Jednalo se vlastně o jakési jádro společenství, převážně o muže, kte- ří již v roce 1840 navštívili Herrnhut. Farář navrhoval skupinku občas vystavit zvláštnímu dohledu četnictva a v čase pravidelných shromáždění provést domovní prohlídky zaměřené na odhalení knih s podezřelým obsahem.¹⁵

V první polovině padesátých let se napjaté vztahy mezi katolickou většinou a nekatolíky částečně uklidnily.¹⁶ Nekatolické projevy zůstaly omezeny skuteč- ně pouze na několik jednotlivců, úzký okruh kolem Florianu Gutha. Ale i tito jedinci k sobě v případě nemoci povolávali faráře za účelem poskytnutí svátos- ti.¹⁷ Aktivita nekatolického společenství byly i nadále průběžně sledovány kato- lickými úřady, konzistoř si pravidelně vyžadovala aktuální informace. Docho- val se i seznam pravděpodobných sektářů v čele s Florianem Guthem.¹⁸

V polovině padesátých let došlo k částečnému oživení nekatolického hnutí, snad i v souvislosti se zřízením protestantské modlitebny v Podmoklech, kam někteří nekatolíci z Růžové docházeli. Katolické mše navštěvovali jen zřídka, posmívali se prý uctívání Panny Marie, katolickým procesím a slavnostem.¹⁹

Kontakty se zahraničím neustávaly, v roce 1857 katolický farář zazna- menal nekatolické setkání s účastí neznámého cizince, kromě něhož na shromáždění hovořili hlavně Florian Guth a Florian Scherze, evidentně vůdčí postavy skupiny. Farář spatřoval v náboženských záležitostech pouze zástěrku pro konání politických schůzek. Přesvědčil jej o tom fakt, že všichni členové spolku při nemoci nebo umírání požadovali pomoc a útěchu katolické

¹⁴ Objevuje se zde zajímavý rozpor, neboť Beck jej označuje jako velkého Michela (*grosser Michel*)!

¹⁵ SOkA Děčín, FÚ Růžová, karton č. 4, inv. č. 112, odpověď růžovského faráře okresnímu hejtmánství z 3. 11. 1851.

¹⁶ SOkA Děčín, FÚ Růžová, karton č. 4, inv. č. 112, dopis českokamenického vikáře růžovskému faráři z 7. 4. 1855.

¹⁷ SOkA Děčín, FÚ Růžová, karton č. 1, inv. č. 40, koncept odpovědi růžovského faráře biskupské konzistoři z 6. 2. 1851.

¹⁸ SOkA Děčín, FÚ Růžová, karton č. 1, inv. č. 45, dopis českokamenického vikáře růžovskému faráři z 22. 12. 1856.

¹⁹ SOkA Děčín, FÚ Růžová, karton č. 1, inv. č. 45, dopis českokamenického vikáře růžovskému faráři z 19. 10. 1856 a nedatovaný koncept odpovědi růžovského faráře na tento dopis.

církve.²⁰ Snad i z tohoto důvodu se předpokládalo, že se nekatolíci z Růžové nakonec vrátí do katolické církve. Období klidu však výrazně narušily události v nedalekých Jetřichovicích.

Teologie, četba a liturgické projevy skupiny odpadlíků v Růžové před rokem 1860

Ještě před popisem událostí v Jetřichovicích (něm. Dittersbach) se pokusíme shromáždit roztroušené poznámky o náboženských představách skupiny růžovských nekatolíků, stejně jako o jejich vnějších projevech v liturgii před rokem 1860. Pravděpodobně až po kontaktech s Herrnhutem a skrze literaturu zprostředkovanou Herrnhutem došlo v Růžové k jiným nežli katolickým projevům zbožnosti. Ani zpráva z katolické kroniky z poloviny třicátých let 19. století neuvádí jednoznačně alternativní religiózní projevy členů tohoto společenství.²¹

Katolických bohoslužeb se nekatolíci až na výjimky pohřbu či křtu neúčastnili, naopak je doloženo několik návštěv Herrnhutu s účastí na tamních bohoslužbách. Zároveň bývali růžovští nekatolíci navštěvováni duchovní autoritou z Herrnhutu. Od padesátých let Růžovští příležitostně navštěvovali bohoslužby v evangelické modlitebně v Podmoklech. Teologicky jim však nevyhovovala ani církev katolická, ani luterská,²² takže konali i vlastní bohoslužby přímo v Růžové v domě některého ze sektářů, a to bez asistence vysvěceného či v teologii vzdělaného duchovního pastýře. Začínalo se zpěvem písně *Jesu, das blutende Haupt*. Poté následovala modlitba a bylo přečteno kázání. Bohoslužba byla ukončena modlitbou a zpěvem (Beck 1871: 28). Počet účastníků prý často dosahoval třiceti.²³

Růžovští nekatolíci se prý sami nazývali osvícenými katolickými křesťany (*erleuchtete katholische Christen*) a tvrdili, že v nich spočívá pravé světlo (*in ihnen sei das wahre Licht entslammt*). Cítili se být na vyšším stupni náboženského vzdělání než ostatní katolíci.²⁴ Již v roce 1840 jako základ vyznání uváděli víru v Pána Ježíše Krista a jeho svaté slovo. S prosbou k Duchu svatému prý

²⁰ SOKA Děčín, FÚ Růžová, karton č. 1, inv. č. 46, koncept odpovědi růžovského faráře českokamenickému vikáři z 18. 12. 1857.

²¹ SOKA Děčín, FÚ Růžová, inv. č. 1, farní kronika 1, s. 45.

²² Alespoň takto to reflektuje Beck 1871: 22.

²³ SOKA Děčín, FÚ Růžová, karton č. 4, inv. č. 112, dopis okresního hejtmána růžovskému obecnímu úřadu z 7. 6. 1860.

²⁴ SOKA Děčín, FÚ Růžová, karton č. 4, inv. č. 112, odpověď růžovského faráře litoměřickému biskupovi z 15. 2. 1859.



Nejstarší náhrobek
na evangelickém hřbitově;
foto autor 2005.

člověk rozumí Písmu sám. Tradici naopak prý vůbec neuznávali, za opravdové členy církve považovali toho, kdo věří v Ježíše Krista a podle této víry také žije (Beck 1871: 12-13).

Kromě občasných styků s nekatolickými duchovními, popřípadě laiky ze Saska měla na tuto skupinku značný vliv četba, na niž bez soustavné duchovní péče zůstávali odkázáni. Od počátku to byla samozřejmě bible. Během bohoslužeb byla využívána Forstmannova, Hofackerova, Battierova, Spurgeonova kázání a Arndtovo *Opravdové křesťanství* (Beck 1871: 21). Zpívalo se z drážďanského zpěvníku.²⁵

²⁵ SOKA Děčín, FÚ Růžová, karton č. 4, inv. č. 112, dopis okresního hejtmana růžovskému obecnímu úřadu z 7. 6. 1860. Později doložen zpěvník württenberský (Reichel 1863: 217; Reichel 1864: 318).

Katolické prameny nekatolíky nazývají náboženskými sektáři (*Religionssektierer*),²⁶ blouznivci (*Schwärmer*),²⁷ odpadlíky (*Abgefallene*).²⁸ Zejména zpočátku se hovořilo o náboženských novotách (*Religionsneuerungen*) a sektě Herrnhutských (*Sekte der Herrnhuter*).²⁹ Mezi lidmi byla rozšířená přezdívka *Muckere* (čili snad vrtošiví, svatoušci či mrzouti) a Florianovi Guthovi prý ve vesnici dokonce přezdívali „luterský papež“ (*Lutherischer Papst*) (Beck 1871: 11).

Problematickým se samozřejmě jevílo církevně neukotvené postavení nekatolíků. Přestože se vlastně hlásili k bratrskému vyznání, zůstávali „matrikovými“ katolíky. Ke vstupu do evangelické církve dospěli až za dvacet let. Hlavní překážkou k tomuto kroku pravděpodobně byla značná vzdálenost od nejbližšího farního sboru v Habřině (Beck 1871: 23).

Jetřichovice před rokem 1860

Tzv. probuzenecké hnutí propuklo na přelomu čtyřicátých a padesátých let i v nedalekých Jetřichovicích. Katolický farář příčiny spatřoval v nedokonalé provedené rekatolizaci a v propagandě herrnhutské církve.³⁰ Skupinka jetřichovických mužů, která se čím dál více vzdalovala katolické církvi, byla již od svých počátků spojena s Herrnhutem. Současně došlo i ke kontaktům se souvěrci z Růžové a Dobrné (Beck 1871: 24).

Odpadlíci nechodili do kostela, Franz Worm dokonce jako důvod uváděl, že poté, co objevil něco lepšího, mu již kázání jetřichovického duchovního nepostačovala. Takové tvrzení popudilo jetřichovického kooperátora a věc prý v roce 1853 bez vědomí faráře ohlásil na biskupství. Následně v Jetřichovicích proběhly první zábory knih (Beck 1871: 28-30).

Druhá polovina padesátých let nepochybně přinesla zklidnění situace i v Jetřichovicích. V březnu 1857 nastoupil na jetřichovickou faru nový farář Laurenz Hoentschel (*1808),³¹ který záhy zjistil, že se nekatolíci shromaždu-

²⁶ SOKA Děčín, FÚ Růžová, karton č. 4, inv. č. 112, dopis českokamenického vikáře růžovskému administrátorovi z 3. 11. 1842.

²⁷ SOKA Děčín, FÚ Růžová, karton č. 4, inv. č. 112, opis dopisu biskupské konzistoře vikariátnímu úřadu z 5. 7. 1860.

²⁸ SOKA Děčín, FÚ Růžová, inv. č. 2, farní kronika 2, s. 96.

²⁹ SOKA Děčín, FÚ Růžová, karton č. 4, inv. č. 112, dopis českokamenického vikáře růžovskému faráři z 8. 8. 1840.

³⁰ SOKA Děčín, FÚ Jetřichovice, inv. č. 14, farní kronika, s. 125.

³¹ SOKA Děčín, FÚ Jetřichovice, inv. č. 14, farní kronika, s. 119; Catalogus, 1858, s. 43.

jí kolem krejčovského mistra Josefa Mahra, v jehož domě pak pořádají bratrské bohoslužby.³²

Dobrná a Huntířov před rokem 1860

Jak uvádí Beck, mezi všemi obcemi, které později příslušely k růžovskému evangelickému sboru, byla Dobrná (něm. Hochdobern) vlastně úplně první vesnicí, „ve které dospěl značný počet osob k rozumovému poznání omylů a tmářství římskokatolické církve“ (Beck 1871: 47).³³ Tito lidé se začali scházet a kromě bible četli romány, církevní dějiny a noviny. K záborům knih došlo snad již v roce 1835 nebo 1836. Nekatolíci z Dobrné se vlastně jako úplně první ze sledované oblasti setkali s *velkým Michelem* z Gersdorfu a jeho prostřednictvím navázali kontakty s Herrnhutem a později i s růžovskými nekatolíky (Beck 1871: 47-48).

Hnutí se z Dobrné rozšířilo i do sousední farní vesnice Huntířova (něm. Güntersdorf). Florian Rietschel z Dobrné kolportoval do Huntířova evangelickou literaturu, Nový zákon se pak do Huntířova dostával prostřednictvím jednoho starého pláteníka. Když jeden z nekatolíků seznal, že se kázání katolického faráře rozcházela s učením Písma, žádal jej o vysvětlení a poučení, zůstal však nevslyšen (Beck 1871: 48-50).

Nekatolické společenství v Dobrné bylo oslabeno odchodem některých přívrženců do Ameriky za zlepšením životních podmínek, nikoli však pro větší náboženskou svobodu. V 50. letech nekatolíci z Dobrné i Huntířova navštěvovali evangelické pobožnosti v Podmoklech, k prvním přestupům zde došlo na jaře roku 1861 (Beck 1871: 51).

Teologie, četba a liturgické projevy skupiny odpadlíků v Jetřichovicích a Dobrné před rokem 1860

Pro bližší náhled do náboženských představ nekatolíků z těchto vesnic zůstáváme většinou odkázáni na Beckovo zpracování, u něhož je zejména v otázkách věrouky autenticita značně nejistá. Nekatolíci z Dobrné věřili v jednoho Boha a v čisté slovo Boží, tedy bibli. Kromě bible používali ještě bratrský zpěvník

³² SOKa Děčín, FÚ Jetřichovice, inv. č. 14, farní kronika, s. 126-127.

³³ „...in welchem eine ziemliche Anzahl Personen zu einer verstandesmäßigen Erkenntniß von den Irrthümern und der Verfinsterung in der Römisch-katholischen Kirche gelangten.“

a knihu kázání. V Jetřichovicích je doloženo užívání Arndtova *Opravdového křesťanství* jako pomůcky při výkladu bible (Beck 1871: 26-28).

Velmi zajímavým textem byl spisek, jehož autorem byl přímo Michel z Gersdorfu. Jednalo se vlastně o jakousi pomůcku či příručku, jež na jednom listu uváděla poučky katolické církve, které byly na protější stránce vyvraceny z pozic bible. Tento spisek byl odpadlíky pečlivě studován, neboť po jeho zabavení bylo během komisionálního jednání konstatováno, že se odpovědi stran vyznání obžalovaných shodují s tezemi uvedenými zde (Beck 1871: 36-37).

Nekatolíci z Jetřichovic se nejprve účastnili bohoslužeb v Růžové. Při jedné návštěvě v Růžové jim Florian Guth četl z Janova evangelia a vykládal jim jej (Beck 1871: 27). V Jetřichovicích se bohoslužby konaly v domě krejčovského mistra Josefa Mahra, později pravděpodobně z konspirativních důvodů se místa konání bohoslužeb měnila. Bohoslužby sestávaly z modliteb, zpěvu písní, čtení a výkladu biblických perikop. Na závěr následovaly tzv. smírné polibky (*Friedensküsse*), které si mezi sebou vyměňovali účastníci bohoslužby bez ohledu na pohlaví.³⁴ V Dobrné se zpočátku bohoslužby konaly dokonce v lese (Beck 1871: 9).

Nekatolíci se označovali jako evangelíci (*Evangelische*) nebo jako bratrská obec (*Brüdergemeinde*). Okolím byli nazýváni jako nově věřící (*Neuglaubige*), nebo též přezdívkou *Muckere*. Konfesně měli nejbliže k herrnhutské bratrské církvi, jak poznamenal i jetřichovický katolický farář.³⁵

Přestupy v Jetřichovicích v roce 1860

V roce 1860 vyvolalo v Jetřichovicích rozruch obrácení tří mladých sourozenců. Tito mladí lidé museli denně docházet na zkoušky k faráři, který též začal vyhledávat ostatní odpadlíky za účelem jejich poučení. Nekatolíci se však naopak začali intenzivně zajímat o možnost přestupu k evangelické církvi. Po neúspěšných dotazech na obecním a okresním úřadu se rozhodli informovat na evangelickém farním úřadu v Habřině (Beck 1871: 31-33).

Krátce po návštěvě Habřiny byly v Jetřichovicích vyhledávány nekatolické knihy, které ovšem představitel českokamenického okresního úřadu s písařem nezabavovali, pouze sepisovali, s výjimkou spisu *velkého Michela* z Gersdorfu, pomůcky k rozpoznání omylů katolické církve. Bylo zakázáno pořádání

³⁴ SOKA Děčín, FÚ Jetřichovice, inv. č. 14, farní kronika, s. 126-127.

³⁵ SOKA Děčín, FÚ Jetřichovice, inv. č. 14, farní kronika, s. 130.

nekatolických shromáždění, přičemž dotyčné domy byly postaveny pod policejní dohled (Beck 1871: 35-38). Zákazy nekatolických schůzek se patrně dotkly i Růžové, kde byly též jedním z impulsů výstupů z katolické církve.³⁶

Přesto však 24. června 1860 složilo 9 lidí z Jetřichovic vyznání víry v evangelickém kostele v Habřině. U otců od rodin nepřestoupily manželky ani jejich děti, jak tomu bylo v Růžové, a evangelíci v Jetřichovicích tak zůstali pouze malou skupinkou. I tak byl přestup devíti osob k evangelické církvi ve vsi vnímán jako akce velkého rozsahu. Farní kronika dokonce píše o „přestupu tolika osob“.³⁷

Přestupy v Růžové v letech 1860–1861

Ještě v roce 1859 farář ve své zprávě uváděl, že sektáři rozhodně neuvažují o výstupu z katolické církve a s vděčností přijímají svátost posledního pomazání.³⁸ O to větší překvapení musel růžovskému faráři způsobit náhlý zájem nekatolíků o výstup z katolické církve. V průběhu května roku 1860 za ním totiž přišlo 16 mužů z Růžové, aby mu oznámili, že chtějí opustit katolickou církev za účelem vstupu do evangelické církve augsburského vyznání. Dle jedné výpovědi je k tomuto kroku dovedly události v Jetřichovicích. Záměr prý v srdcích nosili tajně již 20 let. Farář doufal, že Boží milosrdenství nebo smrt v jejich řadách je přivede k návratu do katolické církve, jak tomu bylo i v předešlých případech, a požádal konzistoř o možnost světského zákazu konání nekatolických shromáždění.³⁹

Farář byl urychleně penzionován a administrováním farnosti byl pověřen Wenzel Richter (*1826), dosavadní kooperátor v Teplicích.⁴⁰ Po prvních ohláškách bylo okresním hejtmanstvím zahájeno vyšetřování ve věci nekatolíků. Současně okresní úřad v Děčíně vydal zákaz konání nekatolických shromáždění ve vsi.⁴¹

³⁶ SOkA Děčín, FÚ Růžová, karton č. 4, inv. č. 112, protokol o ohláškách o výstupu z církve č. 1 z 17. 6. 1860.

³⁷ „Dieser Übertritt so vieler Personen.“ SOkA Děčín, FÚ Jetřichovice, inv. č. 14, farní kronika, s. 127-128.

³⁸ SOkA Děčín, FÚ Růžová, karton č. 4, inv. č. 112, odpověď růžovského faráře litoměřickému biskupovi z 15. 2. 1859.

³⁹ SOkA Děčín, FÚ Růžová, karton č. 4, inv. č. 112, dopis růžovského faráře biskupské konzistoři z 21. 5. 1861.

⁴⁰ Catalogus, 1859, s. 24; 1861, s. 53; Beck 1871: 41.

⁴¹ SOkA Děčín, FÚ Růžová, karton č. 4, inv. č. 112, kopie dopisu okresního hejtmana růžovskému obecnímu úřadu z 7. 6. 1860.

V červnu chtěli nekatolíci učinit na farním úřadě druhé ohlášky. Administrátor Richter jim však v souladu s konzistoriální instrukcí sdělil, že jejich první, hromadně provedené, přihlášení bylo nezákonné a jejich první ohlášky jsou tak neplatné. Zákonný postup vyžadoval prohlášení jednotlivců, potvrzené dvěma svědky.⁴² Odpadlíci přes počáteční protesty skutečnost vzali na vědomí a oznámili ji svým souvěrcům.⁴³

Za několik dní k administrátoru Richterovi dorazilo 18 mužů, aby zákonně vykonali své první ohlášky o výstupu z katolické církve, o čemž byl s každým z nich sepsán protokol. Administrátor farnosti usoudil, že pouze dva z těchto mužů, Florian Guth a Florian Scherze, byli schopni rozumně mluvit a byli lépe poučeni. Ostatní prý projevovali „pozoruhodnou neznalost“ (*staunenswerthe Unwissenheit*) nejen, co se dogmat katolického náboženství týče, ale i současného vyznání. Asi polovina odpadlíků uváděla, že katolická církev neumožňuje přijímání pod obojí, jak to přikázal Kristus, jiní prý z Božího slova získali jiné přesvědčení. K přestupům se odhodlali až nyní, neboť až teď se prý o nich začalo mluvit jako o sektě a došlo k zákazu jejich shromáždění.⁴⁴

Konzistoř na základě výpovědí odpadlíků a dle hlášení okresních úřadů konstatovala, že tyto osoby není možno označit jinak než jako blouznivce, kteří nemají žádné pevné vyznání a kteří uznávají Písmo svaté pouze do té míry, dokud je ve shodě s jejich domnělými vnuknutími. Konzistoř dále apelovala na přísný dohled nad rodinami odpadlíků, zejména nad jejich dětmi.⁴⁵

Největším zájmem ze strany církevních i světských úřadů bylo zabránění konání nekatolických bohoslužebných shromáždění. Výzvy k jejich zákazu byly několikrát opakovány. Krajský úřad vydal výnos, dle kterého se má proti konání takových schůzek postupovat se vši energií a neoblomností a v případě nutnosti i za spolupráce četnictva, které bylo v tomto smyslu již instruováno.⁴⁶

Nicméně i tak 29. července 1860 složilo v evangelickém kostele v Habřině 14 mužů vyznání víry, 12. srpna pak další čtyři v modlitebně v Podmoklech.⁴⁷

⁴² SOKA Děčín, FÚ Růžová, karton č. 4, inv. č. 112, přepis Wenzela Richtera z 14. 6. 1860 na konceptu dopisu růžovského faráře biskupské konzistoři z 21. 5. 1860.

⁴³ SOKA Děčín, FÚ Růžová, karton č. 4, inv. č. 112, koncept dopisu růžovského administrátora biskupské konzistoři z 20. 6. 1860.

⁴⁴ Tamtéž.

⁴⁵ SOKA Děčín, FÚ Růžová, karton č. 4, inv. č. 112, opis dopisu biskupské konzistoře krajskému úřadu v Litoměřicích z 18. 7. 1860 a opis dopisu biskupské konzistoře vikariátnímu úřadu z 19. 7. 1860.

⁴⁶ SOKA Děčín, FÚ Růžová, karton č. 4, inv. č. 112, kopie dopisu okresního hejtmanství obecnímu úřadu v Růžové z 30. 7. 1860.

⁴⁷ SOKA Děčín, FÚ Růžová, karton č. 4, inv. č. 112, dopis habřinského faráře růžovskému faráři z 13. 8. 1860; koncept dopisu růžovského administrátora biskupské konzistoři, b. d. [konec listopadu 1860].

30. srpna Růžovou navštívil herrnhutský cestující kazatel Johann Wedemann spolu s Andreasem Ohmannem (pozdějším herrnhutským kolportérem) ze Seifhennersdorfu a Adalbertem Salomonem z Rumburku. Tito muži byli zatčeni a vyslýcháni na okresním úřadě v Děčíně. Několik dní zůstali ve vazbě pro podezření ze zločinu ve věci rušení náboženství a provinění proti veřejnému klidu a pořádku, avšak na základě rozhodnutí krajského soudu v Litoměřicích z 11. září byli jako nevinní propuštěni (Beck 1871: 43-45).⁴⁸ Jistě ke zklamání církevních úřadů, neboť administrátor Richter poznamenal, že jistě dojde k dalším přestupům, když zatčení nemělo žádné důsledky.⁴⁹

V Růžové se v září skutečně na katolický farní úřad dostavily další dvě skupinky vesničanů, oznamující svou touhu po opuštění katolické církve. A tentokrát více než polovinu tvořily ženy. Nejčastějším důvodem přestupu bylo přesvědčení získané z Božího slova (Duch Pána, který je v jeho slovech; Duch Pána jej přesvědčil k lepšímu; toto přesvědčení má ze slova Božího apod.), dvě ženy jako důvod udávaly, že jejich manželé jsou evangelického vyznání. Tyto přestupy znamenaly pro katolickou správu neblahé zjištění, neboť se ukázalo, že manželky ani děti odpadlíků v katolické církvi nezůstanou.⁵⁰

Mezi 1. listopadem 1859 a 31. říjnem 1860 se v litoměřické diecézi uskutečnilo 124 přestupů z katolické k evangelické církvi. 25 lidí z Růžové a 9 z Jetřichovic tvořilo čtvrtinu z tohoto počtu.⁵¹ Na přelomu roku 1860 a 1861 v Růžové učinilo své první ohlášky o výstupu z církve dalších 11 lidí. Jednalo se o manželky a potomky již dříve od katolické církve odpadlých mužů a jeden manželský pár.⁵² Počátkem února pak všichni vstoupili do evangelické církve.⁵³

Začátkem roku 1861 došlo k obsazení farářského místa v Růžové sedmatřicetiletým Josefem Blumentrittem (*1823). Po dlouhé době se Růžové dostalo mimořádného duchovního. Byl velmi pečlivý, svědomitý, energický a tro-

⁴⁸ SOKa Děčín, FÚ Růžová, karton č. 4, inv. č. 112, dopis českokamenického vikáře růžovskému administrátorovi z 15. 11. 1860.

⁴⁹ SOKa Děčín, FÚ Růžová, karton č. 4, inv. č. 112, dopis administrátora farnosti biskupské konzistoři z 24. 9. 1860.

⁵⁰ SOKa Děčín, FÚ Růžová, karton č. 4, inv. č. 112, dopis administrátora farnosti biskupské konzistoři z 24. 9. 1860 a z 2. 10. 1860; protokoly o výstupech č. 19-27 z 23. a 28. 9. 1860.

⁵¹ Diecézní archiv v Litoměřicích (dále jen DA Litoměřice), konzistorní korespondence (dále jen KK), výkaz o změnách vyznání v litoměřické diecézi z 17. 1. 1861.

⁵² SOKa Děčín, FÚ Růžová, karton č. 4, inv. č. 112, protokoly o prvních ohláškách č. 28-38 z 30. 12. 1860 a 4. 1. 1861; DA Litoměřice, KK, dopis růžovského administrátora biskupské konzistoři ze 4. 1. 1861 s průvodním dopisem kamenického vikáře čj. 132 z 6. 1. 1861.

⁵³ SOKa Děčín, FÚ Růžová, karton č. 4, inv. č. 112, dopis habřínského faráře do Růžové z 5. 2. 1861.

chu horkokrevný. Proti nekatolíkům ve farnosti vystupoval velmi rázně, avšak přestupy zastavit nedokázal.⁵⁴

Farář Blumentritt se ihned po nástupu snažil odhalit příčiny výstupů z katolické církve. Odpadlíci počátky spojovali se špatnou duchovenskou správou na počátku 40. let. Katolický kooperátor Heller byl prý zcela nevěřící člověk a farář Mrazek byl zase velmi slabým mužem. Skupinka pak bez problémů působila ve vsi i za faráře Philippa Hikische.⁵⁵ Blumentritt označoval za hlavního viníka přestupů Floriana Gutha.⁵⁶

Přestupy v Dobrné a Huntířově

Po přestupech v jetřichovické, růžovské a arnoltické farnosti došlo v roce 1861 k přestupům i ve farnosti Huntířov, kde také existovala skupinka nekatolíků. V Huntířově přestoupil pouze jeden muž, v Dobrné čtyři lidé, což byl „smutný zbytek sekty“ (*der traurige Überrest jener Sekte*), která byla v předchozích letech prý byla velmi početná. Hlavním důvodem přestupu byla nemožnost přijímání pod obojí.⁵⁷ 24. března vstoupilo těchto pět lidí do evangelické církve. Další přestupy se ve farnosti uskutečnily v následujícím roce.⁵⁸

První pohřeb a zřízení evangelického hřbitova v Růžové

Velkou slavnost pro evangelickou komunitu v Růžové jistě představoval první evangelický sňatek. O události se vědělo dlouho dopředu, a to dokonce i v katolických kruzích.⁵⁹ Oddavky se konaly 9. dubna 1861 v modlitebně v Podmoklech.⁶⁰ Novomanželům Richterovým se krátce na to narodil syn Emanuel. Jednalo se o první dítě nekatolíků, zároveň však i o prvního zemřelého v tomto sboru.⁶¹ Habřínský farář místo ke křtu dorazil až k pohřbu. Katolický farář však

⁵⁴ SOKA Děčín, AO Růžová, inv. č. 1, obecní kronika, s. 107; FÚ Růžová, inv. č. 2, farní kronika 2, s. 92; Catalogus, 1860, s. 26; 1861, s. 25; 1862, s. 17.

⁵⁵ DA Litoměřice, KK, průvodní dopis českokamenického vikáře biskupské konzistoři čj. 1858 z 7. 4. 1861.

⁵⁶ DA Litoměřice, KK, dopis růžovského faráře biskupské konzistoři čj. 1858 z 4. 4. 1861.

⁵⁷ DA Litoměřice, KK, dopis huntířovského faráře biskupské konzistoři z 18. 3. 1861.

⁵⁸ SOA Litoměřice, Sběrka matrik, N 20/1, evangelická matrika Růžová, vevázaný seznam změn vyznání.

⁵⁹ SOKA Děčín, FÚ Růžová, karton č. 4, inv. č. 112, dopis administrátora farnosti biskupské konzistoři z 2. 10. 1860.

⁶⁰ SOA Litoměřice, Sběrka matrik, N 4/4, evangelická matrika oddaných Habřina, s. 30-31.

⁶¹ SOA Litoměřice, Sběrka matrik, N 4/5, evangelická matrika zemřelých Habřina, s. 82-83.

pro pohřeb chlapečka na hřbitově nabídl jen místo, které sloužilo k pohřbům sebevrahů nebo nemanželských dětí. K tomu farář ještě vysvětlil, že by bylo nutné prorazit vchod ve hřbitovní zdi tak, aby nekatolíci nenosili mrtvolu přes posvěcenou půdu. Takovou možnost evangelíci odmítli (Beck 1871: 52). Farář vysvětloval, že se evangelíci oddělili od katolíků v životě a měli by být odděleni i ve smrti.⁶² Shromážděný dav katolíků prý farářovi odpověděl potleskem. Dítě bylo pak ještě téhož dne pohřbeno na pozemku evangelíka Johanna Gutha. Pohřeb proběhl již bez dalšího rušení (Beck 1871: 53; Scheuffler 1909: 18; Wunderling 1862: 34).

Růžovští evangelíci zažádali o zřízení vlastního hřbitova na svahu Kovářova kopce (*Butterberg*) kousek za vesnicí. Pozemek byl shledán vyhovujícím a hřbitov byl 16. května 1862 posvěcen. Evangelíci prý usilovali o obdobný vzhled hřbitova jako v Herrnhutu, tedy bez symbolu kříže, jenž jim prý přišel příliš katolický. Zřízení hřbitovního kříže nakonec prosadil evangelický farář (Beck 1871: 54-55; Scheuffler 1909: 19).

První pohřeb na novém evangelickém hřbitově se konal až 25. července 1862,⁶³ kdy zde byla pohřbena tříměsíční dcerka Johanna Hilleho. Současně sem byla se svolením zemského místodržitelství přenesena mrtvola dítěte Emanuela Richtera, doposud pohřbená na zahradě sedláka Johanna Gutha. Obě děti byly pohřbeny do stejného hrobu.⁶⁴

Filiální sbor a stavba sborového domu

V duchovní péči zůstali růžovští evangelíci odkázáni na sedm hodin vzdálenou Habřinu. Bohoslužby bylo možné navštěvovat pouze v Podmoklech, čehož však byli schopni spíše jen mladší členové sboru, ostatní zůstávali odkázáni na bibli a knihu kázání. Řešením mohlo být povolání vlastního duchovního, které s sebou však zároveň přinášelo potřebu bohoslužebného prostoru a bytu pro duchovního (Beck 1871: 55-57).

⁶² Tuto větu uvádí Joseph KOWARZ, *Nachricht und Bitte aus Rosendorf*, Sebnitz květen 1862, uloženo v knihovně Unitätsarchiv der Evangelischen Brüder-Unität (dále jen UA) Herrnhut, sign. NB.I.R.3.402.D.3.c, odkud pak přejímá Beck 1871: 53. Pro Bräunlicha je snad díky tomuto výroku Blumentritt „fanatickým knězem“ (Bräunlich 1904: 46).

⁶³ Datace v matrice a na náhrobku se rozcházejí. Matrika totiž uvádí 25. červenec, zatímco na náhrobku je vytesán 25. srpen. SOA Litoměřice, Sběrka matrik, N 4/5, evangelická matrika zemřelých Habřina, s. 88-89.

⁶⁴ SOA Litoměřice, Sběrka matrik, N 4/5, evangelická matrika zemřelých Habřina, s. 88-89.

Myšlenka stavby sborového domu získala podporu vyslanců z Herrnhutu, kteří Růžovou navštívili v červenci 1862 (Wunderling 1862: 29-34). Žádosti o podporu sepsal habřinský farář Kowarz,⁶⁵ stejně jako Heinrich Levin Reichel jako zástupce Podpůrného spolku v Herrnhutu (*Hilfs-Verein zu Herrnhut*).⁶⁶ O Růžové se v církevních kruzích začalo mluvit častěji a vešla ve známost i díky článkům otiskovaným v církevních časopisech (Scheuffler 1909: 19). Na podzim roku 1862 měli Růžovští na stavbu modlitebny již několik set zlatých. Rozpočet stavby však činil 11 tisíc zlatých (Beck 1871: 57-58).

S nárůstem počtu evangelíků v Růžové a okolních obcích vyvstal požadavek na jejich organizování. Tzv. Protestantské provizorium z roku 1849 a zejména Protestantský patent z roku 1861 zrušily omezení Tolerančního patentu, takže odpadly požadavky na určitý počet evangelíků nutný k založení sboru. Proto již v březnu 1863 schválila evangelická vrchní církevní rada ve Vídni ustanovení filiálního sboru habřinské evangelické farnosti v Růžové (Beck 1871: 71). Nově zvolené presbyterium na svém prvním zasedání v dubnu 1863 schválilo záměr stavby sborového domu, jehož součástí měl být modlitební sál, byt duchovního a evangelická škola. Pozemek na stavbu v blízkosti evangelického hřbitova za nízkou cenu 200 zl. prodal Johann Guth a na jaře 1863 byla stavba zahájena (Beck 1871: 58-59; Reichel 1863: 213-214).

23. června 1863 proběhla slavnost položení základního kamene, na kterou se kromě mnoha souvěrců z Gersdorfu, Seiffhennersdorfu, Eibau a okolních obcí na saské straně hranice dostavil i farář Kowarz a kazatel Reichel z Herrnhutu (Reichel 1863: 214-220; Beck 1871: 60). K posvěcení dokončené modlitebny došlo 28. září 1864. Katolický svátek sv. Václava byl prý zvolen na žádost katolických obyvatel Růžové, aby se mohli slavnosti též zúčastnit (Reichel 1864: 315-316). Posvěcení modlitebny se zúčastnili tři faráři z Drážďan, farář Hartmann z Reinhardsdorfu, pastor Schubert z českého helvetského sboru v Krabčicích a podmokelský pastor Berger. Mezi účastníky bylo i značné množství místních katolíků (Reichel 1864: 316-317). Katolický farář hodnotil slavnost jako demonstraci protestantů proti katolické církvi.⁶⁷

Náklady na stavbu dosáhly téměř 10 tis. zl., přičemž asi 5 tis. tvořily dary spolků Nadace Gustava Adolfa, 4 tisíce poskytl Herrnhut a okolní obce. Růžová

⁶⁵ Joseph KOWARZ, *Nachricht und Bitte aus Rosendorf*, Sebnitz květen 1862, uložena v knihovně UA Herrnhut pod sign. NB.I.R.3.402.D.3.c.

⁶⁶ Heinrich Levin REICHEL, *Aufruf zur Unterstützung des evangelischen Gemeinleins in dem katholischen Dorfe Rosendorf in Böhmen*, Herrnhut 1862, uloženo v knihovně UA pod sign. NB.I.R.3.402.F.4.

⁶⁷ SOKA Děčín, FÚ Růžová, inv. č. 2, farní kronika 2, s. 96.



Sborový dům v Růžové (počátek 20. století); soukromá sbírka Petra Jozy, Děčín.

prý byla v církvi velmi známá a mluvilo se o ní jako o sestře Růžové (*Schwester Rosendorf*) (Beck 1871: 67-68). Modlitebna vykazovala herrnhutskou inspiraci. Před pozdější přístavbou měl objekt spíše charakter sborového domu nežli kostela, už kvůli pohledovému uplatnění delší stěny jako vstupního průčelí s výrazným mírně předsunutým trojosým symetricky pojatým rizalitem, ukončeným trojúhelným štítem s malou zvonící s křížem. Objekt byl patrový, půdorysně šlo o pravoúhlý průnik dvou obdélníků. V přízemí se nacházela místnost sloužící jako škola a byt duchovního s kuchyní a komorou. Modlitební sál zabíral patro prakticky v celé šířce objektu. Oltář byl umístěn při jižní stěně sálu, varhany pak na protější. Po stranách oltáře byla situována kazatelna a křtitelnice. Kapacita sálu byla 200 až 300 míst (Reichel 1864: 315; Beck 1871: 67-68).

Povolání vikáře Becka

V době rozhodnutí o stavbě sborového domu nebyla otázka povolání vlastního duchovního aktuální, jelikož na to nedostačovaly finanční prostředky. Jako možné řešení se jevílo zaměstnání učitele, který by kromě výuky vedl bohoslužby. Z Herrnhutu však vzešel návrh na povolání nějakého mladého teologa

bratrské církve. Na konci roku byl již osloven Conrad August Beck, dosavadní učitel na pedagogiu v Niesky, že by měl po dokončení stavby modlitebny nastoupit na místo vikáře habřinské farnosti pro sbor v Růžové (Reichel 1864: 316; Beck 1871:69).

26. března 1864 byla uzavřena smlouva mezi habřinským farářem a presbyteriem růžovské filiální obce, upravující vztahy sboru v Růžové jako filiální obce k evangelické farnosti Habřina a definující práva a povinnosti vlastního vikáře (Beck 1871: 71-72). Schválení povolání vikáře z herrnhutské církve urychlila osobní intervence faráře Kowarze na generální synodě ve Vídni, neboť mezitím se Kowarz stal seniorem západního seniorátu české augsburské superintendence evangelické církve. 1. května 1864 byl v Růžové vikářem zvolen Conrad August Beck, jenž byl následně ordinován jáhnem bratrské církve. Růžovským vikářem byl instalován během slavnosti posvěcení nové modlitebny 28. září 1864. (Beck 1871:75-76; Reichel 1864: 316).

Conrad August Beck se narodil 19. října 1835 v Herrnhutu. V letech 1856 až 1864 vyučoval na chlapeckých ústavech v Gnadenfeldu a Niesky a na pedagogiu v Niesky. Pro Růžovou se ukázal být tím pravým mužem. Byl velmi obětavý ve své službě a byl dobrým kazatelem. V Podmoklech o něj projevil zájem jako o faráře, nicméně Beck v Růžové setrval až do povýšení sboru na farnost. V roce 1866 se oženil s Pauline, rozenou Rosenow. V Růžové se jim narodilo 6 dětí a další 3 pak v Gnadenfeldu, kde působil po odchodu z Růžové. V roce 1888 byl Beck vysvěcen na biskupa bratrské církve. V roce 1901 odešel do penze. Zemřel po krátké, ale těžké nemoci 24. února 1908. Beckovým přínosem bylo i zpracování historie sboru, jež vyšlo tiskem v roce 1871 a které zůstává v mnoha ohledech nepřekonaným pramenem pro poznání dějin nekatolíků v Růžové a okolí. S růžovskými evangelíky zůstával Beck v písemném kontaktu i po svém odchodu, jak dokládá dopis uložený v jeho pozůstalosti v herrnhutském archivu (Träger –Träger-Große 1999; Hennig 1922: 55).⁶⁸

Filiální sbor v letech 1864–1875

Během několika let dosáhli růžovští evangelíci skutečně výrazného úspěchu. Počet členů sboru již v této době přesáhl stovku, obec měla vlastní hřbitov,

⁶⁸ *Zum Gedächtnis unsers am 24. Februar in Herrnhut entschlafenen Bruders Konrad Beck*, Herrnhut 1908; UA Herrnhut, fond Nachlass Conrad August Beck, nezpracováno, složka Briefe an Conrad Beck 1886-1902, dopis č. 67 od Agathona Pultara Conradu Beckovi z 20. 3. 1897.

sborový dům se školou a vikáře. Značné samostatnosti dosáhla též statutem filiálního sboru (Reichel 1863: 213).

Uvnitř sboru bylo nutné najít konsenzus mezi bratrským kazatelem a luterskou orientací církve. Bylo třeba dosáhnout shody na podobě bohoslužeb, přičemž za základ posloužila württemberská agenda. Hlavní bohoslužba začínala zpěvem písně, po které vikář pozdravil shromážděné od oltáře biblickou prosbou o požehnání. Pokračoval zvoláním *Der Herr sei mit euch*, načež obec odpověděla: *und mit deinem Geiste!* Poté následovala modlitba z agendy, biblické lekce a společně přednesené vyznání víry, jež bylo součástí pobožnosti učiněno prý zejména s ohledem na katolické účastníky. Po hlavní písni vikář pokračoval kázáním. Následoval Otčenáš, ohlášky a prosba o požehnání. Poté byl odezpíván jeden verš a duchovní promluvil o požehnání. Pobožnost byla zakončena zpěvem a následující tichou modlitbou. Křty se konaly po hlavní bohoslužbě. Nedělní odpolední bohoslužba začínala ve dvě hodiny a zahrnovala buď krátké kázání nebo sdělení z oblasti misie. V úterý večer od osmi hodin držel vikář biblické hodiny, které následujícího večera vykonával i v soukromých domech v Jetřichovicích a Huntířově nebo Dobrné. K tomu vikář ještě v týdnu sloužil dvě pobožnosti, jež měly spíše charakter shromáždění bratrské obce. Konaly se v sobotu a v neděli večer v modlitebně, v zimě pak v soukromém domě. Jejich náplní byla četba misijních zpráv nebo životopisů, zpěv a závěrečná modlitba, jež byla obvykle pronášena některým ze členů obce (Beck 1871: 86).

Zejména zpočátku prý bohoslužby navštěvovali i katolíci. Často prý byli překvapeni, když vikář při kázáních mluvil o Panně Marii a mnoha katolických světcích jako příkladech pro ctnostný život. Snad i toto vedlo ke zklidnění situace ve vsi, i když nedůvěra většiny katolíků vůči evangelíkům přetrvávala, především v případě katolického faráře, jenž v osobě Josefa Blumentritta představoval neústupného obránce katolické církve proti evangelíkům (Beck 1871: 88-89).

Tzv. probuzenecké hnutí mělo v Jetřichovicích obdobný průběh jako v Růžové, byl v podstatně skromnějším měřítku. Katolický farář v Jetřichovicích přičítal úspěchy nekatolíků zejména podpoře Spolku Gustava Adolfa, za jehož podpory měl být zřízen evangelický sbor, postavena modlitebna a povolán pastor z herrnhutské bratrské obce. Přičemž jurisdikce pro členy tohoto sboru z Růžové, Jetřichovic i okolních obcí byla prý podřízena herrnhutské církvi.⁶⁹

⁶⁹ SOKA Děčín, FÚ Jetřichovice, inv. č. 14, farní kronika, s. 128-129

Pravděpodobně poslední větší akcí proti nekatolickým vlivům ve vsi představovalo povolání misie na jaře 1865. Tři jezuité působili v Jetřichovicích a v Růžové na přelomu dubna a května. Konali zde častá kázání a zpovědi. Z počátku prý vůči evangelíkům volili smířlivý tón. Když se však žádní evangelíci na jejich kázání nedostavovali, začali proti evangelické církvi brojit. Jejich činnost jistě neprospěla uklidnění vztahů mezi katolickou většinou a evangelíky, nicméně i za jejich působení ve vsi proběhly ohlášky o výstupu z katolické církve, dokonané v červenci 9 přestupy k evangelické církvi (Beck 1871: 96-97).⁷⁰

Plat vikáře Becka po celou dobu jeho služby hradila herrnhutská církev. Obec se pouze starala o dobrý stav modlitebny a vikářova bytu, taktéž vikářovi obstarávala dřevo na topení a hradila výdaje spojené s obecními a bohoslužebnými potřebami. Mateřské obci v Habřině byl odváděn příspěvek 40 zl. ročně. K možnému finančnímu zajištění sboru byl na jaře roku 1865 založen farní a školní dotační fond, jehož úroky zatím měly pokrýt vydání za údržbu modlitebny. Základ fondu tvořily peníze od Spolku Gustava Adolfa. Od roku 1870 se obec vyplácením úroků z tohoto fondu podílela na platu vikáře 60 zl. ročně (Beck 1871: 103-104).

Vikář Conrad Beck po svém nástupu docházel do Jetřichovic každý týden, aby v některém z domů konal večerní bohoslužby. Taková bohoslužba sestávala z modliteb, zpěvu duchovních písní, čtení bible a pastorova kázání, někdy však i kázání některého z bratrů, na kterého zrovna „sestoupil Duch“.⁷¹ Hnání zvědavostí (alespoň podle jetřichovického katolického faráře) se na těchto bohoslužbách objevovali i jetřichovičtí katolíci ve značném počtu. Nicméně farář charakterizoval své farníky jako praktické lidi, než aby u nich našlo dlouhodobější ohlas „přepjaté pocitové blouznění těchto herrnhutských pietistů“.⁷²

Jetřichovičtí evangelíci nebyli nikdy početnou skupinou a ve sledovaném období dokonce pozorujeme citelný úbytek členů. V roce 1860 přestoupilo k evangelické církvi 9 lidí, desátý pak v roce 1863. V roce 1875 však bylo v Jetřichovicích již jen pět evangelíků. Pohřby na jetřichovickém, stejně jako arnoltickém katolickém hřbitově probíhaly bez komplikací.⁷³

⁷⁰ SOA Litoměřice, Sběrka matrik, N 20/1, evangelická matrika Růžová, vevázaný seznam změn vyznání; SOKa Děčín, FÚ Jetřichovice, inv. č. 14, farní kronika, s. 130-131; FÚ Růžová, inv. č. 2, farní kronika 2, s. 98-99.

⁷¹ „Der Geist kommt.“ SOKa Děčín, FÚ Jetřichovice, inv. č. 14, farní kronika, s. 129.

⁷² „die überschwängliche Gefühlsschwärmerei dieser Herrnhuter Pietisten.“ SOKa Děčín, FÚ Jetřichovice, inv. č. 14, farní kronika, s. 130.

⁷³ SOA Litoměřice, Sběrka matrik, N 4/5, evangelická matrika zemřelých Habřina, s. 94-95;



Sborový dům v Růžové – průčelí; zadní trakt. Foto autor 2005.

Mimo „tradiční“ oblasti s evangelickými menšinami ve filiální obci došlo na přelomu šedesátých a sedmdesátých let, snad i kvůli vikářovu působení, k přestupům i v jiných obcích. V roce 1869 bylo kazatelské místo zřízeno v Markvarticích (něm. Markersdorf), vesnici vzdálené asi 10 km od Růžové. August Asten, svobodný mládenec z Markvartic, totiž odcestoval do Ameriky, kde došel obrácení působením metodistické církve. Po návratu o nedělích docházel do Růžové na kázání. Zároveň jednou do měsíce vikář Beck vysluhoval v domě Astenova bratra v Markvarticích. Již o Velikonočních 1870 byla do evangelické církve přijata skupinka lidí z Markvartic (Beck 1871: 98-100).⁷⁴

Na bohoslužby v Markvarticích docházeli i souvěrci z Dobrné a Huntířova, kteří to měli blíže nežli do Růžové. August Asten půl roku působil jako kolportér v okolí Markvartic, na jaře 1871 byl však přeložen do Tyrol a markvartická evangelická skupinka tak přišla o velmi aktivního člena (Beck 1871: 100-101).

Ve stejné době v nedaleké České Kamenici proběhl první pokus o založení kazatelské stanice. V roce 1869 se zde hlásilo 11 obyvatel k evangelické církvi, v roce 1874 již 27 obyvatel. Kazatelská stanice zde existovala pravděpodobně v letech 1870–1886. V sedmdesátých letech v České Kamenici Conrad Beck vysluhoval pravidelně bohoslužby, přičemž modlitebna byla zřízena v sálu nádražní restaurace (Zeman 2005: 201).

Hnutí zůstávalo nejsilnější v Růžové, kde v roce 1868 bylo 88 nekatolíků. V Arnolticích (Arnsdorf) 9, v Janově (Jonsdorf) 8, 13 v Huntířově a 4 v Dobrné. Mimo Růžovou došlo v letech 1864–1875 k největšímu počtu přestupů v Huntířově (18) a Markvarticích (12). Jiné středisko s výraznějším počtem přestupů se podle záznamů filiálního sboru do roku 1875 nevytvořilo.⁷⁵

18. února 1874 zemřel senior Kowarz, jenž se zasloužil o zřízení filiální obce v Růžové i povolání vlastního vikáře. Jeho smrt tak představuje jeden z předělů v historii evangelického sboru v Růžové v letech 1874–1875. Po Kowarзовě smrti již vztah k Habřině nebyl tak těsný, zároveň i Herrnhut dal Růžové na srozuměnou, že Becka bude potřebovat ve službě bratrské církvi v Lužici. Na obecním shromáždění 11. prosince 1874 byl projednáván další vývoj v Růžové (Scheuffler 1909: 27-30).

⁷⁴ SOA Litoměřice, Sběrka matrik, N 20/1, evangelická matrika Růžová, vevázaný seznam změn vyznání.

⁷⁵ Catalogus, 1869, s. 96-105; SOA Litoměřice, Sběrka matrik, N 20/1, evangelická matrika Růžová, vevázaný seznam změn vyznání, kde ovšem vůbec nejsou zaznamenány přestupy v České Kamenici, k nimž v tomto období došlo.

6. července 1875 evangelická vrchní církevní rada ve Vídni schválila žádost o povýšení Růžové na farnost. Habřině muselo být z Růžové zapláceno 300 zl. odstupného. Na financování vlastního faráře se měl spolupodílet Spolek Gustava Adolfa, přičemž většinu nákladů měla nést obec sama. Založením farnosti došlo k úplnému začlenění do struktur luterské církve, stvrzenému ještě odchodem vikáře Becka na jaře roku 1876. První evangelický farář do Růžové nastoupil na začátku roku 1877 (Scheuffler 1909: 30).⁷⁶

Zhodnocení: blouznivci, bratří, nebo luteráni?

Zásadní pro konfesionální orientaci nekatolíků z Růžové a okolních obcí bylo jejich ovlivnění herrnhutskou církví. Již před rokem 1840 máme doloženu četbu nekatolických knih v Dobrné a Růžové, můžeme se však pouze domnívat, že pocházela z herrnhutské církve. Po roce 1840 byl vliv bratrské církve dominantní ve všech sledovaných obcích, a to jak skrze kolportovanou literaturu, tak vzájemným stykem.

Náboženské představy, věrouka i vyznání nekatolíků v průběhu let 1840 až 1860 zůstávají nejasné. Herrnhutský vliv je jistě nezpochybnitelný již dle vyznání činěných při výstupech z katolické církve. Zachování věroučné „čistoty“ však nejsme schopni doložit a můžeme jen předpokládat, že absence stálého duchovního vedení studovanou či v bratrské církvi pevně zakotvenou autoritou vedla k odchylkám od kodifikovaného učení církve.⁷⁷ Kromě bratrské církve na zdejší nekatolíky působily i jiné vlivy, zejména v podobě luterské církve, jejichž bohoslužeb se někteří účastnili v Podmoklech.

Z pohledu katolické církve se jednalo o sektáře. Ve farnosti totiž působila skupinka lidí odmítajících účast na oficiálním církevním životě a přímo se rozcházející ve věrouce i liturgických projevech s katolickou církví. A to vše relativně veřejně, pravděpodobně bez větší snahy o utajení po dobu dvaceti let.

Ve svých religiózních projevech dostali nekatolíci možnost vlastního projevu během bohoslužeb a zároveň našli cestu k pochopení evangelijní zvěsti i k porozumění bohoslužbám. Právě nepochopení katolických bohoslužeb bylo

⁷⁶ SOA Litoměřice, Sběrka matrik, N 20/2, evangelická matrika Růžová. 30. dubna 1876 provedl Beck poslední matriční zápis.

⁷⁷ Katolický administrátor farnosti v době přestupů konstatoval, že nemají jasno nejen v katolické věrouce, nýbrž ani v současném vyznání. A stejně tak biblí se měli zaštiťovat jen do té míry, byla-li ve shodě s jejich názory. SOKA Děčín, FÚ Růžová, karton č. 4, inv. č. 112, koncept dopisu růžovského administrátora biskupské konzistoři z 20. 6. 1860 a opis dopisu biskupské konzistoře vikariátnímu úřadu z 19. 7. 1860.

příčinou hledání mimo katolickou církev. Snad zde důležitou roli sehrál i individuální přístup a zájem ze strany členů bratrské církve o růžovské nekatolíky.

V konfliktu katolické většiny s evangelickou menšinou překvapivě odhalujeme analogie s ranou dobou toleranční. Zejména střet těchto dvou skupin v otázce pohřbu dítěte nekatolíků představuje příklad náboženské netolerance typický zejména pro proces vzniku evangelických sborů těsně po vydání Tolerančního patentu.

Přestup nekatolíků z Růžové a okolních vsí v letech 1860 a 1861 k evangelické církvi augsburského vyznání byl neskrývaným kompromisem, který byl vynucen především vnějšími okolnostmi. Oživené hnutí v Jetřichovicích vyvolalo represí církevních i světských úřadů v podobě zákazů nekatolických shromáždění v Jetřichovicích i v Růžové. Bratrská církev nebyla státem povolena, vstup do evangelické církve znamenal pro nekatolíky obdobně kompromisní řešení jako dosavadní účast na protestantských bohoslužbách.

Povolání duchovního z herrnhutské církve zmírnilo rozdíly mezi bratrsky orientovanými růžovskými evangelíky a luterskou podobou církve. Přestože oficiálně byla orientace sboru luterská, musíme do značné míry předpokládat zachování bratrského charakteru obce, posílené Beckovým působením. A že bratrský vliv zůstal ve sboru skutečně dlouho, dosvědčuje zpráva evangelického faráře v Růžové v roce 1914, kde píše, byť za účelem žádosti o finanční podporu z Herrnhutu, že růžovský pěvecký sbor stále ještě zpívá bratrské melodie (Giersch 1914: 163). Stejně tak Beck dokládá náboženská shromáždění bratrského charakteru kromě pravidelných bohoslužeb. K postupnému pronikání luterské věrouky i liturgie pravděpodobně docházelo již za působení vikáře Becka, zejména však po jeho odchodu z Růžové.

Vikářův odchod znamenal pro růžovské evangelíky značnou ztrátu. Vikář Beck byl ve sboru velmi oblíben, o čemž svědčí i fakt, že několik synů místních evangelíků dostalo ve zdejší oblasti poměrně neobvyklé jméno Conrad.⁷⁸ Ještě počátkem století visel jeho obraz v nejedné domácnosti, zejména však prý v srdcích pamětníků (Giersch 1914: 162). Kontakt s Beckem však zůstával zachován. Minimálně v roce 1897 je doložen písemný styk současného evangelického faráře Agathona Pultara s Conradem Beckem, jehož obsahem je především informace o rodinných záležitostech a o růžovských evangelících a jenz ukazuje na častější písemný kontakt.⁷⁹

⁷⁸ SOA Litoměřice, Sběrka matrik, N 20/1, evangelická matrika Růžová.

⁷⁹ UA Herrnhut, fond Nachlass Conrad August Beck, nezpracováno, složka Briefe an Conrad Beck 1886–1902, dopis č. 67 od Agathona Pultara Conradu Beckovi z 20. 3. 1897.

Nekatolické myšlenky nejprve ovlivnily několik lidí z Dobrné, a to již v první polovině třicátých let 19. století. Na Herrnhut se od počátku orientovaly všechny skupinky nekatolíků v oblasti. Nejvíce stoupců si však hnutí získalo v Růžové a tato obec pak vytvořila přirozené centrum později vzniklého sboru. V polovině šedesátých let se v Růžové k evangelickému vyznání hlásilo 60 až 70 obyvatel,⁸⁰ od konce šedesátých let se pak počet ustálil kolem 90 členů.⁸¹

Bratrská církev v českých zemích působila v rámci evangelické církve až do svého státního uznání v roce 1880. V některých lokalitách došlo později k vytvoření bratrských sborů, v Růžové však nikoli (Filipi 2008: 73). Velmi obdobný průběh, avšak s odlišným výsledkem, mělo i nekatolické hnutí v Dubé (něm. Dauba) na Českolipsku. Tamní sedlák Wenzel Mauder přišel do kontaktu s Herrnhutem v letech 1838–1839, tedy ve stejné době jako Florian Guth v Růžové. Na Dubsku se pak zformovala skupinka, z níž někteří vstoupili do evangelické církve, někteří však zůstali v katolické církvi až do založení bratrského sboru v letech 1872–1873. Hlavní rozdíl mezi Dubou a Růžovou spočíval ve vztahu k evangelické farní obci v Habřině. Nekatolíci z Dubé sice na rozdíl od Růžové docházeli na bohoslužby do Habřiny, avšak stálé duchovní péče z této farnosti nedosáhli. V Růžové, byť za pomoci bratrské církve, se podařilo instalovat vikáře a v sedmdesátých letech dokonce upravit poměry povýšením na farnost, tedy úplným začleněním do struktur evangelické církve. Bratrský pokus o založení vlastní obce v Růžové tak nedošel zdárného konce. V Dubé pro absenci stálého duchovního zaopatření došlo počátkem sedmdesátých let k oddělení od Habřiny a k následnému ustanovení bratrské obce (Smejkal 2007: 93-101).

V Růžové v roce 1875 vznikla farní obec evangelické církve, po vzniku Československa začleněná do Německé evangelické církve v Čechách, na Moravě a ve Slezsku. Zůstala farním sborem až do rozpuštění církve po druhé světové válce. Počet evangelíků ve vsi zůstal vysoko nad dobovým průměrem i v první polovině 20. století. V roce 1939 se k evangelické církvi hlásilo 236 obyvatel, tedy téměř 20 % (Herr 1993: 640).

Beckovým přínosem nebylo jen přímé působení v Růžové, nýbrž i zpracování historie sboru vydané v roce 1871. To se nyní podařilo rozšířit o značné množství informací studiem dochovaných písemných pramenů. Podařilo se lépe poznat postoje katolických úřadů vůči nekatolickému hnutí ve zmiňovaných

⁸⁰ SOkA Děčín, FÚ Jetřichovice, inv. č. 14, farní kronika, s. 128.

⁸¹ Catalogus, 1868-1875.

vesnicích a také hlouběji proniknout do náboženských představ nekatolíků mezi lety 1840 a 1860. Zdokumentována tak byla dlouhá cesta od prvních nekatolických projevů k založení farního sboru. Zároveň bylo lépe probádáno jedno z působišť bratrské církve v severních Čechách v polovině 19. století, byť nakonec snaha této církevní misie zůstala neúspěšnou a Růžová utvořila v této době jednu z nemnoha německých evangelických farních obcí v Čechách.

Po zániku církve a odsunu německého obyvatelstva se na tradici evangelického sboru navázat nepodařilo. Sborový dům přestal sloužit svému účelu a je dnes stejně jako nedaleký evangelický hřbitov zcela zdevastován.

Václav Zeman vystudoval pomocné vědy historické na Pedagogické fakultě Univerzity J. E. Purkyně v Ústí nad Labem. Od roku 2003 je archivářem děčínské pobočky Státního oblastního archivu v Litoměřicích, kde se věnuje zejména pořádání archivních fondů šlechtických velkostatků. Badatelsky se zabývá církevními dějinami 19. a 20. století a stavební historií.

Použité prameny a literatura

- Beck, Conrad August. 1871. *Geschichte der Entstehung der evangelischen Filialgemeinde A. C. in Rosendorf*. Herrnhut.
- Bräunlich, Heinrich. 1904. *Los von Rom-Kämpfe im Böhmerland. III. Wie die heutige romfreien Kirchen in Böhmen entstanden*. München: J. F. Lehmanns.
- Filipi, Pavel a kol. 2008. *Malá encyklopedie evangelických církví*. Praha: Libri.
- Giersch, Otto. 1914. „Rosendorf, die erste „Los von Rom“ Gemeinde.“ *Herrnhut. Wochenblatt aus der Brüdergemeinde* 47, 1914, 19 (8. 5.): 162-163.
- Gottas, Friedrich. 1985. „Die Geschichte des Protestantismus in der Habsburgermonarchie.“ Pp. 489-632 in Adam Wandruska – Peter Urbanitsch (eds.): *Die Habsburgermonarchie 1848–1918. IV. Die Konfessionen*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaft.
- Hennig, Paul Otto. 1922. *Der Hutberg. Führer über den Gottesacker der Brüdergemeinde*. Herrnhut: Missionsbuchhandlung.
- Herr, Alfred. 1993. *Heimatkreis Tetschen-Bodenbach. Städte und Gemeinden*. Nördlingen: Heimatverband Kreis Tetschen-Bodenbach e. V.
- Mauder, Emil. 1931. *Chronik von Bodenbach*. Bodenbach: Verlag der Stadtgemeinde Bodenbach.
- Nešpor, Zdeněk R. 2006. *Náboženství na prahu nové doby. Česká lidová zbožnost 18. a 19. století*. Ústí nad Labem: Albis international.
- Reichel, Heinrich Levin. 1863. „Die Grundsteinlegung zu dem evangelischen Bethaus in Rosendorf in Böhmen.“ *Der Brüderbote* 1863, 5: 212-220.

- Reichel, Heinrich Levin. 1864. „Der 28. September 1864 in Rosendorf.“ *Der Brüderbote* 1864, 6: 315-322.
- Säuberlich, Richard. 1964. „100 Jahre evangelische Kirche in Rosendorf. Ein historischer Rückblick.“ *Beiträge der Arbeitsgemeinschaft für Heimatforschung* 20, 1964: 33-36, 39-40.
- Scheuffler, Heinrich Johannes. 1909. *Geschichte der Evangelischen Pfarrgemeinde Augsburgischen Bekenntnisses zu Rosendorf im nördlichen Böhmen*. Dresden: F. Sturm.
- Smejkal, Ladislav. 2007. „Proč vznikla Jednota bratrská v Dubé.“ *Bezděz* 16, 2007: 93-101.
- Sommer, Johann Gottfried. 1833. *Das Königreich Böhmen. Statistisch-topographisch dargestellt I*. Prag: J. G. Calve.
- Träger, Richard – Träger-Große, Charlotte. 1999. *Dienerblätter. Biographische Übersichten von Personen, die im Dienst der Brüdergemeine standen I*. Herrnhut, nestránkováno; pomůcka k dispozici v příruční knihovně UA Herrnhut.
- Wunderling, Theobald. 1862. „Ein Besuch in Rosendorf.“ *Der Brüderbote* 1862,1: 29-34.
- Zeman, Václav. 2005. „Německá evangelická obec v České Kamenici v letech 1901-1945.“ *Porta Bohemica* 3, 2005: 195-257.

Zajímá vás moderní religiozita? Ptáte se, proč je česká společnost jednou z nejméně náboženských na světě? Chcete porozumět sociologickým, historickým a antropologickým výzkumům náboženství? I jejich omezením? Chcete se dozvědět něco víc z dějin české sociologie? Proniknout do diskusí o náboženství od druhé poloviny 19. století do současnosti?

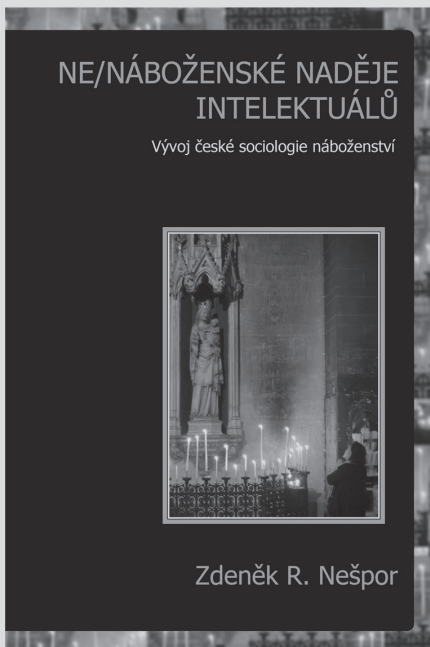
...Pak je právě vám určena nová kniha Zdeňka R. Nešpora!

Z obsahu: Masarykova „angažovaná sociologie“, křesťanská sociologie, díla katolických intelektuálů, exkněží i volných myslitelů, protestantští teologové, náboženské statistiky a první skutečné sociologické výzkumy, Češi a Slováci, sociologický provoz za Protektorátu, poválečné naděje a ztráty sociologie náboženství, boj proti náboženství i sociologii v letech padesátých, „zlatá léta“ šedesátá, vědecký ateismus a jeho důsledky, současný stav české sociologie náboženství.

Vydalo:

SCRIPTORIUM

Praha 2008, 432 stran,
jmenný a věcný rejstřík.



Kniha podává materiálově bohatě založený syntetizující výklad. Svým charakterem plní jak funkci analytické studie, tak odborné syntézy a encyklopedické příručky.

Jan Horský

Z. R. Nešpor ukazuje, že sociologie náboženství se nikdy nevyvíjela jako „čistá“ teoretická disciplína, vždy byla spojena s dobovými ideologickými a politickými zápasy. Jeho kniha se tak stává dějinami českého náboženského myšlení ve dvacátém století.

Martin C. Putna

SCRIPTORIUM, spolek pro nekomerční vydávání odborné literatury - orientuje se na vydávání knih z oblasti historické vědy a příbuzných společenských věd.
<http://www.scriptorium.cz>

ANALÝZA MAKROPROCESŮ V DĚJEPISECTVÍ

Několik úvah o problematice propojení sociologických a historiografických postupů při studiu náboženských dějin*

Jan Horský

Fakulta humanitních studií UK Praha

An analysis of macro-processes in history. Some thoughts on the issues of connecting sociological and historiographical methods in studying religious history

Abstract: The study consists of (a) a methodological reflection of the theories of macro-processes and the possibilities of applying macro-analysis in history. It finds that the utilisation of macro-analysis in historical science is productive if theories of processes are applied on historical phenomena, which are studied chiefly as unintentional, and if we concentrate on selected sections, levels and segments (subcultures, formalised discursive modes, demographical phenomena etc.) of socio-cultural reality. The study presents (b) some elements of the development of the relationship between Czech historiography and sociology (the sociology of religion). It mentions the long-term problems of the relationship between the two. The study shows examples (c) of the work of several young historians, which show the possibility of the productive connection of sociology and history. The study argues in favour of macro-analytical methods in historiography that allow the connection of the methods of historical sociology with some of the elements of Anthropological History, New Cultural History and New Intellectual History. It also tries to show the development of the stands of Czech historiography on sociology (event. the historical sociology of religion) on the example of selected issues (the possibility of “objectively” identifying the “religious character” of social processes; the issues of religious homogeneity of traditional societies in relation to the so-called “paradigm of confessionalisation”; the discussion on the „disenchantment of the world“) and thus sketches the possibility of the socio-historical analysis of Czech religious history.

* Tento článek je součástí řešení grantového projektu GA AV ČR č. IAA700280701 „Česká sociologie náboženství v mezinárodním a interdisciplinárním kontextu“.

Keywords: *history; sociology; macro-history; religious movements; social movements; disenchantment of the world; rationalism*

Nejeden z dnes vlivných proudů dějepisectví, jako je historická antropologie, *New Cultural History* či *New Intellectual History*, pohlíží často s nedůvěrou na makroanalytické úsilí historických věd (rázu starších prací školy *Annales* či německé *Historische Sozialwissenschaft*) stran studia sociokulturních dějinných procesů a struktur (Burke 2004; van Dülmen 2002; Iggers 2002). Často se přitom přenáší kritika, kterou lze oprávněně vyslovovat vůči hegelovskému či marxistickému pojetí makroanalýzy (např. Kocka 1977), zkratkovitě na veškeré dějepisecké snahy o procesuální makroanalýzu a o uplatňování teorií procesů a struktur v rámci historických věd (podrobněji argumentuji v Horský – Nešpor 2004; Horský 2007a; Horský 2007b). Je to nejen škoda, ale i paradox, uvážíme-li že se souběžně s tím v rámci sociologie konstituovala jako svébytná subdisciplína sociologie historická. Chtěl bych proto věnovat pozornost několika vybraným problémům, při jejichž pojednání by se dějepisectví mohlo prolínat se sociologií náboženství díky využití makroanalytických konceptů.

Soustředím se přitom především na české dějepisectví a vstupy sociologie náboženství do diskuse budu vnímat z jeho pohledu. Upozornit chci na otázky, při jejichž řešení se může (díky odlišnosti metody a různému přístupu k „empirii“) ukázat rozdíl mezi (historickou) sociologií (náboženství) a dějepisem (resp. historickými vědami). Jde o samo identifikování „náboženského“ charakteru určitého děje, o debaty o náboženské homogenitě tradiční společnosti a o snahy shledávat na poli náboženského vývoje kořeny sociokulturní modernity (zejména debaty o procesu „odkouzlení světa“). Chtěl bych jednak argumentovat ve prospěch makroanalytických přístupů v dějepisectví poukazem na to, že nemusejí být v rozporu s dnes vlivnými směry historiografie, a jednak upozornit, že v české historiografii je sociologické kladení otázek stále spíše jen okrajovou záležitostí, a to i přes to, že dosavadní bádání například stran dějin české reformace (na něž se v následujícím textu především zaměřuji) nabízejí pro propojení historickosociologické, historickoantropologické, kulturnědějinné a historické makroprocesuální analýzy mnohé příležitosti. Začít je však třeba vymezením několika základních pojmů.

Historická sociologie, sociologie náboženství, teorie v historických vědách

(1.) Aníž bych na tomto místě jakkoli chtěl podrobně pojednávat vývoj a různé směry *sociologie náboženství* – čtenáře odkazuji v tomto směru na poměrně bohatou literaturu (např. Giddens 1999: 420-424; Havelka 1998; Nešpor – Lužný 2007: 46-71; Weiß 2003) –, považuji za potřebné přihlásit se alespoň k její základní charakteristice. Vyjít snad lze z následujícího vymezení: „Sociologie náboženství zkoumá lidskou stránku vztahu člověka k transcendentnímu, respektive sociální jednání, projevy, vztahy a skupiny, které na tomto základě vznikají, aniž si klade otázku, zda to, z čeho bere svoji legitimitu, tedy transcendentno, existuje, nebo ne“ (Nešpor – Lužný 2007: 7). Sociologii náboženství lze rovněž charakterizovat tak, že zkoumá jednak náboženské jevy, jak jsou „vetkány do nenáboženských společenských procesů“, jednak „také působení opačné, vliv náboženství na společnost“, a konečně pojednává některé sociální procesy jako takové, „které mají v poslední instanci náboženský charakter v nejširším slova smyslu“ (Havelka 1998: 19-21).

(2.) Úvahy o analýze náboženských makroprocesů je vhodné posuzovat ve vztahu k té části sociologie, která se více zaměřuje na sociální dynamiku či na diachronní studium společnosti, tj. ve vztahu k tzv. *historické sociologii*. Jiří Šubrt kupříkladu označuje „historickou sociologii“ za „>hraniční< disciplínu, jež se u nás zatím neteší přílišné pozornosti ani ze strany sociologie, ani ze strany historie (obě vědy na ni nahlízejí s určitou nedůvěrou, možná až podezřívavostí, která pramení z celé řady – často i >mimovědních< – důvodů)“. Aníž by tvrdil, že tuto disciplínu lze plně vymezit následující charakteristikou, klade Šubrt při specifikaci historické sociologie důraz na „problematiku koncepcí usilujících odhalit, charakterizovat a vysvětlit povahu a směr dlouhodobých vývojových procesů“ (Šubrt 2007: 5).

V zásadě velmi obdobně uvažuje také třeba Volker Kruse, když označuje, zejména s ohledem na vývoj německého sociologického myšlení, jako „historickou sociologii“ takovou sociologii, která pracuje převážně s historickými daty (*mit historischen Daten*) a usiluje o teoretické vysvětlení historických změn (*um die theoretische Erklärung geschichtlichen Wandels*). S ohledem na to pak odlišuje historickou sociologii od sociologie formální nebo systematické. Jako příklad historickosociologických rozborů uvádí Kruse postupy Maxe Webera v rámci jeho sociologie náboženství (Kruse 1999: 12). Tak se v Kruseho pojetí historická sociologie z velké části překrývá s Weberovou koncepcí sociologie

jako „vědy o skutečnosti“ (*Wirklichkeitswissenschaft*) (Kruse 1999: 27-30). Kruse dále ztotožňuje historickou sociologii s Mannheimovou „dynamickou sociologií“. Dynamickou sociologii považuje Karl Mannheim za jeden ze tří druhů sociologie (vedle formální sociologie a obecné sociologie). Dynamickou sociologii, kterou také označuje za nauku o dějinné dynamice (*Soziologie als Lehre von der Geschichtsdynamik*), Mannheim vymezuje jak oproti filosofii dějin (na rozdíl od ní dynamická sociologie vylučuje z výkladu metafyzické komponenty), tak i jejím odlišením od dějepisné historické vědy (v odlišnosti německé terminologie řečeno: *von der geschichtswissenschaftlichen Historiographie*) (Kruse 1999: 114-115; Mannheim 1980: 113-134).

(3.) Půjde-li nám o dějinnou analýzu makroprocesů, bude zapotřebí učinit několik poznámek o povaze a funkci teorií v *historických vědách*. Například v rámci německé historické sociální vědy (*Historische Sozialwissenschaft*) Hans-Ulrich Wehler a Jürgen Kocka pojmají na jedné straně teorie v dějepisectví velmi široce, na straně druhé však pro ně nenárokují holistickou všeobjímající platnost. Teoriemi Wehler rozumí explicitní a konsistentní pojmové systémy (*Begriffssysteme*), které, aniž by byly odvoditelné z pramenů, slouží k identifikaci (*Identifizierung*), rozkrytí (*Erschließung*) a vysvětlení (*Erklärung*) historických problémů (Kocka 1977a: 99-108; Wehler 1979: 17-18; Lorenz 1997: 356).

Kocka pojednává dále (a) teorie jako prostředek kauzálního vysvětlení (*Erklärung*) historické skutečnosti (Kocka 1977b: 178-181). Tato funkce teorií však není značnou částí dějepisectví uznávána. Pro debaty o roli teorií v dějepisectví mohou být spíše zajímavé další jejich funkce, které Kocka uvádí. Jde (b) o rozkrytí historické skutečnosti či strukturaci pramenného materiálu, jež či již lze odlišit od pouhého vyprávění. Byly by to teorie, které nemají své *explanandum* (tj. nemají to, co má být vysvětleno), které jsou vlastně svého druhu deskripcemi. Jde o teorie sloužící k identifikaci a popisu proměňujících se prvků skutečnosti v jejich provázanostech a možných strukturacích, teorie, které však neposkytují kauzální vysvětlení. V podobném duchu by Kocka chápal i funkci modelů, jejichž vztah k realitě pojednává na způsob Weberových ideálních typů (Weber 1998a: 7-63). Mohli bychom říci, že jde o teorie směřující k vytváření pojmového aparátu jako nástroje klasifikace, typologie či soustavného popisu (Kocka 1977b: 178-181). Konečně (c) funkcí teorií v historických vědách je, že – coby nositelé významu (*Bedeutungsträger*) – vytvářejí propojení mezi zkoumaným historickým předmětem a souborem dnešních problémů. Příkladem této Kockou (1977b: 178-181) uváděné funkce teorií může

být zčásti to, co by spadalo pod logicko-metodologické pojetí kultury u Maxe Webera (Kim 2002: 200-210). Právě při uvažování této funkce teorií se může stát viditelným problém, jenž spočívá ve snaze propojit jazyk pramenů se současnou terminologií teorií. Otázkou, k níž se zde vyslovuje Kocka, ale i Koselleck (2000: 349-350) či Rüsen (1986: 80-86) a mnozí další, je, do jaké míry se můžeme vyhnout ahistorismu, chceme-li jevy z minulosti, bez ohledu na jejich dobové pojmenování, pojednávat dnešním pojmoslovím. Pro Wehlera či Kocku by v tom nebyla nepřekonatelná překážka. Právě funkce teorií (b) a (c) se nápadně zviditelní, když se začneme ptát, zda o tom, že určitý jev bude dnešní historická věda studovat jako jev „náboženský“, rozhoduje jeho někdejší aktérské označení, nebo dnešní badatelova konstrukce objektu bádání.

Ponechme na tomto místě stranou otázku, zda jsou teorie v dějepisectví protikladem narácí, nebo naopak jen jejich podmnožinou (podrobněji k tomu např. Rüsen 1986; více v této věci argumentují v Horský 2007a, 2007b), a řekněme, že ji pro tuto chvíli budeme pracovně považovat za irelevantní. Důležité pro další výklad je naopak poznamenat, že Wehlerovo a Kockovo pojetí teorií nevyžaduje ani přijetí konceptu sociokulturní skutečnosti jako (v ontologickém smyslu strukturované, historické) „totality“ a vývoje jako jednotčího, všeurčujícího kontinuitního a kauzálního procesu (více viz Chartier 1987, 1997: 28-38 a 54; Kruse 1999: 122-125; Schöttler 2002). Wehlerovo a Kockovo pojetí tak proto nevyklučuje ani pozdější tendenci nejedné studie přijmout tezi o kulturní konstruovanosti sociální skutečnosti (Burke 1992: 118-126; van Dülmen 2002; Chartier 2002; Štaif 2006: 44-45), ani představu principiální ekvivalence historických objektů (Chartier 1987; Foucault 2002), ani konečně archeologizaci dějepisu (spojenou s představou paralelnosti či křížení se jednotlivých „řad“: Foucault 2002: 16-17; Vašíček 2006). Toto pojetí teorií není zároveň v rozporu s luhmannovským konceptem plurality autopoietických systémů a paralelnosti procesů jejich proměny (Luhmann 2006; Mucha 2007: 365-368). Kockovo a Wehlerovo pojetí teorií lze rovněž propojit s Koselleckovou představou „teorií možné historie“, jež nemohou sice být prameny pozitivně potvrzovány, ale přesto lze některé z nich uznat jako adekvátní konstrukce obrazu minulosti, obstojí-li před „vetem pramenů“ (Koselleck 2000: 204-207), a ty, které prameny vetovaly, zamítnout.

Vztahy historiografie a sociologie náboženství v českém prostředí

Není cílem tohoto článku pojednávat o vlastních dějinách české sociologie náboženství. Ty byly v poslední době nově zpracovány zejména díky Zdeňku R. Nešporovi (Nešpor 2004c, 2007c). Nechci ani podávat přehled a hodnocení českého dějepisného bádání o náboženských dějinách, jenž byl rovněž v různých souvislostech již načrtnut (Nešpor 2005). Konečně nechci ani tento článek proměnit v náčrt sociologické klasifikace českých náboženských dějin, neboť jsem se k této možnosti vyslovil nedávno na jiném místě (Horský – Nešpor 2005; Horský 2007c). Zcela záměrně ponechávám v tomto článku rovněž stranou tzv. spor o smysl českých dějin a debaty o „české otázce“. Ty byly v nedávné době velmi rozsáhle zpracovány především Milošem Havelkou (Havelka 1995, 2001, 2006). Proto zde odhlédnu od neotetických, epistemologických a metodologických otázek, jež se objevily během sporu o smysl českých dějin, a omezím se jen na upozornění, že některé významné koncepty, jež nastolila sociální či politická filosofie v tomto sporu, jako např. „demokracie“ (viz níže) či (náboženská, mezikonfesní) „tolerance“, sehrály v hodnocení dějin některými historiky v českém dějepisectví nemalou roli. Ostatně právě příklad, pro některá období českých dějin v zásadě nesporně konstatovatelné,¹ „tolerance“ může být ukázkou toho, jak někteří čeští historici tíhnou a tíhli k tomu snižovat dějinný význam toho kterého principu tím, že jej výkladově zredukuje na pouhý v zásadě nechtěný důsledek vesměs nahodilé souhry okolností. Příkladem takového pohledu může částečně být výklad Josefa Macka (2001).² Sociální a politická

¹ Česká historiografie poskytuje, vzhledem k povaze některých prvků českých náboženských dějin, pro dobu od 2. poloviny 15. do začátku 20. let 17. století četné příklady náboženské tolerance v českých zemích a v polském prostoru, s tím, že v dobovém evropském kontextu nadměru neobvyklé byly tolerantní poměry na Moravě a v Malopolsku (Bidlo 1900, 1903, 1909, 1932; Hrejsa 1912, 1938; Hrubý 1934, 1935, 1939; Macek 2001). Byla to tolerance jak zčásti právně zakotvená, tak i v širší míře faktická. Jejím indikátorem může být především postoj k některým radikálním reformačním směrům či skupinám. Jde především o toleranci vůči zwingliánsky orientovaným Habrovanským (Odložilík 1923; Hanák 1928, 1929) a vůči novokřtěnským komunitám na Moravě (Pánek 1994) či o toleranci k antitrinitářským skupinám v Polsku, jež sice zůstaly mimo sandoměřskou dohodu (1570), přece však byly fakticky trpěny (Bidlo 1903: 36-37 a 147-157).

² Zmínku zasluhuje, že Mackovo připodobnění (viz předcházející poznámka) Prokopa Ryšavého Johnu Lockovi má svoji obdobu v sociálněfilosofickém či politickofilosofickém českém myšlení kupříkladu u Boženy Komárkové. Ta upozorňuje na odlišnost anglosaského a francouzského pojetí demokracie a soudí, že v české reformaci lze spatřovat prvky (důraz na svobodu individuálního svědomí, právně stvrzený Majestátem Rudolfa II. z roku 1609), které by, kdyby nebylo Bílé hory, směřovaly vývoj „naší kultury“ k anglosaskému modelu. Rekatolizace a obrození však vedly k modelu francouzskému

filosofie, nejednou motivovaná náboženským postojem, se v českém prostředí naopak dokázala zaměřit na samu vnitřní povahu těchto principů (např. tolerance ve spojitosti s lidskými právy) a na jejich dějinný vývoj a funkčnost (např. Komárková 2006).³ Nutno říci, že se těmito debatami nezaložily nijaké bohaté styky těchto oborů, spíše naopak. Důvodů to má více. Upozornil bych alespoň na několik následujících.

Česká historiografie se (1.) poměrně záhy, pokud již začala k sociologii náboženství tíhnout, orientovala spíše na zahraniční autory. Od dvacátých let se dá vystopovat především vliv Ernsta Troeltsche (Glücklich 1914; Troeltsch 1934; Slavík 1934; Pekař 1992; Werstadt 1995), jenž byl v konkrétních otázkách (zejména hodnocení husitství – viz níže) nesporně silnější než vliv Maxe Webera, jemuž se dostávalo ohlasů spíše v otázkách metodologických (Horský 1999). I s nástupem marxismu pak platilo, že se vlastně brala více v potaz zahraniční teorie (či bohužel někdy spíše ideologie marx-leninismu) než úvahy českých autorů. Nemuselo však jít zdaleka jen o autory sovětské, významný byl

(Komárková 2006: 495-497). Komárková zde uvažuje podobně jako Ernst Troeltsch. Ten vidí spřízněnost (*Wahlverwandtschaft*) mezi moderní politickou demokracií a radikálním kalvinistickým vnitrocírkevním puritanismem a pietismem. Ten důrazem na svobodnou volbu příslušnosti k církvi/ sektě (*Freikirchentum; Freiwilligkeitskirche*) vede k „individualisticko-demokratické myšlence“, jež z náboženské oblasti přechází – pro anglosaský model demokracie a občanské společnosti produktivně – do oblasti politické (Troeltsch 1912: 733-734 a 912-914). Troeltsch ostatně považuje kalvinismus za konfesijní proud, jenž, na rozdíl od katolicismu a luterství, nemá vnitřní problém s přijetím moderní demokracie (Troeltsch 1934: 9-63). Obdobně i René Rémond spatřuje v kalvinismu (díky jeho presbyterianismu) jiný vztah k demokracii a občanské společnosti, než má (s ohledem na episkopální princip) katolictví, anglikanismus a luterství (Rémond 2003: 32-33). Podobně jako Komárková se v české politické a sociální filosofii k Troeltschovu pojetí významu reformace (a přenášel je na význam české reformace pro české dějiny) Emanuel Rádl. Stejně jako Komárková, ani on však na Troeltsche explicitně neodkazuje (Rádl 1993: 114-162).

³ Josef Macek ukazuje, že tolerance 15. a 16. století byla doprovázena i jevy náboženské nesnášenlivosti (Macek 2001: 39-40), přece však (alespoň v období 1471-1526, o kterém mluví) převládala. Promýšlí na jedné straně její ryze pragmatické důvody (byla vynucena faktickými okolnostmi) (Macek 2001: 386). Případy „náboženské snášenlivosti nebyly zpravidla doprovázeny žádnými obecnými úvahami o nezbytnosti tolerance. Byly přesto výrazem niterného individuálního přesvědčení, že není nutné zatracovat přátele, sousedy a známé jen proto, že sdílejí křesťanskou víru jiné náboženské instituce. Jsou to zkrátka doklady praktické snášenlivosti, vynucené poměry“ (Macek 2001: 389). Na druhé straně však uvádí i příklady explicitní tolerance. Jde jednak kupříkladu o tolerantní politiku Konráda a Johanky z Krajku na Mladé Boleslavi (Macek 2001: 405-406), jednak třeba o smýšlení Prokopa Ryšavého z Jindřichova Hradce. „Dokonce i ve slavném spisu Johna Locka“ – soudí Macek –, „vydaném anonymně v Nizozemí v roce 1689 pod názvem *Epistola de tolerantia*, se ozvou myšlenky, jež formuloval Prokop Ryšavý a česká reformace. John Locke klade důraz na svědomí (u Prokopa je to >svobodný soud<), odmítá násilnou perzekuci kacířů a požaduje důsledné oddělení moci světské od náboženství (v kutnohorském náboženském míru je obdobně znemožněno vrchnostem předpisovat poddaným víru“ (Macek 2001: 411).

vliv polské historiografické literatury a jejím prostřednictvím, jindy i přímo vliv literatury francouzské (srov. např. Válka 2004).

V debatách a sporech českého dějepisceví s Tomášem G. Masarykem a následně s Emanuelem Rádlem zaujala nemalá část historiků nakonec, pokud jde o hodnocení dějinného významu (české) reformace, stanovisko, jež se od Masarykova či Rádlova příliš neodlišovalo (z autorů níže zmiňovaných např. Jaroslav Bidlo, Kamil Krofta, Otakar Odložilík, Jan Slavík).⁴ Větším problémem (2.) však zůstávalo metodologické napětí mezi oběma tábory (Havelka 2001; Hermann 2002). To vedlo k tomu, že se v českém dějepisceví poměrně dlouho udržovala jakási polarita mezi podrobným zvládnutím pramenného textu a snahou převést jeho obsah do roviny domněle nesporné fakticity na jedné straně a na straně druhé tendenci (propagovanou již kdysi Jaroslavem Golem a následně i částečně teoreticky podepřenou Josefem Pekařem a Zdeňkem Kalistou) pojímat dějinné celky v podobě „duchů dob“ (Beneš 1994). Duch doby měl však povahu rétorické figury, „kvazi-postavy“ (jak by bylo možné říci terminologií Paula Ricoeura 2000: 254-276), jež zůstává nerozčleněna pomocí analytických kategorií. Takto vnitřně nediferencován, mohl být duch doby předmětem zájmu holistického přístupu, nikoli však přístupu analytického. To znamenalo, že se takřka nevytvářely předpoklady pro produktivní stýkání dějepisceví se sociologií (náboženství). Určitou výjimku představovaly jen postupy Bedřicha Mendla, Jana Slavíka či Františka Kutnara (Beneš 1995; Horský 1999). V této věci změnu přineslo, snad pro mnohé paradoxně, až marxistické období (Horský 2007d), což by si zasluhovalo ještě podrobnějšího docenění. V něm však brzdou produktivních styků mezi dějepisceví a sociologií byla zvýšená míra ideologického dozoru.

Konečně ani po roce 1989 nezmizely (3.) zcela překážky produktivního ovlivnění historických věd a sociologie (včetně sociologie náboženství). Část dějepisceví totiž před rokem 1989 obranně reagovala na tlak marx-leninských ideologických dozorců někdy až explicitní programovou antiteoretičností.

⁴ Příkladem toho může být akcent který kladl Kamil Krofta na „vlastní jádro husitství“, jež spatřoval v přesvědčení, že „každý jednotlivec, křesťan sám, může rozhodnout o tom, jak rozumětí Zákonu božím“ (Krofta 1936: 264-265). Podobně vyznívá i úsudek Jaroslava Bidla, že „německá a švýcarská reformace“ vychází „z jedné a téže zásady, z neodolatelné touhy duše nabýti osobní, pevné a individuální svobodné jistoty o spáse“ (Bidlo 1993: III), či interpretace náboženské stavovské politiky na Moravě v 16. století, ve které František Hrubý spatřuje „požadavek plně individuální svobody“ (Hrubý 1939: 33). Nápadně však u těchto autorů chyběla snaha racionalizovat toto své hodnotící stanovisko prostřednictvím teorie vývojového procesu, jež by poskytla možnost usoustavit tyto spíše živelné snahy o diachronní kontextualizaci reformace.

Tento postoj si však někteří historikové uchovali i po roce 1989 a tak se nejdříve začali ve svém metodologickém smýšlení vracet kamsi hluboko před Simmelovo upozorňování, že dějepisná práce je neustálým badatelovým „ucelováním“ (tj. konstruováním) obrazu minulosti (Simmel 1989:307-308), ba dokonce i před Weberem citované Goethovo stanovisko, že v každém faktu (*Tatsache*) již „tkví teorie“ (Weber 1991: 113-115). Nadto se u některých autorů projevila touha „vyřídit si to s bolševiky“ prostřednictvím dehonestace české utrakvistické a evangelické tradice. A tak jsme mohli být v některých případech svědky – s omluvou za metaforickou nadsázku – jakési „neorekatolizace“ na půdě historiografie...

Jiní historikové, kteří by tematicky měli k sociologii náboženství blízko a kteří se zajímají o metodické a teoretické posuny v historické vědě, se pod vlivem *New Cultural History*, *New Intellectual History* či historické antropologie (Burke 1992, 2006; Dressel 1996; Chartier 1997, 1998) začali věnovat spíše mikrohistoricky směřovaným studiím nebo studiím, které vycházejí ze sémiotického pojetí kultury a směřují k drobnohlednému zpracování pramenného textu, tentokrát – na rozdíl od gollovského období – s vědomím, že jeho výsledkem je konstrukce měkkých fakt. Z perspektivy těchto disciplín se sociologie (náboženství) jeví jako příliš makroanalytická. Tak jsou opět v českém dějepisectví práce, které se snaží propojit sociologii náboženství s historickým bádáním, spíše výjimkou (příkladem takové studie budiž: Nešpor 2006), ač k této jejich výjimečnosti není, jak se pokusím ukázat, z metodologického i materiálového hlediska důvodu.

Náboženská homogenita tradiční společnosti

Z Durkheimovy či durkheimovské sociologie náboženství vyplývá, že mechanická solidarita tradičních, předmoderních společností velmi úzce souvisí s povahou víry v nich. Individualita jednotlivých členů v tradiční společnosti prakticky neexistuje a stavy vědomí jsou společné pro všechny členy společnosti: individuální vědomí se překrývá s vědomím kolektivním. Pro soudržnost tradiční (předmoderní, segmentární) společnosti má tak v durkheimovském pojetí zásadní význam náboženství. To je chápáno jako „společný systém věr a praktik, vztahujících se k posvátným věcem. ... Přičemž tento systém věr a praktik sjednocuje ty, kteří ho dodržují, do jednoho společenství“ (Durkheim 2002; Nešpor – Lužný 2007: 52-54). „Duší náboženství je tedy pro Durkheima idea společnosti, a náboženské síly jsou proto lidskými silami. Člověka transcendingí

náboženské síly jsou ve své podstatě silami společnosti“. Náboženství tak představuje druh sociálních kolektivních reprezentací (*représentations collectives*) (Nešpor – Lužný 2007: 55).⁵ Oproti tomu zdrojem soudržnosti ve společnosti s organickou solidaritou spočívá ve vzájemném směřování diferenciovaných sociálních funkcí. Náboženství v ní tak již neplní takovou měrou onu integrující roli (Durkheim 2004: Nešpor – Lužný 2007: 53).⁶

Dějepisná bádání, podobně jako některé historickosociologické teorie, by však Durkheimův koncept rozhodně nepotvrzovala v plném rozsahu. Dá se totiž

⁵ Představa kolektivních reprezentací však byla v uplynulém století podrobena i díky historiografii velké kritice. Předpokladem, jenž souvisí s durkheimovskou kategorií *représentations collectives*, která sehrála významnou roli při utváření metod školy *Annales* (Burke 2004: 15-31; Burke 2006: 169-189; Chartier – Roche 1978), bylo původní přesvědčení, že středověkou či raněnovověkou společností významnou měrou jednotila její *mentalita*. Vývoj *histoire des mentalités* však vedl k opuštění této představy. Přispěla k tomu mimo jiné mediévistická bádání, která mj. pro české prostředí ukazují, že pro předhusitskou a husitskou dobu, ale ještě i pro 15. a 16. století, musíme počítat v náboženských otázkách s heterogenitou, odlišující *literati* a *illiterati*, kleriky, poučené laiky a lid, neboť sledáváme „některé rysy laické zbožnosti s prvky pověrečného či přímo magického rázu“ (Šmahel 1993b: 15). „Náboženství jako systém chápání a výkladu světa“ – soudí dokonce Josef Macek – „i jako symbolická akce se v jagellonském věku ještě nestalo silou, která by do hloubky a plně opanovala duchovní život, myšlení a citění všech společenských tříd a vrstev. Christianizace postupovala dál a lopotně zdolávala překážky. Křesťanská víra stále ještě nebyla náboženstvím plně poznáným, uvědoměným, smí-li se to tak vyjádřit, nýbrž především souborem vnějších akcí, symbolů a gest“ (Macek 2001: 22). Pro raný novověk lze jako příklad za mnohé uvést rozlišení tří „rituálových systémů“, které nastiňují Lydia Petráňová a Josef Petráň. Jde o systém (a) magický kosmologicko-přírodní, (b) církevněnáboženský a (c) sociálnědistinktivní (Petráň – Petráňová 1995b: 53-68). Jsou to jednotlivé symbolické systémy či diskursivní vrstvy. Jednající dějinní aktéři jsou interpretováni tak, že se nemusejí pohybovat výlučně v jednom systému či jedné vrstvě, právě naopak. Dějepis náboženských a kulturní dějin stále více počítá s „bikulturností“ aktérů (Burke 2006: 195 a 216) či s jejich *patchwork-identity* (Knoblauch 2004: 360). Ostatně již starší literatura uvažovala o tom, že jednající individuum v sobě propojuje různé „okruhy“, jež se vytvářejí okolo jednotlivých idejí, resp. kulturních hodnot (*Kulturwerte*) (Troeltsch 1924: 52-54).

⁶ Uvážíme-li ovšem, že o rozhodujícím modernizačně-restrukturujícím zlomu, spojeném s urbanizací a industrializací, lze v evropském kontextu hovořit od druhé poloviny 18. a v českých zemích od 19. století (Horská – Maur – Musil 2002: 7-53) a že teprve tento zlom by znamenal výrazné přeskupení a diferenciaci sociálních funkcí, jsou pak středověké a raněnovověké příklady náboženské tolerance důvodem k určité obezřetnosti vůči svrchu uvedeným tezím o rozhodující roli náboženské jednoty pro soudržnost tradiční společnosti. Nadto historické výzkumy pro 15.-18. století ukazují, že výjimkou nebyla ani konfesijní heterogenita v rámci rodiny/domácnosti či přímo uvnitř manželského páru (Horský – Štefanová 1995; Macek 2001: 388; Velková 2005; Nešpor 2006: 405-407). Příkladíme-li se k tezi, kterou vyslovil kupříkladu Peter Laslett, že zdrojem stability tradiční (preindustriální a protoindustriální) společnosti bylo, že se v ní v rámci rodin/domácností překrývaly a tím i zdvojovaly svazky příbuzenské a v užším smyslu rodinné se zaměstnaneckými a že moderní společnost stabilitu ztratila právě v důsledku disociace rodiny a podniku (Laslett 1988: 11-34 a 103-148), musíme dodat, že ona soudržnost tradiční rodiny (domácnosti, domu) nevyžadovala nutně náboženskou homogenitu. To ovšem nepopírá, že náboženská homogenita mohla soudržnost rodiny/domu posilovat.

poukázat na ne jeden příklad raněnovověkých snah spíše zvyšovat kulturní či náboženskou homogenitu oproti středověkým poměrům. Podle nejednoho badatele začalo v raném novověku (na rozdíl od středověku) docházet k tlaku elitní kultury na kulturu lidovou. Cílem tohoto tlaku bylo vnutit lidové kultuře určité formy myšlení a způsoby chování. Historické vědy se v tomto bodě setkaly s historickosociologickou civilizační teorií Norberta Eliase (Elias 2006, 2007; Šubrt 1995). Ve francouzském prostředí jsou nadto vedle Eliasových teorií (Chartier 1997: 107-144) v tomto smyslu vlivné i názory Roberta Muchembleda (Tinková 2005). Někteří autoři, za všechny uvádím jako příklad Richarda van Dülmena, poukazují při tom na to, že disciplinující (civilizující) nátlak nebyl tak úzce spojen s monopolem státní moci, jak se domníval Elias, nýbrž že lze prokázat i podobné úsilí vrchností, městských rad či církví (van Dülmen 1993: 361-371). Mluví se tak o zcírkevňování (*Verkirchlichung*) lidové kultury (van Dülmen 1993: 62-102 a 194-235). Tento koncept zcírkevňování kultury se například v pojetí Franka Fätkenheuera pak prostupuje s teorií procesu (prvé) konfesionalizace. Za tu se označuje úsilí katolické a protestantských církví, zejména v období 1525-1648, aby veškerý život laiků byl prostoupen nejen náboženskými, ale přímo konfesijními postoji (Fätkenheuer 2004: 11-48), či snaha o vytvoření svébytných konfesijních kultur (Kaufmann 1998: 7 a 145), jak bude ještě podrobněji ukázáno níže. Některé české a moravské vrchnostenské náboženské řády z druhé poloviny 16. a počátku 17. století by pak bylo možné pokládat za příklady těchto konfesionalizačních a disciplinačních snah, jak ukazuje Eva Mirošovská na příkladu panství Ledec nad Sázavou (Mirošovská 2008).⁷

⁷ Český příklad poskytuje v tomto ohledu ostatně do určité míry rozporupný obraz: Bylo by možné namítnout, že zatímco se na zemských úrovních prosazovala tolerance, docházelo v souvislosti s praxí jednotlivých vrchností, které v druhé polovině 16. století začaly pro svá panství vydávat církevní řády (nejstarší známý je z roku 1558 pro moravské statky Viléma z Pernštejna) (Hrejsa 1938: 313) – někdy i přímo konfese (nejstarší známá prostějovko-uherskobrodská z roku 1566) (Hrejsa 1912: 36; Hrejsa 1938: 313) –, postupně ke konfesijní homogenizaci některých dominií. Bylo by to i v logice jakési vícevrstevnaté intenzifikace moci (panství), o níž na úrovni států, vrchností i jednotlivých domů mluví pro raný novověk Richard van Dülmen (van Dülmen 1993: 16-61). Bylo by to i v souzvuku s již předbělohorským, postupným posilováním právní vázanosti poddaných k vrchnostem a s uzavíráním jednotlivých panství vůči zásahům zeměpanské moci (Krofta 1949: 87-286). František Hrubý tuto praxi některých vrchností vykládá jako snahu přenést luterský model zemských církví (*Landeskirche*) z říšských poměrů, kde fungoval na úrovni jednotlivých knížectví, na Moravu do roviny jednotlivých panství (Hrubý 1934: 306). Přesto však platí, že poddaní měli v Čechách Rudolfovým Majestátem z roku 1609 zajištěnou možnost volby mezi katolicitvím a českou, resp. augsburskou konfesí (a na Moravě sněmovním snešením z roku 1608 snad volnost ještě širší) nezávisle na svých vrchnostech (Hrejsa 1912: 465-492) a tato volba – přes narůstající počet projevů intolerance od přelomu 16. a 17. století – byla patrně namnoze skutečností.

Na debatách o procesu konfesionalizace se dá zároveň ukázat, jak se v dějepiscectví postupně opouští představa jakoby jednoditého dějinného procesu, jenž mění celé sociokulturní prostředí (Roger Chartier by takovou představu považoval za přetrvávání vlivu Hegelovy filosofie dějin, Jürgen Kocka by ji spojoval s výkladovým schématem, jež označuje jako model „strukturované totality“ – Chartier 1987: 119-123; 1997: 54; Kocka 1977a: 9-47). Oproti ní se prosazuje vnímavost vůči (relativně) svébytným částem, vrstvám, segmentům či rovinám sociokulturní skutečnosti. Více než k celku socioekonomických formací, „kultur“ či svébytných povah „epistémé“ se přihlíží k jednotlivým institucím a dílčím (sociokulturním, demografickým, ekonomickým apod.) procesuálním proměnám, k „subkulturám“ či „kontrakulturám“, k disparátním diskursivním formacím a pod. (např. Burke 2006: 194, 210-213). Sledují se tak jednotlivé entity (např. diskursivní formace, konfigurace demografických chování, kulturní kategorie), popřípadě jejich „řady“ (řeceno termínem zažitým v rámci *histoire sérielle*). Ty pak z definice naší metody můžeme studovat buď jako neintencionální nebo jako intencionální jevy, můžeme je dále z definice metody chápat jako součásti námi konstruovaného objektu (ve smyslu historického individua – Weber 1996: 11), o jehož dějinné variabilitě chceme pojednat.

Chronologické seřazení takto vybraných entit a zjištění variability jejich charakteru můžeme převést do podoby konstrukce (dějinné) procesuality. Přitom – zcela v duchu noetických úvah Ernsta Cassirera – můžeme připustit, že samo toto konstruování obrazu procesuální proměny studované entity nevyžaduje nutnost uznávat (zavést, předpokládat) nějaký metafyzický subjekt takového vývoje (Cassirer 1922: 16-17). Přijmeme-li pak, jak výše řečeno, kategorii „totality“ jen jako heuristický princip (Kruse 1999: 122-125; Schötler 2002), nebude nám činit problémy pojednat v jednom a témže sociokulturním prostředí (nahlíženém v duchu modelu heterogenního kontinua – Kocka 1977a: 9-47) více či mnoho procesů dějinné proměny studovaných entit tak, že budeme tyto procesy chápat jako relativně autonomní, jen potencionálně se podmiňující, popřípadě paralelní či až protichůdné (příkladem takových úvah je van Dülmen: 1993: 16-61).

Koncept konfesionalizace prodělal, jak ukázala ve své nedávné studii Anna Ohlidal (2002), za uplynulých 25 let své proměny. V sedmdesátých a osmdesátých letech minulého století, kdy začali v rámci raněnovověkých a novověkých dějin pojem konfesionalizace soustavně rozpracovávat Wolfgang Reinhard a Heinz Schilling, se tímto termínem označoval proces základní společenské proměny (*gesellschaftlichen Fundamentalvorgang*), jež do hloubky změnila

evropský veřejný i privátní život, přispěla k vytvoření raněnovověkého státu i k formování disciplinované poddanské společnosti (*disziplinierte Untertanengesellschaft*) (Schilling 1988: 6). Tento obecný proces obsahoval jak církevně-náboženské a mentalitněkulturní proměny, tak změny státněpolitické a sociální. Takto pojatá konfesionalizace nezahrnovala pouze vytvoření konfesijně vyhraněných církví a konfesí coby věroučných systémů se zřetelně odlišnou naukou, rituálem či spiritualitou, ale také se specifickým modelem nábožensky prostoupeného každodenního života (Schilling 1994: 4). V Říši byl proces nejmarkantnější v období 1570-1620. Při shodě v tomto bodu klade Schilling proces konfesionalizace do období 1550-1650, kdežto Reinhard jej stopuje v době 1530-1730 (Ohlidal 2002: 327-329; Reinhard 1997: 103-147; Schilling 1988, 1995).

Další bádání a následná diskuse o tzv. konfesionalizačním paradigmatu vedly, jak ukazují práce, na něž zde chci stran podrobné reflexe vývoje debat odkázat (Ohlidal 2002; Fätkenheuer 2004), ať již díky lokálním studiím, ať již cestou mikroanalytických sond, k rozvolnění představy všeobjímajícího monolitního procesu proměny. Do úvah byly více zahrnovány pojmy, jako je životní svět (*Lebenswelt*) či religijní kultura, coby analytické kategorie, jejichž pomocí se usilovalo o porozumění mechanismům, které mohly mocenské úsilí církví převádět do různých rovin a segmentů sociální skutečnosti. Thomas Kaufmann rozpracovává v tom duchu pojem „konfesijních kultur“. Luterská konfesijní kultura, které věnuje největší pozornost, konstituuje podle něj konfesijní identitu vyznačující se antipapismem, akcentací specifčnosti tehdejší dějinné situace,⁸ vystupňovanou potřebou náboženské útěchy, spojenou s důrazem na Bibli, kajícnost atd. Luterskou konfesijní kulturu Kaufmann považuje za vnitřně velmi mnohotvárnou, čímž se podle něj liší od konfesijní kultury katolické a helvetské (Kaufmann 1998: 7, 55-77, 141-142; Ohlidal 2002: 333-334).

Lze se zajisté tázat, co se vlastně vyřeší odkazem ke kategorii konfesijní kultury, pokud se nevyjasní, zda „kulturou“ rozumíme sémiotický systém, který coby symbolické universum s nárokem na výhradní platnost prostupuje celou sociokulturní skutečnost, nebo zda by se uznalo, že v rámci jedné society se v jedné době může vyskytovat víc takovýchto symbolických systémů (kultur). Historikové se, často na rozdíl od některých antropologů či sociologů, kloní k druhé z těchto možností, jak již v osmdesátých letech ukázala kupříkladu

⁸ Pro české evangelické exulantské prostředí poukazuje na význam eschatologicky či chiliasticky laděných proctví Vladimír Urbánek (2001, 2008).

Chartierova odpověď Robertu Darntnovi ve sporu o „Velký masakr koček“ (Darnton 1984; Chartier 1985) či v diskusích o konfesionalizaci třeba přístup Fätkenheuerův. Ten spoléhá na model *multiple-identity* dějinných aktérů. V jejím rámci může být konfesijní kultura jen jedním ze spoluurčujících faktorů. V tomto duchu se pak snaží mikroanalyticky zkoumat, nakolik skutečně pronikaly konfesionalizační snahy do individuálních životních světů (Fätkenheuer 2004: 11-25).

Určitou paralelu ke snaze odlišit různé kulturní vrstvy v rámci dějin konfesionalizace nalezneme v současné české historiografii věnující se humanismu u Lucie Storchové. Ta zavádí pojmy jako „formalizovaný modus vypovídání“ či „literární pole“. Soudí, že v návaznosti na Bourdieuovu sociologii lze literární provoz humanistů „popsat pomocí prostorové metafory, totiž jako pole vztahů mezi historickými aktéry (humanisty, mecenáši, tiskaři atd.). V tomto poli se v průběhu komunikace, práce na literárních dílech, jejich dedikování, cirkulaci, čtení atd. definuje, co vůbec znamená být básníkem či spisovatelem, dochází k bojům o čistotu (Bourdieu by řekl ortodoxii) stylu, čistý styl se institucionálně reprodukuje, stává se rozhodujícím zdrojem symbolického kapitálu a následně je kritizován heterodoxními novátory, kteří se také snaží v poli prosadit“ (Storchová 2007: 16). Analogicky bychom mohli uvažovat literární pole jednotlivých konfesijně provázaných autorů a čtenářů, literární pole tajných nekatolíků 18. století a pod.

Propojíme-li tyto metodické úvahy s poměrně rozsáhlými studii o četbě a obecně zacházení s náboženskou knihou (Bödeker – Chaix – Veit 1991; Ducreux 1992, 1994; Kořán 1998; Sládek 1994a, 1994b, 2005), naskýtá se nám možnost odlišit jednotlivé konfesijní kulturní vrstvy či konfesijní subkultury, jednotlivá literární pole, různé formalizované způsoby vypovídání a ptát se, nakolik se konkrétní dějinní aktéři mohli zároveň pohybovat v několika z nich. Konfesionalizační homogenizace se tak mohla týkat právě jen určitých entit (subkultur, literárních polí, modů vypovídání), přičemž zároveň mohla narůstat pluralita takovýchto entit v sociokulturním poli (aktér se mohl pohybovat ve více subkulturách, ve více literárních polích, užívat pluralitně mnoha formalizovaných způsobů vypovídání).

Přijmeme-li však, že proces konfesionalizace byl úspěšný, přivádí nás to k hypotéze, jež je v určitém napětí s durkheimovsky laděnými tezemi o roli náboženství pro kohezi tradiční společnosti. Nabízí se totiž možnost říci, že míra náboženské (konfesijní) homogenity v latinskokřesťanské evropské tradiční společnosti během středověku a raného novověku narůstala. Mohla tedy

soudržnost evropské středověké společnosti skutečně zajišťovat společně sdílená úcta k posvátným věcem a praktikám? Pravda, alespoň pokud jde o christianizované elity, můžeme od počátků středověku spatřovat jak na jedné straně snahy o určitou sakralizaci králů (Le Goff 2002), nacházíme postavy králů, respektive knížat-světců (Třeštík 1971), tak ale i na druhé straně snahy o dualitu světské a duchovní (stejně jako i zeměpanské a stavovské) moci (Schulze 2003: 10), tj. – řečeno terminologií Maxe Webera – jak snahy o vzájemné prostupování „politického“ a „hierokratického svazku“, tak snahy o jejich oddělování (Weber 1972: 25-30) s tím, že převahu nabyt dualistický princip, jenž rozlišuje politický a hierokratický svazek. Naopak právě prostupování politického a hierokratického svazku bylo – snad s výjimkou Calvinových teokratických ambicí v Ženevě (Molnár 1985: 340-345) – většinou rysem lidového chiliasmu, jenž byl nejednou radikální nejen věroučně, ale i sociálně. Projevovalo se to často tím, že odmítal legitimnost stávajícího sociálního řádu. Příkladem je chiliasmus či adventismus doby husitského Tábora (Šmahel 1993b), chiliasmus stoupců Tomáše Müntzera (Molnár 1985: 224-239), povaha Münsterské komuny (Vlnas 2002) či chiliasmus a náboženský radikalismus českého sektářství a blouznivectví 18. a 19. století (Kutnar 1948: 165-206; Nešpor 2006: 436-437, 440-46).

Náboženská, nebo sociální hnutí? Latentní a ideologické funkce náboženství v dějinách

Citlivým tématem, jež se ukazuje při stycích (historické) sociologie náboženství s historickými vědami, je charakter jednotlivých dějinných událostí a hnutí co do jejich „pravé“, „skutečné“ povahy či „podstaty“. Zejména vychází-li se z Marxova, Durkheimova či funkcionalistického pojetí náboženství, nabízí se možnost interpretovat konkrétní náboženské projevy či texty jako ideologická vyjádření ne-náboženských zájmů (v české literatuře tak kupříkladu postupovali Kalivoda 1961; Machovcová – Machovec 1960) nebo jako momenty, kdy náboženství plní nejen své manifestní, ale i latentní funkce (srov. Nešpor – Lužný 2007: 50 a 66). Bylo by chybou očekávat od historické vědy, že může jakkoli empiricky pro konkrétní situace bezpečně rozhodnout, *zda lze, či nelze* určité náboženské obsahy vyložit jako *funkci* či *ideologickou artikulaci* (domněle hlubších či substancionálně pojatých) socioekonomických vztahů, popř. náboženské obsahy chápat jako *symptom* obecného stavu společnosti (např. krize feudalismu), kultury (např. rozpad tradičního symbolického systému) či ducha doby

nebo mentality. Netřeba snad ani upozorňovat, že takový postup je pravým opakem Geertzova emického popisu (Geertz 2000: 13-42).

Můžeme se věnovat rozboru pramenů jak ve smyslu dějin idejí (a směřovat naše bádání ke snaze porozumět autorské či aktérské intencionalitě), tak v duchu „archeologického popisu“ (a objekt studovat z definice jako aktérský/ autorsky nezáměrný – Foucault 2002: 205-212), můžeme rozebírat jak explicitní, tak implicitní roviny pramene (Koselleck 2000: 349-350). Jakmile nám půjde o latentní funkce náboženství, ustupuje aktérská intencionalita a pramenná explicitnost značnou měrou do pozadí. To, jaké latentní obsahy bude historik za či pod prameny předpokládat (a bude tudíž předpokládat, že by v pramenech mohly být implicitně obsažené jejich stopy, indikátory či symptomy), záleží na svrchu uváděné funkci teorie v historických vědách (pod bodem c) coby nositelky významů (Kocka 1977b: 178-181) či na povaze badatelské teorie možné historie (Koselleck 2000: 204-207; Vašíček 2006: 11, 63, 85 a 94-95). Lze při tom klást otázky (na něž zde však nechci podat jednoznačné odpovědi), zda je při takovém postupu zcela určující naše výchozí teorie, nebo zda nám při rozhodování o vlastní „náboženskosti“ či „sekulárnosti“ jevů (procesů) může napomoci také samotná explicitní rovina pramenných textů? Právě tak zde nechám nerozhodnuto, zda lze naše výchozí teoretické pozice odlišit od prostých vyprávění a ideologií, či nikoli.

To, zda budeme ve svém výkladu dávat prioritu vlastním náboženským faktorům (Nešpor 1999b), nebo třeba hospodářským a sociálním vlivům, které uváděly určité náboženské hnutí v chod (Horský 1999: 317-347), nejednou souvisí s povahou pojmů, kterých užijeme coby analytických kategorií.⁹ Rezignace na aktérský pohled může být právě tak interpretačně produktivní jako jednostranná. O oprávněnosti převodu pramenné explicitní roviny a systému symbolů aktérový kultury na naše (tedy vůči studované kultuře „cizí“ – jak ve své

⁹ Příkladem možnosti použít sociologické kategorie jako analytické nástroje v dějepisectví, jde-li třeba o pojem církve a sekty (Nešpor 1999a), je rozbor proměn v Jednotě bratrské, zejména v devadesátých letech 15. století, kdy by se dalo říci, že – Troeltschovou (1912: 965-976; 1934: 16-19, 53-63) terminologií řečeno – se Jednota změnila ze sekty v církev, resp. – řečeno terminologií Giddense (1999: 425-427) přijatou od Howarda Beckera – v denominaci (připouští pro své členy, byť podmíněčně, světskou přísahu, vpouští do sborů ty, kdo mají podíl na moci světa) (Goll 1916: 230-231). Jak starší (Goll 1916), tak novější studie (Macek 2001: 13-40 a 286-354; Halama 2003) poskytují k takovým rozborům přinejmenším dostatek sekundárně empirických podkladů. Nábožensko-sociologická analýza by mohla přispět i k prohloubení komparace Jednoty bratrské s hnutími kupříkladu rázu valdenských (např. stran náboženského významu světské práce) (Molnár 1991: 63-71), která by nebyla jen rozbořem myšlenkových filiací, ale i typologických shod či rozdílů. Náběhy k takovému srovnávání nalezneme ostatně v českém dějepisectví stran náboženství již dávno (Rezek 1887: 3-17 a 54-56; Holinka 1929).

kritice zdůrazňuje např. Medick 1989) obecné koncepce a analytické kategorie nelze rozhodnout empiricky, neboť je to (namnoze) věcí paradigmatu, v němž se ten který badatel pohybuje. Setkáme se jak se snahou interpretovat nábožensky motivovaná proroctví v rámci dobových kulturních kategorií (Urbánek 2001), tak s tvrzením (v souvislosti s Komenským), „že tolik vysmívané revelace nelze odbýt jako projev zaslepené náboženské naivity, nad kterou mohou kultivovaní vzdělanci jen s přezíravým úsměvem pokrčit rameny, ale že revelace jsou především dobovým nástrojem politického tlaku, jež Komenský vyvíjel na mocnosti své doby“ (Kalivoda 1985: 55).

Bylo by však patrně velmi zjednodušující tvrdit, že o náboženské povaze jevu nelze nikdy rozhodnout a že nám prameny nemohou být nijak nápomocny. Nalezeme jak příklady prací, které chtěly jako náboženské interpretovat selská povstání v Čechách z roku 1680 a zejména 1775 (Rezek 1887: 53 a 133), o kterých pozdější podrobnější pramenný výzkum ukázal, že náboženské motivy v nich nebyly nebo byly jen velmi podružné. Právě tak lze uvést příklad opačný. O opočenském povstání z roku 1732 lze celkem s jistotou mluvit jako o hnutí prioritně, ne-li výlučně náboženském (Kořán 1970; Šorm 2007). Konečně máme i taková hnutí, v jejichž programech se explicitně doplňují požadavky náboženské a světské. Příkladem mohou být ohlasy německé selské války roku 1525 v Tyrolsku (Macek 1961: 245-258) či v českých zemích (Maur 1976).

Nejrozsáhlejší diskuse o tom, zda určité dění je *hnutím náboženským*, nebo *sociálním* či dokonce *národním*, se v českém dějepisectví týkaly a týkají husitství. Nechci zde ani tuto otázku řešit, ani podávat třeba jen náznak přehledu husitologických bádání (odkázat lze např. na Šmahel 1988: 11-81; Šmahel 1993a: 11-70). Mám pouze v úmyslu na několika příkladech naznačit, jak se v dějepisectví proměňovaly metody uplatněné při řešení otázky tohoto typu a jak se tudíž vytvářely a proměňovaly možné styčné plochy historických věd a sociologie náboženství.

Příkladem starších snah o interpretaci husitství jako (také) sociálního hnutí mohou být debaty, jež se zčásti prostupovaly se sporem o smysl českých dějin a které se pojily s otázkou „demokratičnosti“ husitství. Pokud by se, viděno optikou dvacátých a třicátých let 20. století, doložila jeho „demokratičnost“, bylo by možné o husitství uvažovat jako o nábožensky artikulovaném pokusu o změnu sociálního řádu, resp. o prvopočátku této změny, jenž by startoval dějinný proces zakládající dnešek.¹⁰ V těchto debatách bylo však problémem,

¹⁰ Vůči takovým diskusím bychom mohli nalézt nejednu paralelu v tehdejší i novější sociologii

že sám termín demokracie, demokratičnost byl užíván nevynešeně a jednotliví diskutující se v jeho implicitním pojetí mnohokrát navzájem mýjeli.

Příkladem může být Pekařova reakce z dvacátých let na Troeltschovo hodnocení husitství. Josef Pekař namítá Troeltschovi (viz níže), „že poznání Tábor skutečného viní thesi o táborské demokracii z omylu“ (Pekař 1992: I/183). Vychází při tom z rozboru pramenných textů prostředkujících táborské učení,

náboženství. V českém prostředí však nebylo ani dějepiscetvím ani sociální a politickou filosofii naplno využito analytického potenciálu, který (historická) sociologie náboženství poskytuje. Příkladem mohou být Weberovy typy pojetí spásy a teorie jejich dopadu na motivaci sociálního jednání. Max Weber rozlišuje (1.) pojetí „spásy pomocí svátostí a institucionální milosti“. To podle něj nevede k soustavné racionalitě života (Weber 1998b: 292-295). Dále mluví (2.) o „spáse skrze víru“. Tento typ sice podporuje náboženský individualismus, ale s moderní racionalitou se mýjí svým mystickým laděním (Weber 1998b: 296-303). Konečně je zde (3.) pojetí „spásy z milosti predestinace“. To je podle Webera typ, který v kalvinistické podobě vede ke vzniku moderního způsobu soustavného vedení života (*methodische Lebensführung*) (Weber 1998b: 303-307). S odkazem na dosavadní bádání (Hrejsa 1912; Hanák 1929; Krofta 1936; Kejř 1984; Molnár 1985; Šmahel 1993a, 1993b) lze říci, že české náboženské dějiny – co do rozboru věrouky – poskytují příklady prvního typu v katolické předhusitské podobě a v učení umírněných pražských mistrů a následně (staro)utrakvistické církve (pění na spasitelnosti kalicha, sedmi svátostech, příslušnosti k obecné církvi). Diskutovat by šlo o tom, kdy začíná z věroučného hlediska vyhovovat čeká reformace druhému typu. Případli by pod něj patrně novoutrakvisté, přebírající učení o spáse pouhou vírou a odvozující Českou konfesi z roku 1575 z Augustanů (Hrejsa 1912: 244-245). Platilo by to o nich jak v jejich většinově zastoupené filipistické podobě, tak v podobě výlučných luteránů (Hrejsa 1912: 40-42, 145 a 244-245). Zajímavá by z tohoto hlediska byla opět Jednota bratrská. Ta by některé rysy druhého typu vykazovala již na sklonku 15. století (postavení spasitelnosti víry, popř. dobré vůle, proti významu skutků a svátostí pro spásu) (Goll 1916: 165-169). Od 20. let 16. století by pak šlo díky její luteranizaci Jednotu k druhému typu přiřadit s větší jistotou (Odložilík 1923: 19-42). Od 80. let 16. století by pak Jednota vykazovala díky své kalvinizaci (jež skončila okolo roku 1620) až některé rysy typu třetího (přiklon až k ryze symbolickému pojetí večere Páně, důraz na kázeň ve sboru; nepřijala však zcela důsledně predestinační nauku, zejména pokud jde o předurčení k zatracení) (Hrejsa 1912: 313-315, 394-395, 397-398, 401-403 a 563-568; Molnár 1985: 300-357). Badatelsky náročnější by však bylo propojit tento rozbor a typologické rozčlenění věrouky se snahami porozumět proměnám motivace sociálního jednání. V tomto směru byly podniknuty zajímavé kroky stran třetího typu v souvislosti s rodem Smiřických (Čechura 1992). Otázkou by rovněž bylo, jak by šlo propojit Weberovy typy s pojmy, jako je konfesijní kultura (Kaufmann 1998). S odkazem na tuto typologii se také lze tázat, zda rekatolizace, jež byla z hlediska věrouky návratem k prvnímu typu, vedla, vzhledem ke své alespoň prvotně nucené povaze (Pánek 1995), k podstatným sociokulturním či mentalitním proměnám a jakého rázu tyto proměny byly. Literatura dnes již bohatě dokládá jak kupříkladu průnik katolické podoby zbožnosti do politicko-ideové symboliky a argumentace (Ducreux 1997), funkčnost jezuitských kolejí (Čornejová 1995), tak vnímavost širších laických vrstev k prvkům katolické zbožnosti (Vlnas 1991, 1993; Sládek 1994a, 1994b) či vznik entusiastických katolických náboženských bratrstev (Mikulc 2000) nebo konečně vnímavost vůči baroknímu sakrálnímu umění (Royt 2001b). Otázkou, k níž může vybízet Weberova typologie, však je, co znamenala rekatolizace pro povahu motivace sociálních jednání (pro úzkou tematiku motivů konverze tak zčásti učinil Winkelbauer 2000), zda ji neproměnila v duchu prvního Weberova typu a zda by tudíž nebylo možné říci, že rekatolizace byla protichůdná modernizačním procesům v sociokulturním měřítku.

a to s jasným akcentem na jejich explicitní sdělení, jež ukazuje, že v nich není nijaká stopa „demokratického vědomí“ (Pekař 1992: I/177). Co se týče období prvotní tábořské obce, „jde o asketický komunismus z lásky křesťanské, opírající se o biblickou zprávu o prvotní církvi“ (Pekař 1992: I/182). Dále soudí, že „duch, jenž k nám mluví“ z tábořského učení, „nemyslí patrně na to, jak by své opravné touhy smířil s dosavadním řádem světa, nýbrž je to duch naplněný více nebo méně nadějí převratné proměny. Všude však pozorujeme, že ty myšlenky převratu spojeny jsou s vírou, že Kristus sám podle zaslíbení svého povede tu velkou osvobozující revoluci: Všechny jsou vybudovány výhradně na Písmě a i konkrétní představy jejich o nové budoucnosti drží se slov a obrazů Písma“ (Pekař 1992: I/186).¹¹ Pro pozdější dobu lze pak doložit, že se i tábořské písemnosti vracejí k stavovskému dělení společnosti (Pekař 1992: I/188-198). Nejedná se tedy nikde „o racionální požadavky změn sociálních, hospodářských nebo politických“ (Pekař 1992: I/189).

Pekařova interpretace je silně ovlivněna základní snahou gollovského dějepisu o synchronní¹² kontextualizaci jevů. Ta se však nedělala analyticky, nýbrž spíše rétorickým odkazem na ducha (gotické) doby (Beneš 1994; Horský – Pavlíková 2003). Ernst Troeltsch přistupuje k diachronní kontextualizaci. Odmítá sice představu obecného jednotícího dějinného procesu, která by umožňovala veškeré historické projevy náboženského myšlení interpretovat jako „přípravné stupně k absolutnu“ (Troeltsch 1912: 975-977). Tematizuje však procesualitu proměny jednotlivých idejí. To mu umožňuje shledávat ve starších vrstvách náboženského myšlení implicitně přítomné rysy, které nabývají na významu teprve tehdy, čteme-li je se znalostí pozdějšího vývoje. Jeho hodnocení české reformace (Troeltsch 1912: 401-410) je zapotřebí číst s ohledem na tuto jeho metodu a v kontextu celého díla. „Demokratičnost“ navíc nevztahuje Troeltsch, na rozdíl od Pekaře, k politickému systému či explicitnímu politickému

¹¹ V tomto nutno dát Pekařovi za pravdu. Porovnání s programy německé selské války 1525 (van Dülmen 1987) ukazuje, že v tábořských textech skutečně takřka absentuje světská tematika právě tak jako i vědomí o potřebě lidské reformní aktivity.

¹² Podobný akcent na synchronní kontextualizace nalezneme i u nejednoho novějšího autora. Jiří Kejř říká v souvislosti s Husovým odvoláním se ke Kristu, že „nelze se ubránit pocitu, že Hus věří už v brzký Boží soud. Eschatologický náboj je tu, byť ne nápadně, přece jen zřetelně přítomen“ (Kejř 1999: 49). V téže souvislosti si lze položit otázku, kdy přestal být reformační náboženský individualismus spjat s pesimistickým hodnocením lidské subjektivity jako bytostně hříšné, jako pout, z nichž může být člověk vysvobozen jen, přijme-li evangelijní zvěst (Molnár 1985: 312-317). Přinesl – alespoň pokud jde o českou reformaci – přívětivější pohled na lidskou subjektivitu již Komenský (Kalivoda 1985; Rejchrtová 1992), nebo až k reformačním idejím inklinující osvícenští katoličtí intelektuálové (David 2001; Nešpor 2006: 334-340)?

programu, nýbrž k otázce postavení individua a jeho svědomí v rámci náboženských institucí. V táboritství shledává projev „křesťanského přirozeného práva demokratické svobody a rovnosti“ (*das christliche Naturrecht der demokratischen Freiheit und Gleichheit*) a smysl pro působení „evangelijního Božího zákona, tj. evangelijního individualismu“ (*die Wirkung des evangelischen Gottesgesetzes, d. h. evangelischen Individualismus*). Spatřuje to v právu, které má každý laik, posoudit, co je Boží zákon a co mu odpovídá, v tom, že v tábořském učení ustupuje do pozadí institucionální pojetí církve a náprava je svěřena do rukou obce božích bojovníků (nikoli knížat a pánů) (Troeltsch 1912: 404).

Pro nás může být zajímavé to, že s Pekařem vstoupil do sporu mj. o demokratičnost husitství Jan Slavík. Demokracií, respektive demokratičností mínil opět něco jiného než Pekař i než Troeltsch. Spojoval ji s větším podílem nižších stavů (zejména měšť) na moci. V tomto duchu hodnotí i lipanskou porážku tábořsko-sirotčích vojsk v duchu Masarykova, ve sporu o smysl českých dějin velmi diskutovaného, tvrzení, že „u Lipan padla demokracie česká“ (Slavík 1934: 98). Ani Slavík, stejně jako Troeltsch, na rozdíl od Pekaře nehledá v pramenech explicitně přítomné moderní demokratické politické myšlení. Slavíkova práce je pro nás v rámci tohoto článku významná také (ne-li především) s ohledem na svůj podtitul: „Studie historicko-sociologická“. Tím, co obsahuje, navíc vlastně naplňuje svrchu uvedenou Kruseho charakteristiku historické sociologie jako snahy teoreticky vysvětlit dějinnou změnu. Slavík vykládá proměnu české společnosti během 15. století pomocí teorie sociální revoluce coby teorie dějinného sociálního procesu (Slavík 1993), zčásti inspirován Maxem Weberem, zčásti Karlem Marxem a dalšími teoretiky (Bouček 2002). Slavík se tak dostává k závěru, jenž se pro další autory stal předmětem četných úvah a diskusí: „Jestliže se tedy mluví o revoluci husitské jako o hnutí náboženském, třeba si uvědomit, že v podstatě jde o sociální revoluci zdůvodněnou nábožensky“ (Slavík 1934: 38-39). V tomto smyslu ukazuje, jak se v Husově učení mimo jiné objevuje sociální problematika (Slavík 1934: 38-49), snaží se v duchu analogie s jinými revolucemi identifikovat předrevoluční sociální krizi. Ta mu však nesplyvá jen s ekonomickou rovinou existence. Krize zemanstva pro něj nespočívá v chudnutí díky zadluženosti samotné, ale v tom, že zadlužování u měšťanů vyvolávalo u nižší šlechty, která si za vlády Václava IV. zvykla na vyšší životní nároky, „psychologickou bídu“ (Slavík 1934: 44-45). Po rozboru průběhu husitství konstatuje, že u Lipan zvítězila „reakce“, což lze vyvodit z analogie s jinými revolucemi (Slavík 1934: 98). Sociální revoluci Slavík nechápe jako Weberův ideální typ (odpovídalo by pojetí skutečnosti jako heterogenní

kontinuity), ale jako Marxův vnitřně zákonitý dějinný proces (skutečnosti jako strukturovaná totalita – Kocka 1977a: 9-47). V rámci toho je náboženství chápáno jako ideologie, jeho latentní funkcí je artikulovat sociální konflikt. K Slavíkovi pojetí se nedávno vrátil Alexander Patschovsky (2001).

Otázkou, z hlediska sociologie zajímavou, je postavení a funkce církve, resp. náboženství v rámci sociokulturního pole (prostoru) v době před vypuknutím husitského hnutí. Jiří Kejř píše kupříkladu o „krizi církevního systému“, kterou dokládá odkazem na obsah vizitačních protokolů pro pražské arcijáhensství z let 1379-1382. „Čteme o sobecké hrabivosti i o nepředstavitelné bídě, o mravním úpadku i o nízké úrovni vzdělání. Jak také mohli duchovně vést lid ti, kdo se opjeli, nezřízeně oddávali hře v kostky, měli nemanželské děti se svými hospodyněmi, nedodržovali základní kněžské povinnost a neměli ani předepsané knihy pro výkon svého úřadu“ (Kejř 1984: 46-47). Souzní to se staršími rozborů Chelčického kritiky té části kněží, kteří jsou neřádni (Goll 1916: 26-31; Krofta 1936: 205-221). „Na jedné straně nahromaděné bohatství, na druhé rozvrat – takový byl obraz církve, který vystoupil před zraky věřících. Vytvářela se výbušná situace, která během let dozrála v otevřený odpor“ (Kejř 1984: 48). Kejřův kvalitativní rozbor, opřený o dobová pramenná svědectví, vede k závěrům, jež by šly terminologií Ernsta Troeltsche pojmenovat tak, že církev přestávala plnit roli, která jí náležela s ohledem na učení o „dvojstupňové morálce“ (Troeltsch 1934: 28-29).

Kvalitativní rozbor pramenů, zacházíme-li s nimi jako se „svědky“ dobových postojů, nám může ukázat mnohé cenné. Přece však *histoire des mentalités* a *histoire sérielle* šla z velké části cestou kvantifikujícího uchopení stop minulé sociokulturní skutečnosti. S prameny se tak v rámci „archeologizace historie“ (Vašíček 2006: 50) začalo zacházet (také) jako s indikátory. Lze namítnout, že se při tom rezignovalo na intencionalitu sociokulturních jevů a na dobové (aktérské) konstruování objektů. Není to však námitka zcela přesná.¹³ A navíc většina badatelů reflektuje rozdíl v zacházení s prameny jako

¹³ Debaty o možnosti „převést“ (a tudíž i značně zredukovat) zbožnost na kvantifikovatelné jevy (zbožné odkazy, počty rituálních předmětů a pod.) se odvíjely například od rozsáhlé studie Michela Vovella (1978). Mluví se o tom např. také v debatě o „Velkém masakru koček“ (Darnton 1984; Chartier 1985). Chartier vlastně přebírá Darntonovo stanovisko: „>Cultural objects< are not of the same nature as the serialized data studied by economic history or demographic history, since >they are not manufactured by the historian but by the people he studies. They give off meaning. They need to be read, not conted<“ (Chartier 1985: 683). Není to však zcela přesné. Sledujeme-li, řekněme v souvislostech nás zde zajímajících, kvantitativními metodami četnost a objem zbožných odkazů činěných církevními institucím, přesun materiálních hodnot v podobě úroků či věčných platů nebo demografické jevy, je

se svědky a jako s indikátory a tyto postupy užívá komplementárně. V tomto ohledu mohou být příkladem studie Františka Šmahela, jenž vyjadřuje situaci církve ve společnosti pomocí kvantifikovatelných indikátorů: hustota farní sítě a sítě dalších církevních institucí, s tím související počet obyvatel připadajících odhadem na jednoho duchovního, a z toho odhaduje, jakou roční finanční zátěž v rámci určitého regionu představovaly platy odcházející církevním institucím. Na základě toho usuzuje: „Hustotou svých institucí a počtem duchovenstva pražská předhusitská arcidiecéze dosáhla maxima v celé své historii. Obojí vzhledem k počtu obyvatel přesahovalo ekonomickou únosnost českých zemí a míru jejich potřeb“ (Šmahel 1988: 156). Tuto zátěž obyvatelstva pak považuje za jeden z kořenů sociální otázky v kraji (Šmahel 1988: 158). Podobně zachycuje i jevy, které mohou být považovány i za symptomy dobových skupinových mentalit. Jde například o zbožné odkazy, které lze chápat jak jako projev osobní zbožnosti, tak sociální prestiže, ale i jako symptom sociální situace odkazující i jako svědectví neustálého přelévání majetku do církevních rukou (Šmahel 1988: 153). Pozornost však věnuje třeba i národnímu původu světců kanonizovaných v letech 1198-1431 (Šmahel 1993a: 76).

Propojení těchto postupů s tradičnějšími rozborů (dobová explicitní kritika, programy, věrouka a pod.) umožňuje nejen navázání na již starší analýzy vazeb předhusitských českých zemí na papežskou kurii a jejich důsledků (Krofta 1936: 12-25), ale i komparaci českých poměrů v rámci Evropy (Šmahel 1993a: 71-78) či konečně napojení na historicko-demografický výzkum, jenž mimo jiné prokazuje výskyt morové epidemie na jihu Čech relativně krátce před vypuknutím náboženského hnutí (Maur 1981; Maur 1989). Šmahel dále klade husitské hnutí do kontextu politických a opravných či revolučních hnutí či je situuje v rámci debat o krizi feudalismu/středověku (Šmahel 1993a: 71-188). Tato komparativní kontextualizace, v níž, alespoň pokud jde o městské cechovní revoluce, má Šmahel předchůdce v Bedřichu Mendlovi (Mendl 1926), může poukázat na to, že v rámci husitské revoluce jsou pojednávány některé problémy, které mají obecnější rozměr a obdoby jinde v Evropě. To by mohlo podpořit některá tvrzení, která chtějí alespoň *určité* prvky husitského reformního programu prohlásit za náboženskou artikulaci sociálních požadavků. Zároveň však podrobný rozbor předhusitských sociálních poměrů

pravda, že konstruujeme diachronní spojitosti řad a korelace mezi nimi, které patrně unikaly pozornosti dobových aktérů. Přece však ony kvantifikované objekty nejsou pouhými produkty badatele, které by byly zcela mimo aktérskou kulturu. Vždyť jde např. o zbožný dar, rentu, sňatek, tedy o objekty, které byly nějak dobově pojmenovány a interpretovány.

v tábořském mikroregionu (Šmahel 1988: 143-186) ukazuje, že o předhusitské krizi nelze usuzovat tak jednoznačně a schematicky, jak činila starší literatura (Slavík 1934; Macek 1952; Kejř 1984: 43-58). Nelze kupříkladu jednoznačně mluvit o chudnutí drobné šlechty jako celé sociální skupiny ani o dramatickém zhoršování postavení poddaných (Šmahel 1988: 148-154 a 168-177). To budiž zase varováním před tím, aby se určité náboženskoreformní postoje vázaly právě k určitým sociálním skupinám a dovozovaly z povahy proměny jejich sociálního postavení.

Kvazináboženské jevy

Vzhledem k antropologickým a sociologickým charakteristikám náboženství (např. existenciální vazba ke Smyslu a Základu; vztah k transcendentnu – Budil 1992: 117-118; Nešpor – Lužný 2007: 7) nabízí se mj. i dějepiscetví možnost pojednat některé jevy jako – řekněme – „kvazináboženské“. Je při tom možné navázat na Giddensem tlumočené Durkheimovo stanovisko, že náboženství má své místo i v moderních, třebaž na prvý pohled sekularizovaných společnostech. Ty „musejí upevňovat svoji soudržnost v rituálech, jež potvrzují jejich hodnoty; lze proto očekávat, že se objeví nové ceremoniální aktivity, jež ty dosavadní nahradí“. Durkheim podle Giddense měl na mysli „oslavu humanistických a politických hodnot“ (Giddens 1999: 422). „Kvazináboženské“ jevy však nemusíme vymezovat pouze cestou durkheimovského důrazu na provozování (vnějšně pozorovatelných) rituálů a užívání symbolů v rámci kvazináboženských ceremoniálů. I u Maxe Webera bychom našli opory pro to, abychom vazby k nejvyšším a posledním hodnotám v subjektivně míněných smyslech individuálních sociálních jednání pojali jako kvazináboženské motivy těchto jednání, a to i tehdy, kdyby je aktér sám v kategoriích jeho kultury jako náboženské nepojmenovával. Vykazují totiž rysy hodnotově-racionálního jednání s vazbou na hodnoty, jež jsou žity jako transcendentní (Weber 1998a: 137-138; Kalberg 1981; Döbert 1989) a jako zdroj Smyslu a Základu (Budil 1992: 117-118).

Dějepisci jsou při svých bádáních většinou prvotně orientováni na terminologii, kterou jim poskytují prameny. Proto patrně nejví takový zájem o možnost porozumět některým jevům jako kvazináboženským. Nechci zde tuto otázku podrobně rozvíjet. Upozorním jen na dva příklady, kdy se – hypoteticky – možnost této interpretace nabízí. Jedním mohou být kupříkladu osvícenských zednářských lóže (Kroupa 2006: 81-108). Mají své symboly i rituály (tím

by naplňovaly vnější znaky, jež jsou akcentovány v durkheimovském přístupu) a jejich členové svá jednání váží k hodnotám, které chápou jako transcendentní (což by vyhovovalo weberovskému pohledu). Ostatně stran obecnějších kvazináboženských rysů osvícenství odkazují na níže uvedený výklad Daniely Tinkové o záměně desatera za princip sociální užitečnosti.

Jiným příkladem kvazináboženských jevů by alespoň v některých svých rysech mohly být (moderní) národy, jejich instituce, národní hnutí se svými symboly, rituály i možnou hodnotovou vazbou příslušníků národa k nim. V širším evropském rámci upozorňuje kupříkladu Hagen Schulze na to, že liberalistický a k rovnosti národů tendující „nacionalismus *risorgimenta*“ byl v poslední čtvrtině 19. století nahrazen integrálním nacionalismem. Ten kladl národ jako absolutní hodnotu (Schulze 2003: 254) a mohl někdy vyústit až v nacionální sobectví v rasistických podobách spojené se sociálním darwinismem (Schulze 2003: 254-264). Ponecháme-li stranou (na tomto místě jak z pohledu historických věd, tak z pohledu sociologie náboženství nepatřičně) etické hodnocení integrálního nacionalismu, můžeme jej, právě díky absolutizaci národních hodnot (jež aktérům umožňuje prožívat vazbu k transcendentně vnímanému Smyslu a Základu), považovat za svého druhu kvazináboženský jev. Ostatně i ve vztahu k českému národnímu hnutí není bez zajímavosti, že právě v době, kdy vstoupilo do své fáze C (Hroch 1999: 49-52) masového hnutí, zaznamenáváme proměnu v povaze zbožnosti. Pro dobu zhruba 1850-1880 lze totiž mluvit o „vytlačení křesťanství a konkrétně katolicismu na okraj, o jeho zahrnutí do >katolického ghetta<“ (Putna 2003: 9). Nový zájem o náboženství v 90. letech 19. století měl pak již poměrně neortodoxní ráz (Putna 2003: 10). Ryze hypoteticky se tak lze ptát, zda by nešlo mluvit o záměně původního náboženství za kvazináboženství a o následné snaze některých intelektuálů vymanit se z tohoto kvazináboženství návratem k původní náboženské víře, avšak v duchu liberalismu a kulturního vývoje již v nedogmatických podobách. Zároveň platí, že některé náboženské jevy mohou mít i své nenáboženské motivy. Příkladem budiž přeskupování konfesionálního složení obyvatel českých zemí, kupříkladu vznik starokatolického hnutí může mít své národněpolitické (paralela hnutí *Los von Rom s Kulturkampfem* v Německu) i liberalistické (nepřijatelnost dogmatu o papežské neomylnosti) souvislosti (Kaiserová 2003). Proměňování národního hnutí v kvazináboženské by bylo sledovatelné i po vnější stránce, kupříkladu přebírání prvků církevních festivit (Hojda 1999).

I zde, stejně jako v předchozí kapitole, bude platit, že o tom, zda bude nějaký jev interpretován jako kvazináboženský, rozhodují spíše hlediska, která

si badatel zvolí jako výchozí, než vlastní historicko-empirický materiál. Přesto se lze domnívat, že pokus „čist“ některé jevy jako kvazináboženské nám nabízí možnost interpretativně jim porozumět novým způsobem. Uvážíme-li, kolik uskupení a politických stran v českém prostředí alespoň v některých fázích svého vývoje vykazovalo ráz jakýchsi „kvazicírkví“ či „kvazisekt“ (vzpomeňme jen na ony „strany nového typu“), bude nám třeba lépe srozumitelné, proč se zde tak často setkáváme s „nahrazováním teorie ideologiemi nebo dokonce jen politickými doktrínami“ (Havelka 2001: 9) či proč značná část politické reprezentace chápe (či alespoň navenek artikuluje) politiku jako ostrý ideologický souboj a nikoli jako pokus o konsensuální sladění zájmů jednotlivých sociálních skupin. V této perspektivě se kolektivizační náruživost padesátých let 20. století či nynější vlna vášnivé privatizace a militantního odporu vůči jakémukoli náznaku veřejnoprávnosti, který vykazuje určitá část politické reprezentace, možná vyjeví jako kvazireligijní entuziasmus. Možná porozumíme tomu, proč je v současné době těžké chtít v rámci sociokulturního pole masmediálního světa vést (profánní) věcnou debatu o nejednom problému, pokusíme-li se interpretovat tento prostor jako nemalou měrou zamořený (kvazisakrálními) ideologicko-doktrinářskými „diskursivními zplodinami“. To vše jsou, rozumí se, jen nadhozené hypotetické soudy, které by potřebovaly teprve empiricky prověřit v rámci sociologie vědění či sociální antropologie.

Odkouzlení světa, řády racionality

Otázky, jejichž položení umožňuje podle Weiße Weberova sociologie náboženství, mají kupříkladu následující podobu: Jak mohou *zcela partikulární* kulturní konstelace, na jejichž charakteru se podstatně podílejí *partikulární*, ba *singulární* náboženská, nábožensko-etická a teologická pojetí světa, napomoci určité kulturní formě, aby se *obecně prosadila*, napomáhat jejímu nároku na univerzálnost a její univerzalizující dynamice (Weiße 2003: 307)? Klasickým příkladem výsledku takového kladení otázek je Weberova teorie procesu odkouzlení světa (*die Entzauberung der Welt*; angl. literatura užívá *the disenchantment of the world*), vedoucího kromě jiného k moderní racionalitě, k západnímu kapitalismu a k moderní vědě (Weiße 2003: 307-308). Proces odkouzlení se projevuje v náboženské oblasti mimo jiné postupným odmítáním magických prostředků spásy. Zlomové momenty v něm Weber spatřuje v učení starozákonních proroků, v helénské vzdělanosti a v kritickém postoji evropské reformace 16. století vůči katolické koncepci spásy (Weber 1996). Metodologicky je třeba teorii

procesu odkouzlení světa nazírat jako jednu z vůči sobě paralelních ieanětypických konstrukcí (Havelka 1998: 72-75), jež souvisí s Weberovým pojetím objektivit, které bývá označováno jako procedurální (Lorenz 1997: 371-374) a které se spoléhá na nedějinnost a nadkulturnost logických forem (Scholtz 1997: 40; Iggers 2002: 42-47) a tudíž i racionální metody (Weber 1998a: 7-63).¹⁴ Tato teorie tak nemá ambice být rozpoznáním kulturnědějinného procesu, jež by měl substancionální či metafyzickou povahu. Vůči novému (tj. Weberem nepoužitému) empirickému materiálu tak není zákonem, jenž by umožňoval prostou explikaci, nýbrž vždy spíše hypotézou, která se dožaduje nového prověřování.

Otázkou tak je empirická prokazatelnost procesu odkouzlení světa. Ta je různá, podle toho, chceme-li odkouzlení vykazovat v rámci (1.) *určité řady (série)* vybraných jevů (textů, předmětů), (2.) *v rámci určitých diskursů* (které představují vždy jen vybraný námi zvolený segment a zvolenou vrstvu sociokulturní skutečnosti) či konečně (3.) *v rámci celých kultur a řádů jejich racionalit*. Historické vědy by se při tom měly mít na pozoru, aby si uchovaly dostatek analytičnosti a aby – zejména v třetím případě, pojímají-li proměnu v rámci povahy celých synchronií – jim ony řády racionalit nesplynuly s rétorickými kvazipostavami (Ricoeur 2000: 248-313). Patrně by bylo vhodné uchovat i smysl pro odlišnost mezi „řádem racionality“ a celkem *epistémé*, ztotožněným s kulturou, jíž by se mohl predikovat určitý „styl myšlení“ (Foucault 2007: 44-45). Právě tak jako při zdůraznění spíše diachronní procesuality odkouzlení světa je nutné odlišovat mezi prostou souvislostí vyprávění (Ricoeur by mluvil o kvazizápletkách, ke kterým se v rámci singulárních kauzalit váží kvazivyprávění) a (alespoň potenciálně analytickou) teoretickou konstrukcí časové spojitosti, o níž mluví Jörn Rüsen (Rüsen 1986: 37-38 a 65-79).

Můžeme se ptát, nakolik by šlo teorii odkouzlení světa vztáhnout k českým náboženským dějinám. Zvolíme-li si řadu věroučných textů, které vzešly

¹⁴ Weiß mluví v této souvislosti o „die Selbstentzauberung der Wissenschaft“ (Weiß 2003: 304). V souvislosti s Weberovou rozsáhlou komparací hospodářské etiky světových náboženství je podle Weiße na místě otázka, zda postoj, běžně označovaný jako Weberův eurocentrismus, není vlastně postojem vědostředným (*Wissenschaftszentrismus*) (Weiß 2003: 309). Otázkou však je, říká dále Weiß, zda k moderním pluralitám náleží vedle plurality náboženských hodnotových postojů, vědeckých teorií a metod také pluralita forem poznání (což by se ne zcela shodovalo s procedurální objektivitou) a pluralita racionalit (Weiß 2003: 309-310). Weberův „umírněnější historismus“ (Scholtz 1997: 40) sice relativizoval mimo vědu stojící, přece však kulturněvědní bádání určující (kulturní) hodnoty, avšak vyňal z oblasti relativizace logické formy. Jestliže (nejen) postmoderní kritiky nabádají k připuštění také plurality forem poznání (Scholtz 1997), pak je na místě otázka, zda není nutné trvat na tom, že komparativní věda o světových náboženstvích je jen stěží možná bez spolehnutí se na nadkulturní a ahistorickou racionalitu metody.

z české reformace během 15.-17. či 18. století, nebude zatěžko prokázat v nich *odkouzlení nauky*. Budeme-li sledovat pojetí svátostí, uvidíme, že vedle omezení jejich počtu na křest a večeři Páně, byla postupně odmítána starokališnická představa spasitelnosti přijímání pod obojí. Od dob Tábora dvacátých let 15. století se přes rodící se Jednotu bratrskou (Hanák 1929) a Habrovanské postupně prosazuje učení o duchovním a posvátném přijímání těla a krve Páně (Odložilík 1923), které nakonec obsahuje i Česká konfese z roku 1575 (Hrejsa 1912: 244-245). Vedle této odkouzlené, odmagičtění lutersko-filipistické koncepce lze najít i radikálnější přiblížení až k ryze symbolickému kalvinistickému pojetí, a to zejména u Bratří na počátku 17. století (Hrejsa 1912: 313-315).

Pokud si však jako řadu, na které chceme odkouzlení ověřovat, zvolíme ikonoklastické jevy, získáme mnohem rozporuplnější obraz. Shledáme jednak určitou ambivalenci v postoji ke kultu svatých. Na jedné straně je kritizován, na straně druhé se však místy uchycuje kult Jana Husa (Halama 2002; Royt 2001a). Původní ikonoklasmus z dob vypuknutí husitství se sice časem zklidnil (Chlábec 1985; Krása 1985; Nechutová 1985; Stejskal 1985), rozvinula se nová tematika kalicha (Bartlová 2001), avšak i nadále je patrné napětí mezi (moderněracionální, odmagičtující) kritikou role obrazů a soch v rámci kultu a (magickým, ikonofobním) obrazoborectvím, jež na obrazy a sochy útočí, protože se bojí jejich moci (Nejedlý 1985; Rejchrtová 1985; Vacková 1985).

Značná prokazatelnost onoho odkouzlení nauky stran učení o večeři Páně nám navíc neumožňuje přikročit k jednoznačným závěrům. Porovnááme-li totiž odkouzlenou nauku s postoji lidové kultury, uvidíme, že kupříkladu u českých tajných nekatolíků protireformační doby, právě tak jako i u značné části tolerovaných evangelíků, po roce 1781 nabyl ústředního významu požadavek „lámání chleba“ namísto hostie při večeři Páně (Hrejsa 1912: 523-524, 554-556, 568, 607, 611-613, 618, 638; Nešpor 2004a: 16; Nešpor 2006: 322). Trvání na něm nebylo ani tak věcí moderněracionální volby (rozhodnutí se pro helvetské vyznání), nýbrž spíše specifickým sebeidentifikačním aktem, jenž by mohl mimo jiné naznačovat i ne zcela odkouzlený postoj ke svátostem. Proto se trvání na lámaném chlebu školeným luterským pastorům začalo jevit až jak projev upadnutí do nové služebnosti (Kowalská 2007).

Situace se, metodologicky viděno, značně změní a komplikuje, budeme-li se ptát, řečeno terminologií užívanou Petráňovými, na *sémiotický status* (Petráň – Petráňová 1995a: 24-28) určitého objektu (předmětu či praktiky) co do jeho magičnosti či odkouzlenosti v rámci určitého *celistvého systému* (kultury, sociokulturního pole) a budeme-li mít povahu sémiotického statusu několika

vybraných objektů za indikátor odkouzlenosti, respektive začarovanosti tohoto systému jako takového. Z tohoto hlediska viděno, vyšly nedávno v českém prostředí dvě zajímavé a přínosné práce, Daniely Tinkové (2004) a Zdeňka R. Nešpora (2006). Daniela Tinková prokazuje odkouzlování trestněprávního diskursu 18.-19. století stran náboženských deliktů, neuvažuje však o odkouzlení či odkouzlování světa vždy v tomtéž smyslu, jaký mu připisuje Max Weber.¹⁵ „Jakákoli forma >tabu<“ – soudí Tinková pro období přelomu 18. a 19. století poté, co představila vývoj právního diskursu a praxe v otázce svatokrádeže (*sacrilegium*) – „je nemyslitelná bez interdiktu; stejně tak >posvátno< je definováno i vědomím >porušení<, *sacrilegia*. Existence rouhačů a svatokrádežníků je neodmyslitelně spjata s existencí, nebo spíše s uvědomováním si, posvátna. Vyprázdnění pojmu >posvátno< nutně vede i k vyprázdnění obsahů spojených s pojmy >rouhač< a >svatokrádežník<“ (Tinková 2004: 224). Považuje-li to za projev odkouzlování, pak pracuje s pojmem odkouzlení světa patrně jako s širší kategorií než Weber. Rozhodujícím symptomem procesu odkouzlení světa je v pojetí Maxe Webera postupné vytlačování magických prvků z náboženství a odmítání magických prostředků spásy jako pověrečných (Weber 1996: 62 a 178).

Weberovu pojetí odkouzlení jako odmagičtění je Tinková blízko tam, kde mluví o osvícenské tendenci k „interiorizaci a spiritualizaci víry a náboženství – tendenci, která se projevovala stále narůstající nedůvěrou vůči snahám propojovat duchovní entity s objekty poznatelnými smysly“ (Tinková 2004: 224). Tuto tendenci spojuje se „snahou stíhat svatokrádež jako pouhou – byť těžší – formu loupeže“ (Tinková 2004: 224).

Odkouzlování světa však zároveň u Daniely Tinkové souvisí s vyprázdňováním pojmu posvátna, popřípadě pojmů rouhačství či svatokrádežník. Weberovo odkouzlení světa neznamená nutně vyprázdnění posvátna. Znamená naopak spíše jeho spiritualizaci. Protestant se ve Weberově pojetí vysvobodil odkouzlením světa z pout – s magií spjaté – světu odříkající askeze, respektive

¹⁵ Tím ani neříkám, že je to chyba, ani nechci klást Weberovo pojetí odkouzlení světa jako dogma. Chci pouze upozornit na určitou odlišnost mezi Weberovou teorií procesu odkouzlení světa a způsobem, jímž s tímto pojmem pracuje Tinková. Její koncepce odkouzlení je blízká spíše Gauchetovu způsobu užívání tohoto pojmu. Marcel Gauchet se sice odvolává na Weberovu teorii odkouzlení světa, ale již v úvodu své práce, když říká že Weberovu tezi chce chápat v širším smyslu jako „zánik vlády neviditelného“ (Gauchet 2004: 5), se od Webera odliší. Gauchet totiž bude odkouzlení dále pojímat spíše jako odnáboženštění (podobně i Daniela Tinková, viz níže), kdežto Weber by jím mínil spíše spiritualizaci (ve smyslu odmagičtění) náboženství a dokonce možná i růst sociokulturního významu „neviditelného“ (náboženských hodnot, jež jsou spiritualizovány, tj. nepotřebují magické dosvědčení).

mimosvětské askeze (*weltablehdende Askese*) a našel nový postoj ke světu, vnitrosvětskou, respektive světskou askezi (*innerweltliche Askese*). To je postoj vysoce nábožensky motivovaný (Weber 1998b: 265-307). Širší pojetí odkouzlení světa je u Tinkové patrné i tam, kde se píše o „>magickém< světě tradičních společností a jejich >hodnotové racionalitě<“ (Tinková 2004: 213). Implicitně jako by se zde předpokládalo, že odmagičtění svět je automaticky světem účelové racionality. Ve Weberově koncepci by samo odkouzlení světa ve smyslu jeho odmagičtění však nemuselo nutně znamenat nastolení účelové racionality. Jednání kalvinistů, puritánů či pietistů je pro něj jednáním ve světě nesporně odkouzleném, přece však je to namnoze jednání hodnotově racionální, mimo jiné proto, že je z velké části v rámci vnitrosvětské askeze nábožensky relevantní (Döbert 1989; Weber 1998a: 154-171). Širším pojetím odkouzlení (tj. jeho pojetím jako odnáboženštění, sekularizování) se Tinková přibližuje spíše koncepci Marcela Gaucheta (Gauchet 2004).

Problémem, jehož si je Daniela Tinková vědoma, je, že vzhledem ke své metodě může prokázat pro dobu 18.-19. století nápadné odkouzlení především právního (popř. též medicínského) diskursu. Otázkou však je, nakolik lze proměnu této diskursivní roviny považovat za symptom odkouzlení celé kultury či celého sociokulturního pole. Ostatně Weber mluví o odkouzlení (obrazu) světa. Netřeba říkat, že se myslí svět viděný z pozice jednajícího dějinného aktéra. Pro další bádání se tak ukazuje potřeba teoreticky propracovat vzájemné vztahy mezi pojmy diskurs (např. ve Foucaultově smyslu, v němž jej Tinková užívá), kultura (např. ve smyslu Weberovy materiální kultury či Geertzova pojmu kultury), svět, a to třeba ještě v návaznosti na analýzu kategorií, jako je veřejnost (Habermas 2000). Pojmy, jako je rouhání či svatokrádež, s proměnou právního diskursu v 18. století přeci nezmizely z kultury jako celku či z (obrazu) světa nejednoho aktéra.

A tak lze na jedné straně spíše mluvit o odkouzlení ve smyslu restrukturační či proměny hierarchie diskursů v rámci pole, jež bychom mohli nazývat „sociokulturním“ či veřejností. Tato restrukturační či rekonfigurace diskursů však nevylučuje možnou dialektiku odkouzlení a znovuzačarování (*Wiederverzauberung*) světa (Eder 2004: 424-425).¹⁶ Při snaze prokázat proměnu v rámci

¹⁶ Daniela Tinková uvádí některé příklady z doby restaurace, které by mohly být považovány za doklady snah o znovuzačarování právního diskursu. V tomto směru instruktivní ukázkou mohou být debaty ve Francii roku 1825 stran úsilí znovu ustanovit trestný čin svatokrádeže (Tinková 2004: 221-224). Tehdejší spory mj. ukazují, že však nelze snahu o navrácení magických prvků do právního diskursu ztotožňovat se znovuzačarováním celé kultury či dobového obrazu světa. V tom by se pojetí

celého pole musíme být obezřetní, abychom nesklouzli k holistickému přístupu (Lorenz 1997: 288-289) a udrželi se na půdě s historickými vědami ještě slučitelné skladebné *histoire totale* (Schöttler 2002). Snaha popisovat rekonfiguraci diskursivních vrstev, soudím, tomuto požadavku ještě vyhovuje. Na druhé straně však lze mluvit o proměně kulturních obsahů (kterou Daniela Tinková prokazuje v rámci vybraných diskursivních formací) a tím i o možné proměně individuálních způsobů prožívání vnějšího i vnitřního světa dějinných aktérů (budeme-li diskurs či kulturu chápat jako aktérský nástroj prožívání světa). Otázkou pak je, zda a jak tyto změny (tj. v rámci určité řady vykazatelná změna kulturních obsahů, změna konfigurace diskursivních vrstev a změna způsobu prožívání světa dějinných aktérů) spolu mohly souviset? Do jaké míry může být chápána proměna konfigurace např. mezi náboženským a právním diskursem v rámci elitní kultury jako indikátor změny kulturních obsahů v kultuře lidové či v rámci jednotlivých subkultur nebo kontrakultur (Burke 2006: 193-195 a 210-213)?

Odkouzlování světa se u Tinkové zčásti překrývá se sekularizací: „Modernizace nahradila >absolutismus zákona Božího< >principem sociální užitečnosti<. Odkouzlování světa přispělo k vymanění společnosti – a právě trestněprávní justice je toho exemplárním příkladem – ze světa křesťanské kosmologie, k jejímž úhelným kamenům patřil obraz Boha-mstitele, hříšné podstaty člověka a Posledního soudu, které poznamenaly i pojetí justice světské. Mírou morality kontrolovatelné veřejnou mocí se stala společenská užitečnost: morální nároky se přesunuly z náboženství na to, co bychom nazvali etikou. Oddělení indexu trestných činů a desatera implikovalo i dekriminalizaci řady zločinů spojených spíše s morálním proviněním-hříchem než se škodou způsobenou společností. Oddělení zločinu od hříchu a dekriminalizace náboženských a mravnostních deliktů však tvoří pouze část této sekularizační tendence“ (Tinková 2004: 369).

Koncept odkouzlení světa se může u Tinkové svou šíří odlišovat od Webera také proto, že se při své komparativní studii badatelsky zabývá především katolickými zeměmi (Francie, české a italské habsburské země; výjimkou je její zájem o příklad Pruska). V katolickém prostředí značně splývá osvícenská racionalita s odkouzlením světa (jež je oproti protestantským zemím, kde

Tinkové v zásadě shodovalo s úvahami Ulrike Gleixner. Ta upozorňuje, že je pro 18. a 19. století nutné odlišovat paralelní či až protichůdné procesy sekularizace a rechristianizace či spiritualizace (Gleixner 2005: 393). Spiritualizace v pojetí Gleixnerové se zčásti překrývá s interiorizací víry, o které píše Tinková.

podle Webera přišla reformace již v 16. století, opožděno) a s nástupem modernizačních procesů (Im Hof 2001: 34-46, 142-153 a 165-172). Na tento – řekněme – poreformační ráz katolického osvícenského reformismu v podobě josefinismu (Winter 1945) upozorňuje rovněž Zdeněk R. Nešpor (2005: 334-335, 340, 361-362). Tím však již přecházíme k otázce řádů racionalit.

V českém dějepisectví se poměrně dlouho nesetkáváme se samozřejmostí smyslu pro kulturněhistorickou relativitu racionalit či pro jejich typologické rozlišování.¹⁷ Této charakteristice se ze starších autorů vymyká kupříkladu František Kutnar, jenž se snažil odkrýt specifika lidového racionalismu (Kutnar 1948: 160-187). Následuje jej v tom právě v souvislosti s debatami o odkouzlení světa také Zdeněk R. Nešpor, jenž prohloubil badatelské zaměření na povahu lidové nekatolické a po roce 1781 i neevangelické sektářské zbožnosti (Nešpor 2004a). Upozorňuje při tom na specifické vnitřní napětí, jež je obsažené v této lidové racionalitě a jejím vztahu k náboženským otázkám (Nešpor 2006: 431-445, 448-449, 459-460, 483-485, 582-587 a 593-598) a které ústí jak v projevy, které se zdají být sourodé s modernitou, tak v projevy magičnosti, pověrečnosti či chiliasmu.

Především však Nešpor odlišuje dvě specifické *synchronie*, které pro něj jsou patrně vyššími útvary, než *diachronně* (možná) odkouzlující evangelická tradice. Pro české 18. století mluví o „racionalitě >ekonomie spásy<, postavené ovšem na racionalitě, která nebyla soupodstatná s moderní racionalitou

¹⁷ V českém dějepisectví se, jak ostatně ukazuje již svrchu citované Pekařovo tvrzení, často setkáváme se ztotožňováním racionality s modernitou či s implicitní představou o jakési nadkulturní racionalitě, jež splývá s tou naší. Příkladem může být způsob, jímž Jaroslav Bidlo vysvětluje úspěch antitrinitarismu v Malopolsku v 16. století. Mluví o tamní racionalisticky naladěné společnosti a „svobodomyšlných hloubatelech“ v ní (Bidlo 1903: 35). Jakoby racionalita byla již sama o sobě vždy modernisticky odkouzlující. Obdobný styl uvažování vystupuje snad ještě nápadněji z úvah Josefa Macka o tom, proč ještě ani počátkem 16. století nebyla v českém prostředí plně dokončena christianizace. Důvody vidí jednak v propojování a soupeření víry s magií, pověrou, čarodějnictvím a strachem, jednak ale také v praktické racionalitě. Míni jí „souhrn poznávacích způsobů a poznatků, jež lidem dodávala smysly ověřitelná zkušenost. Praktická racionalita se uplatňovala především v ekonomice, ve finančnictví, v kupectví, v počtářství, v hornickém podnikání, v mořeplavbě, ale i v politickém životě“ (Macek 2001: 17). Částečně tím Macek navazuje na svoji sociálněpsychologickou typologii šlechty jagellonské doby (Macek 1994: 209-221). Při vymezování praktické racionality Macek vlastně implicitně předpokládá, že existuje jakási více či méně jednoznačná, na kultuře nezávislá (nadkulturní) lidská zkušenost a že tudíž ona praktická racionalita není kulturně relativní. Oproti uvedenému postojí nabízí kupříkladu weberovská sociologie (Weber 1998a: 172-184) typologické odlišení (kulturně relativních) racionalit (Kalberg 1981; Döbert 1989), na které navazují i někteří historikové (van Dülmen 1993: 16-102). Macek se však liší i od většiny dnešní antropologicky laděné literatury, která by vycházela z toho, že zkušenost není možná vně kultury, protože kultura je právě nástrojem osvojování si světa (Dressel 1996: 160-175).

>odkouzleného< světa“. Dodává, že „jak v elitní tak v lidové české zbožnosti 18. století proto neshledáváme, že by nekatolická, luterským pietismem ovlivněná zbožnost tendovala k moderní racionalitě, nebo představovala její zárodky, a tím by se lišila od katolické, z hlediska modernity iracionální zbožnosti“. A na jiném místě říká, že rozdíl mezi českými tajnými nekatolíky, respektive tolerovanými evangelíky na jedné a katolíky na druhé straně se „nepřekrýval s hranicí mezi odkouzleným světem a světem začarovaným“, neboť „nekatolická zbožnost, na rozdíl od >vysoké< protestantské teologie nebo osvícenského katolicismu, až na malé výjimky nevykazovala rysy odkouzleného světa“. A dále soudí, že podstatnější než rozdíl mezi katolickou a protestantskou a popřípadě i sektářskou zbožností byla odlišnost dvou rozdílných řádů racionality, tj. odlišnost mezi tradiční racionalitou a osvícenstvím nesenou racionalitou moderního ražení (Nešpor 2006: 593 a 597-598).

Chápeme-li odkouzlení světa jako vystřídání dvou synchronií, dvou řádů racionalit, blíží se náš postup Foucaultově snaze nalézt *epistemologické zlomy* (Foucault 2007: 44-45). Položení důrazu na sled dvou synchronií by však zároveň nemělo překrýt původní v zásadě k diachronní analýze směřující otázku, jak je možné, že partikulární kulturní konstelace mohou vést k obecnému pro-sazení se určitých kulturních forem.

Ostatně české náboženské dějiny nabízejí otázku, která je právě uvedeného povahy. Její zodpovězení je zajímavé jak pro sociologii náboženství či pro sociologii vědění, tak pro dějepisectví samotné. Jak je možné, že hodnotový svět poměrně malé, nábožensko-eticky velmi přísné (a tudíž počtem marginální) skupiny, Jednoty bratrské (Macek 2001: 314; Halama 2003), se – jistě během času interpretacemi přeznačen – stal základem velmi vlivné koncepce českých dějin, totiž, terminologií Miloše Havelky řečeno, evangelicko-demokratické perspektivy, která zčásti přecházela v nacionálně-pokrokářskou a která byla v zásadě vlivnější než perspektiva katolicko-konzervativní (Havelka 2006: 39). Navíc z evangelicko-demokratické a nacionálně-pokrokářské perspektivy vzešla – alespoň dočasně – úspěšná národněpolitická ideologie. Vysvětlení částečně nabízí kupříkladu Zdeněk V. David, když upozorňuje na myšlenkovou a hodnotovou sourodost české reformační tradice s postojem osvícenských liberálních katolických intelektuálů. Ti v duchu josefinismu viděli v české (bratrské) reformaci 16. století – krom vrcholu české kultury a jazyka – „sympatické prvky svobody myšlení a vyjadřování“ (David 2001: 401). Za pozornost stojí, že zájem této obrozenecké skupiny o předbělohorské evangelické tisky, jenž přispěl k obecnějšímu rozšíření české reformační tradice a k iniciaci vzniku oné

evangelicko-demokratické koncepcce českých dějin, nekorespondoval s knižní základnou předtolerančního nekatolictví a tolerančního evangelictví. Podrobnější výzkumy totiž ukazují, že mezi tajnými nekatolíky a následně tolerovanými evangelíky v 18. století začala početně nad uchovávanými předbělohorskými tisky dominovat exilová literatura (zejména překlady lutersko-pietistických textů) poměrně bohatě importovaná do českých zemí (Kučera 1976; Ducreux 1992, 1994; Kořán 1998; Nešpor 2007a, 2007b; Novotná 2007; Tůmová 2007).

* * *

Na zvolených případech jsem se pokusil ukázat, že (historickou) sociologií a teoriemi historických věd motivovaná analýza diachronních makroprocesů nemusí být v rozporu s dnešním antropologickým a kulturněsémiotickým laděním významné části dějepisectví. Nemusí ani odporovat smyslu pro mnohoznačnost (Kučera 2006) a určitou, řekněme, multireprezentativitu (Bartlová 2006) kultury. V českém dějepisectví se sice analytické prostředky sociologie náboženství neuplatňují příliš často, přece však se dá pozorovat určitý vývoj od ideologičnosti k teorii a zároveň lze i upozornit na značné možnosti využití analytických prostředků sociologie v budoucích bádáních při snaze teoreticky promýšlet souvislosti poměrně bohatého materiálu českých náboženských dějin.

Jan Horský působí jako odborný asistent na Fakultě humanitních studií UK, dříve vyučoval také na Univerzitě J. E. Purkyně v Ústí nad Labem, na Katedře filosofie a dějin přírodních věd Přírodovědecké fakulty UK a na Filosofické fakultě UK. Badatelsky se věnuje především metodologii a teorii historických věd, historické demografii a dějinám rodiny a některým kulturnědějinným souvislostem vývoje náboženství v raném novověku. V rámci svého zájmu o uvedené tematické okruhy publikoval řadu studií; kromě jiného je spoluautorem monografie *Rodina našich předků* (Praha 1996; s Markétou Seligovou), editorem a hlavním autorem sborníku *Kulturní a sociální skutečnost v dějzpytném myšlení* (Ústí nad Labem 1999).

Použitá literatura

- Bartlová, Milena. 2001. „Ikonografie kalicha, symbolu husitství“. Pp. 453-487 in Miloš Duda – František J. Holeček – Zdeněk Vybíral (eds.): *Jan Hus na přelomu tisíciletí. Husitský Tábor, suplementum 1*. Tábor: Husitské muzeum.
- Bartlová, Milena. 2006. „Reprezentace“. Pp. 63-70 in Tomáš Borovský – Jiří Hanuš – Milan Řepa (eds.): *Kultura jako téma a problém dějepiscův*. Brno: Matice moravská.
- Beneš, Zdeněk. 1994. „Pekařova periodizace českých dějin“. Pp. 13-22 in *Z Českého ráje a Podkrkonoší, suplementum 1*. Semily: Státní okresní archiv.
- Beneš, Zdeněk. 1995. „Pojmy jako předmět historiografického studia. (Příklad: Gollova historická škola a její zakladatel)“. *Český časopis historický* 93, 1995: 359-395.
- Bidlo, Jaroslav. 1900. *Jednota bratrská v prvním vyhnání (1548-1561)*. Praha: Bursík & Kohout.
- Bidlo, Jaroslav. 1903. *Jednota bratrská v prvním vyhnání, část II. (1561-1572)*. Praha: Královská česká společnost nauk.
- Bidlo, Jaroslav. 1909. *Jednota bratrská v prvním vyhnání, část III. (1572-1586)*. Praha: Královská česká společnost nauk.
- Bidlo, Jaroslav. 1932. *Jednota bratrská v prvním vyhnání, část IV. (1587-1595)*. Praha: Královská česká společnost nauk.
- Bödeker, Hans Erich – Chaix, Gerald – Veit, Patrice (eds.). 1991. *Le livre religieux et ses pratiques. Etude sur l'histoire du livre religieux en Allemagne et en France à l'époque moderne – Der Umgang mit dem religiösen Buch, Studien zur Geschichte des religiösen Buches in Deutschland und Frankreich in der frühen Neuzeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bouček, Jaroslav. 2002: *Jan Slavík. Příběh zakázaného historika*. Jinočany: H & H.
- Budil, Ivo T. 1992. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. Praha: Triton.
- Burke, Peter. 1992. *History and Social Theory*. Cambridge – Oxford: Polity.
- Burke, Peter. 2004. *Francouzská revoluce v dějepiscův*. *Škola Annales (1929-1989)*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Burke, Peter. 2006. *Variety kulturních dějin*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Cassirer, Ernst. 1922. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Berlin: B. Cassirer.
- Čechura, Jaroslav. 1992. „Domínium Smiřických – protokapitalistický podnikatelský velkostatek předbělohorských Čech“. *Český časopis historický* 90, 1992: 508-536.
- Čornejová, Ivana. 1995. *Tovaryšstvo Ježíšovo. Jezuité v Čechách*. Praha: Mladá fronta.
- Darnton, Robert. 1984. *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*. New York: Basic Books.
- David, Zdeněk V. 2001. „Národní obrození jako převtělení Zlatého věku“. *Český časopis historický* 99, 2001: 486-518.
- Döbert, Rainer. 1989. „Max Webers Handlungstheorie und die Ebenen des Rationalitätskomplexes“. Pp. 210-249 in Johannes Weiß (ed.): *Max Weber heute. Erträge und Probleme der Forschung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Dressel, Gert. 1996. *Historische Anthropologie. Eine Einführung*. Wien – Köln – Weimar: Böhlau.
- Ducreux, Marie-Elizabeth. 1992. „Čtení a vztah ke knihám u podezřelých z kacířství v Čechách 18. století“. *AUC – HUCP* 33, 1992, 1-2: 51-80.
- Ducreux, Marie-Elizabeth. 1994. „Kniha a kacířství, způsob četby a knižní politika v Čechách 18. století“. Pp. 61-87 in *Literární archiv 27, Česká literatura doby barokní*. Praha: Památník národního písemnictví.
- Ducreux, Marie-Elizabeth. 1997. „Symbolický rozměr pouti do Staré Boleslavi.“ *Český časopis historický* 95, 1997: 585-620.
- van Dülmen, Richard. 1987. *Reformation als Revolution. Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation*. Frankfurt am Main: Fischer
- van Dülmen, Richard. 1993. *Gesellschaft der frühen Neuzeit. Kulturelles Handeln und sozialer Prozess*. Wien – Köln – Weimar: Böhlau.
- van Dülmen, Richard. 2002 *Historická antropologie. Vývoj – problémy – úkoly*. Praha: Dokořán.
- Durkheim, Émile. 2002. *Elementární formy náboženského života. Systém totemismu v Austrálii*. Praha: OIKOYMENH.
- Durkheim, Émile. 2004. *Společenská dělba práce*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Eder, Klaus. 2004. „Kulturelle Evolution und Epochenschwellen – Richtungsbestimmungen und Periodisierungen kultureller Entwicklungen“. Pp. 416-430 in Friedrich Jaeger – Burkhard Liebsch (eds.): *Handbuch der Kulturwissenschaften I. Grundlagen und Schlüsselbegriffe*. Stuttgart – Weimar: J. B. Metzler.
- Elias, Norbert. 2006. *O procesu civilizace. Sociogenetické a psychogenetické studie I. Proměny chování světských vrstev*. Praha: Argo.
- Elias, Norbert. 2007. *O procesu civilizace. Sociogenetické a psychogenetické studie II. Proměny společnosti. Nástin teorie civilizace*. Praha: Argo.
- Fätkenheuer, Frank. 2004. *Lebenswelt und Religion. Mikro-historische Untersuchungen an Beispiel aus Franken um 1600*. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 198). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Foucault, Michel. 2002. *Archeologie vědění*. Praha: Herrmann & synové.
- Foucault, Michel. 2007. *Slova a věci*. Brno: Computer press.
- Gauchet, Marcel. 2004. *Odkouzlení světa. Dějiny náboženství jako věci veřejné*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Geertz, Clifford. 2000. *Interpretace kultur. Vybrané eseje*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Giddens, Anthony. 1999. *Sociologie*. Praha: Argo.
- Gleixner, Ulrike. 2005. *Pietismus und Bürgertum. Eine historische Anthropologie der Frömmigkeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Glücklich, Julius. 1914. „Nové názory o vývoji křesťanských církví a skupin“. *Český časopis historický* 20, 1914: 188-199, 297-329, 379-386.
- Goll, Jaroslav. 1916. *Chelčický a Jednota v XV. století*. Ed. Kamil Krofta. Praha: Historický klub.
- Habermas, Jürgen. 2000. *Strukturální přeměna veřejnosti. Zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*. Praha: Filosofia.

- Halama, Jindřich. 2003. *Sociální učení českých Bratří 1464-1618*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Halama, Ota. 2002. *Otázka svatých v české reformaci, její proměna od doby Karla IV. do doby České konfese*. Brno: L. Marek.
- Hanáč, Jan. 1928. „Bratří a starší z Hory lilecké“. *Časopis Matice moravské* 52, 1928: 39-124, 277-348.
- Hanáč, Jan. 1929. „Bratří a starší z Hory lilecké“. *Časopis Matice moravské* 53, 1929: 1-44.
- Havelka, Miloš (ed.). 1995. *Spor o smysl českých dějin 1895-1938*. Praha: Torst.
- Havelka, Miloš. 1998. „Max Weber a počátky sociologie náboženství“. Pp. 13-115 in *Max Weber: Sociologie náboženství*. Praha: Vyšehrad.
- Havelka, Miloš. 2001. *Dějiny a smysl. Obsahy, akcenty a posuny „české otázky“ 1895-1989*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Havelka, Miloš (ed.) 2006. *Spor o smysl českých dějin 2, 1938-1989. Posuny a akcenty české otázky*. Praha: Torst.
- Hermann, Tomáš. 2002. *Emanuel Rádl a české dějepisectví. Kritika českého dějepisectví ve sporu o smysl českých dějin*. (Sešity Ústavu českých dějin UK FF – řada B, svazek 1). Praha: FF UK.
- Hojda, Zdeněk. 1998. „Pomník – svatyně národa“. Pp. 45-64 in *Sacrum et profanum*. Praha: KLP.
- Holinka, Rudolf. 1929. „Sektářství v Čechách před revolucí husitskou“. *Sborník Filozofické fakulty Univerzity Komenského* 6, 1929, 52 (3).
- Horská, Pavla – Maur, Eduard – Musil, Jiří. 2002. *Zrod velkoměsta. Urbanizace českých zemí a Evropa*. Praha – Litomyšl: Paseka.
- Horský, Jan – Štefanová, Dana. 1995. „Rekatolizace a rodinné, sociální a kulturní životní světy. (panství Frýdlant – sonda do Soupisu podle víry z roku 1651)“. Pp. 131-144 in *Rekatolizace v českých zemích*. Pardubice: Městský úřad Jičín.
- Horský, Jan (ed.). 1999. *Kulturní a sociální skutečnost v dějzpytném myšlení. Příspěvky k dějinám českého dějepisectví doby Gollovy školy*. Ústí nad Labem: Albis international.
- Horský, Jan – Pavlíková, Eva. 2003. „Pojmoslovný aparát českého dějepisectví mezi >francouzským< a >německým< stylem dějzpytného myšlení.“ Pp. 205-225 in *Francouzská inspirace pro společenské vědy v českých zemích*. (Cahiers du CeFREs 29). Praha: CeFREs.
- Horský, Jan. 2004. „Dějepisné porozumění a ospravedlnění“. *Soudobé dějiny* 11, 2004, 4: 66-81.
- Horský, Jan – Nešpor, Zdeněk R. 2004. „Historická antropologie? Metodické problémy a paradoxy na pomezí dějepisectví, sociologie a sociální antropologie“. *Kuděj, Časopis pro kulturní dějiny* 6, 2004, 1: 61-81.
- Horský, Jan – Nešpor, Zdeněk R. 2005. „Typologie české víry raného novověku. Metody a možnosti studia lidové religiozity v 18. století“. *Český časopis historický* 103, 2005: 43-86.
- Horský, Jan. 2007a. „Místo (velkých) teorií v historických vědách v době narativistické kritiky a mikrohistorických bádání“. Pp. 11-34 in Lucie Storchová (ed.): *Conditio*

- humana – konstanta (č)í historická proměnná? Koncepty historické antropologie a teoretické reflexe v současné historiografii.* Praha: Fakulta humanitních studií UK.
- Horský, Jan. 2007b. „Poznámky ke vztahu historických věd a sociologie“. Pp. 525-548 in Jiří Šubrt (ed.): *Historická sociologie. Teorie dlouhodobých historických procesů.* Plzeň: A. Čeněk.
- Horský, Jan. 2007c. „Možnosti historicko-antropologické a kulturnědějinné interpretace českého tajného a tolerančního nekatolictví 18. století“. Pp. 412-443 in Zdeněk R. Nešpor (ed.): *Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí.* Ústí nad Labem: Albis international.
- Horský, Jan. 2007d. „>Smysl dějin< – >národ< – a priori. Možná past diskurzivních a myšlenkových stereotypů? Několik úvah a poznámek u příležitosti vydání druhého dílu Havelkovy edice Spor o smysl českých dějin.“ *Dějiny – teorie – kritika* 4, 2007: 75-94.
- Hrejsa, Ferdinand. 1912. *Česká konfesse, její vznik, podstata a dějiny.* Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění.
- Hrejsa, Ferdinand. 1938. „Luterství, kalvinismus a podobojí na Moravě před Bílou horou“. *Český časopis historický* 44, 1938: 296-327.
- Hroch, Miroslav. 1999. *V národním zájmu. Požadavky a cíle evropských národních hnutí devatenáctého století ve srovnávací perspektivě.* Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Hrubý, František. 1934. „Luterství a kalvinismus na Moravě před Bílou horou“. *Český časopis historický* 40, 1934: 265-309.
- Hrubý, František. 1935. „Luterství a kalvinismus na Moravě před Bílou horou“. *Český časopis historický* 41, 1935: 1-40, 237-258.
- Hrubý, František. 1939. „Luterství a novoutrakvismus v českých zemích v 16. a 17. století“. *Český časopis historický* 45, 1939: 33-44.
- Chartier, Roger – Roche, Daniel. 1978. „Sociale (histoire)“. Pp. 515-521 in Jacques Le Goff – Roger Chartier – Jacques Revel (eds.): *La Nouvelle Histoire.* Paris.
- Chartier, Roger. 1985. „Text, Symbols, and Frenchness“. *Journal of Modern History* 57, 1985, 4: 682-695.
- Chartier, Roger. 1987. „L'histoire ou le récit véridique“. Pp. 115-135 in *Philosophie et histoire,* Paris: Centre Georges Pompidou.
- Chartier, Roger. 1997. *On the Edge of the Cliff. History, Language, and Practices.* Baltimore – London: J. Hopkins University Press.
- Chartier, Roger. 1998. *Au bord de la falaise. L'histoire entre certitudes et inquiétude.* Paris.
- Chartier, Roger. 2002. „New Cultural History“. Pp. 193-205 in Joachim Eibach – Günther Lottes (eds.): *Kompas der Geschichtswissenschaft.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Chlíbec, Jan. 1985. „K vývoji názorů Jana Rokycany na umělecké dílo“. *Husitský Tábor, Sborník Muzea husitského revolučního hnutí* 8, 1985: 39-58.
- Iggers, Georg G. 2002. *Dějepisectví ve 20. století. Od vědecké objektivity k postmoderní výzvě.* Praha: Nakladatelství Lidové noviny.

- Im Hof, Ulrich 2001. *Evropa a osvícenství*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Kaiserová, Kristina. 2003. *Konfesionální myšlení českých Němců v 19. a počátkem 20. století*. Úvaly u Prahy: Ve stráni.
- Kalberg, Stephen. 1981. „Max Webers Typen der Rationalität. Grundsteine für die Analyse Rationalisierungs-Prozessen in der Geschichte“. Pp. 9-38 in W. M. Sprondel – C. Seyfarth (eds.): *Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns*. Stuttgart.
- Kalivoda, Robert. 1961. *Husitská ideologie*. Praha: Academia.
- Kalivoda, Robert. 1985. „K povaze praxeologického myšlení J. A. Komenského“. *Studia Comeniana et Historica* 15, 1985, 29 – příloha: 55-60.
- Kaufmann, Thomas. 1998. *Drei igjäreriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtlicher Studie zur lutherischen Konfessionskultur*. Tübingen.
- Kejř, Jiří. 1984. *Husité*. Praha: Panorama.
- Kejř, Jiří. 1999. *Husovo odvolání od soudu papežova k soudu Kristovu*. Ústí nad Labem: Albis international.
- Kieckhefer, Richard. 2005. *Magie ve středověku*. Praha: Argo.
- Kim, Duk-Yung. 2002. *Georg Simmel und Max Weber. Über zwei Entwicklungswege der Soziologie*. Opladen: Leske & Budrich.
- Knoblauch, Hubert. 2004. „Religion, Identität und Transzendenz“. Pp. 349-363 in Friedrich Jaeger – Burkhard Liebsch (eds.): *Handbuch der Kulturwissenschaften I. Grundlagen und Schlüsselbegriffe*. Stuttgart – Weimar: J. B. Metzler.
- Kocka, Jürgen. 1977a. *Sozialgeschichte, Begriff – Entwicklung – Probleme*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kocka, Jürgen. 1977b. „Gegenstandsbezogene Theorien in der Geschichtswissenschaft: Schwierigkeiten und Ergebnisse der Diskussion“. Pp. 178-188 in Jürgen Kocka (ed.): *Theorien in der Praxis des Historikers* (Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft, Sonderheft 3). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Komárková, Božena. 2006. „Česká otázka v průběhu století (tři poznámky)“. Pp. 482-508 in Miloš Havelka (ed.): *Spor o smysl českých dějin 2, 1938-1989. Posuny a akcenty české otázky*. Praha: Torst.
- Kořán, Ivo. 1970. „>Opočenská rebélie< z roku 1732.“ Pp. 98-134 in *Práce muzea v Hradci Králové XIII*. Hradec Králové: Muzeum v Hradci Králové.
- Kořán, Ivo. 1998. „Židovská sekta na Bydžovsku v polovině 18. století“. *Český časopis historický* 96, 1998: 72-100.
- Koselleck, Reinhart. 2000. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kowalská, Eva. 2007. „Problémy s konfesijnou identitou českých protestantů po roku 1781“. Pp. 364-381 in Zdeněk R. Nešpor (ed.): *Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí*. Ústí nad Labem: Albis international.
- Krása, Josef, 1985. „Husitské obrazoborectví. Poznámky k jeho studiu.“ *Husitský Tábor, Sborník Muzea husitského revolučního hnutí* 8, 1985: 9-17.
- Krofta, Kamil. 1936. *Listy z náboženských dějin českých*. Praha: Historický klub.
- Krofta, Kamil. 1949. *Dějiny selského stavu*. Praha: Jan Leichter.

- Kroupa, Jiří. 2006. *Alchymie štěstí. Pozdní osvícenství a moravská společnost 1770-1810*. Brno: ERA group.
- Kruse, Volker. 1999. „Geschichts- und Sozialphilosophie“ oder „Wirklichkeitswissenschaft“? *Die deutsche historische Soziologie und die logischen Kategorien Rene Königs und Max Webers*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kučera, Jan. 1976. „Příspěvek k problémům lidového náboženství v Čechách v 17. a 18. století“. *Sborník historický* 23, 1976: 5-33.
- Kučera, Martin. 2006. „Kultura jako kategorie dialektické hermeneutiky. Skica k budoucímu možnému řešení problému“. Pp. 25-34 in Tomáš Borovský – Jiří Hanuš – Milan Řepa (eds.): *Kultura jako téma a problém dějepisectví*. Brno: Matice moravská.
- Kutnar, František. 1948. *Sociálně myšlenková tvářnost obrozenského lidu*. Praha: Historický klub.
- Laslett, Peter. 1988. *Verlorene Lebenswelten. Geschichte der vorindustriellen Gesellschaft*. Wien – Köln – Graz: Böhlau.
- Le Goff, Jacques. 2002. „Král“. Pp. 305-320 in Jacques Le Goff – Jean-Claude Schmitt (eds.): *Encyklopedie středověku*. Praha: Vyšehrad.
- Lorenz, Chris. 1997. *Konstruktion der Vergangenheit. Eine Einführung in der Geschichtstheorie*. Köln – Weimar – Wien: Böhlau.
- Luhmann, Niklas. 2006. *Sociální systémy. Nárys obecné teorie*. Brno: Centrum pro studium demokacie a kultury.
- Macek, Josef. 1952. *Tábor v husitském revolučním hnutí*. Praha: NČSAV.
- Macek, Josef. 1961. *Tyrolská selská válka a Michael Gaismair*. Praha: Academia.
- Macek, Josef. 1994. *Jagellonský věk v českých zemích 2. Šlechta*. Praha: Academia.
- Macek, Josef. 1999. *Jagellonský věk v českých zemích 4. Venkovský lid. Národnostní otázka*. Praha: Academia.
- Macek, Josef. 2001. *Víra a zbožnost jagellonského věku*. Praha: Argo.
- Machovcová Markéta – Machovec, Milan. 1960. *Utopie blouznivců a sektářů*. Praha: NČSAV.
- Mannheim, Karl. 1980. *Strukturen des Denkens*. Eds. David Kettler, Volker Meja, Nico Stehr. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Maur, Eduard. 1976: „K programu lidových hnutí v Čechách a na Moravě roku 1525“. *Československý časopis historický* 24, 1976: 205-243.
- Maur, Eduard. 1981. „Příspěvek historického demografa k objasnění počátků lidového kacířství na Táborsku“. *Husitský Tábor, Sborník Muzea husitského revolučního hnutí* 4, 1981: 101-106.
- Maur, Eduard. 1989. „Příspěvek k demografické problematice předhusitských Čech (1346-1419)“. *Acta Universitatis Carolinae – Philosophica et historica 1, Studia historica 34*: 7-72.
- Medick, Hans. 1989. „>Misionare in Ruderboot?< Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte.“ Pp. 48-84 in Alf Lüdtke (ed.): *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen*. Frankfurt am Main – New York.
- Mendl, Bedřich. 1926. *Sociální krise a zápasy ve městech čtrnáctého věku*. Praha: Klub historický.

- Mikulec, Jiří. 2000. *Barokní náboženská bratrstva v Čechách*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Mirošovská, Eva. 2008. „Příspěvek ke studiu náboženských poměrů na ledečském panství.“ *Lidé města/Urban People* 10, 2008, 1: 90-109.
- Molnár, Amedeo. 1985. *Na rozhraní věků. Cesty evropské reformace*. Praha: Vyšehrad.
- Molnár, Amedeo. 1991. *Valdénští. Evropský rozměr jejich vzdoru*. Praha: Kalich.
- Mucha, Ivan. 2007. „Niklas Luhmann: Systémová teorie a evoluce“. Pp. 360-369 in Jiří Šubr (ed.): *Historická sociologie. Teorie dlouhodobých vývojových procesů*. Plzeň: A. Čeněk.
- Nejedlý, Vratislav. 1985. „Obrazoborecké tendence v českých dějinách 17. a 18. století. Rozdíly a shody s husitským ikonoklasmem“. *Husitský Tábor, Sborník Muzea husitského revolučního hnutí* 8, 1985: 83-87.
- Nechutová, Jana. 1985. „Prameny předhusitské a husitské ikonofobie“. *Husitský Tábor, Sborník Muzea husitského revolučního hnutí* 8, 1985: 29-37.
- Nešpor, Zdeněk R. 1999a. „Pojmy >církev< a >sekta< v českém předmarxistickém dějepiscetví.“ Pp. 204-247 in Jan Horský (ed.): *Kulturní a sociální skutečnost v dějzpytném myšlení. Příspěvky k dějinám českého dějepiscetví doby Gollovy školy*. Ústí nad Labem: Albis international.
- Nešpor, Zdeněk R. 1999b. „Socioekonomické faktory náboženského vývoje podle českých předmarxistických sociologů a filosofů náboženství.“ Pp. 348-357 in Jan Horský (ed.): *Kulturní a sociální skutečnost v dějzpytném myšlení. Příspěvky k dějinám českého dějepiscetví doby Gollovy školy*. Ústí nad Labem: Albis international.
- Nešpor, Zdeněk R. 2004a. *Víra bez církve? Východočeské toleranční sektářství v 18. a 19. století*. Ústí nad Labem: Albis international.
- Nešpor, Zdeněk R. (ed.). 2004b. *Jaká víra? Současná česká religiozita/spiritualita v pohledu kvalitativní sociologie náboženství*. Praha: Sociologický ústav AV ČR.
- Nešpor, Zdeněk R. 2004c. „Dvojí tradice české sociologie náboženství.“ *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 40, 2004: 447-468.
- Nešpor, Zdeněk R. 2005. „Studium českých náboženských dějin v období dominance Gollovy školy“. Pp. 553-589 in Jiroušek, Bohumil – Blüml, Josef – Blümlová, Dagmar (eds.): *Jaroslav Goll a jeho žáci*. České Budějovice 2005: HŮ JU.
- Nešpor, Zdeněk R. 2006. *Náboženství na prahu nové doby. Česká lidová zbožnost 18. a 19. století*. Ústí nad Labem: Albis international.
- Nešpor, Zdeněk R. – Lužný, Dušan. 2007. *Sociologie náboženství*. Praha: Portál.
- Nešpor, Zdeněk R. (ed.). 2007a. *Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí*. Ústí nad Labem: Albis international,
- Nešpor, Zdeněk R. 2007b. „>Vzduch k Bohu dychtící<. Rozprava o (300) nepišňových lidových náboženských rukopisech z 18.-19. století.“ *Český lid* 94, 2007: 225-256.
- Nešpor, Zdeněk R. 2007c. „Česká sociologie náboženství v letech 1948-1989.“ *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 43, 2007: 675-698.
- Novotná, Eva. 2007. „Tajní nekatolíci v 18. století na Krucebersku.“ Pp. 125-147 in Zdeněk R. Nešpor (ed.): *Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí*. Ústí nad Labem: Albis international.

- Odložilík, Otakar. 1923. „Jednota bratří Habrovanských.“ *Český časopis historický* 29: 1-70, 301-357.
- Ohlidal, Anna. 2002. „>Konfessionalisierung.< Ein historisches Paradigma auf dem Weg von der Sozialgeschichte zur Kulturwissenschaft?“ *Acta Comeniana* 15-16, 2002: 27-242.
- Pánek, Jaroslav. 1994. „Moravští novokřtenci (Společenské a politické postavení před-bělohorských heretiků, sociálních reformátorů a pacifistů).“ *Český časopis historický* 92, 1994: 242-256.
- Pánek, Jaroslav. 1995. „Nástup rekatolizace ve střední Evropě.“ Pp. 3-15 *Rekatolizace v českých zemích*. Pardubice: Městský úřad v Jičíně.
- Patschovsky, Alexander. 2001. „Revolučnost husitské revoluce.“ *Český časopis historický* 99, 2001: 231-252.
- Pekař, Josef. 1992. *Žižka a jeho doba*. Praha: Odeon.
- Petráň, Josef – Petráňová, Lydia. 1995a. „Dějepis hmotné kultury“. In Josef Petráň a kol.: *Dějiny hmotné kultury II/1*. Praha: Karolinum.
- Petráň, Josef – Petráňová, Lydia. 1995b. „Každodennost tradiční kultury.“ In Josef Petráň a kol.: *Dějiny hmotné kultury II/1*. Praha: Karolinum.
- Putna, Martin C. 2003. „Religiozita v 19. století: zbožnost nezbožných.“ Pp. 9-16 in Zdeněk Hojda – Roman Prahel (eds.): *Bůh a bohové. Církev, náboženství a spiritu-alita v českém 19. století*. Praha: KLP.
- Rádl, Emanuel. 1993. *Válka Čechů s Němci*. Praha: Melantrich.
- Rejchrtová, Noemi. 1985. „Obrazoborské tendence utrakvistické mentality jagellonského období a jejich dosah.“ *Husitský Tábor, Sborník Muzea husitského revolučního hnutí* 8, 1985: 59-68.
- Rejchrtová, Noemi. 1992. „Komenský – představitel českého specifika evropské reformace?“ *Český časopis historický* 90, 1992: 335-342.
- Rémond, René. 2003. *Náboženství a společnost v Evropě*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Reinhard, Wolfgang. 1997. *Ausgewählte Abhandlungen*. Berlin.
- Rezek, Antonín. 1887. *Dějiny prousového hnutí náboženského v Čechách od vydání tolerančního patentu až na naše časy I*. Praha.
- Ricoeur, Paul. 2000. *Čas a vyprávění I. Zápletka a historické vyprávění*. Praha: OIKOYMENH.
- Royt, Jan. 2001a. „Ikonografie Mistra Jana Husa v 15. až 16. století.“ Pp. 405-451 in Miloš Duda – František J. Holeček – Zdeněk Vybíral (eds.): *Jan Hus na přelomu tisíciletí. Husitský Tábor*, suplementum 1. Tábor: Husitské muzeum.
- Royt, Jan. 2001b. „Česká fides. Víra, zbožnost a církev. Barokní pieta.“ Pp. 15-21 in Vít Vlnas (ed.): *Sláva barokní Čechie. Umění, kultura a společnost 17. a 18. století*. Praha: Národní galerie.
- Rüsen, Jörn. 1986. *Rekonstruktion der Vergangenheit. Grundzüge einer Historik II: Die Prinzipien der historischen Forschung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schilling, Heinz. 1988. „Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620.“ *Historische Zeitschrift* 246, 1988: 1-45.

- Schilling, Heinz. 1995. „Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft – Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines Geschichtswissenschaftlichen Paradigmas.“ In Wolfgang Reinhard – Heinz Schilling (eds.): *Die katholische Konfessionalisierung*. Gütersloh.
- Scholtz, Gunter. 1997. „Zum Strukturwandel in den Grundlagen kulturwissenschaftlichen Denkens (1880-1945).“ Pp. 19-50 in Wolfgang Küttler – Jörn Rüsen – Ernst Schulin (eds.): *Geschichtsdiskurs IV. Krisenbewußtsein, Katastrophenerfahrungen und Innovationen 1880-1945*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Schöttler, Peter. 2002. „Histoire gorale.“ Pp. 142-144 in *Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe*. Stuttgart: Philipp Reclam.
- Schulze, Hagen. 2003. *Stát a národ v evropských dějinách*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Simmel, Georg. 1989. „Die Probleme der Geschichtsphilosophie.“ Pp. 297-423 in Georg Simmel: *Gesamtausgabe II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sládek, Miloš. 1994a. „Vieriův Kristuslav a pobělohorská rekatolizace Čech.“ Pp. 229-246 in *Česká literatura doby barokní. Literární archiv 27*. Praha: Památník národního písemnictví.
- Sládek, Miloš. 1994b. „Zázračná uzdravení a dobrotivá ‚vzhlédnutí‘ v literatuře českého baroka.“ Pp. 247-257 in *Česká literatura doby barokní. Literární archiv 27*. Praha: Památník národního písemnictví.
- Sládek, Miloš (ed.). 2005. *Svět je podvodný verbíř aneb výbor z českých jednotlivě vydaných svátečních a příležitostných kázání konce 17. a prvých dvou třetin 18. století*. Praha: Argo.
- Slavík, Jan. 1934. *Husitská revoluce. Studie historicko-sociologická*. Praha.
- Slavík, Jan. 1993. „Historické pojmosloví.“ Pp. 229-235 in Antonín Kostlán (ed.): *Druhý sjezd československých historiků (5.-11. října 1947) a jeho místo ve vývoji českého dějepisceství v letech 1935-1948*. Praha: Archiv Akademie věd České republiky.
- Stejskal, Karel. 1985. „Funkce obrazu v husitství.“ *Husitský Tábor, Sborník Muzea husitského revolučního hnutí* 8, 1985: 19-27.
- Storchová, Lucie. 2007. „Musarum et patriae fulgida stella suae. Inscenace Bohuslava Hasištejnského z Lobkovic a sebeidentifikační praktiky českých humanistů poloviny 16. století.“ *Sborník Národního muzea v Praze, řada C – Literární historie* 52, 2007, 1-4: 9-18.
- Šmahel, František (a kol.). 1988. *Dějiny Tábora I/1. Do roku 1421*. České Budějovice: Jihočeské nakladatelství.
- Šmahel, František (a kol.). 1990. *Dějiny Tábora I/2. 1422-1452*. České Budějovice: Jihočeské nakladatelství.
- Šmahel, František. 1993a. *Husitská revoluce I. Doba vymknutá z kloubů*. Praha: Historický ústav AV ČR.
- Šmahel, František. 1993b. *Husitská revoluce II. Kořeny české reformace*. Praha: Historický ústav AV ČR.
- Šorm, Petr. 2007. „Tajní nekatolíci ve východních Čechách (Opočensko a Dymokursko).“ Pp. 165-182 in Zdeněk R. Nešpor (ed.): *Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí*. Ústí nad Labem: Albis international.

- Štaif, Jiří. 2006. „Sociální a kulturní dějiny. Několik poznámek k postmoderní diskusi.“ Pp. 35-47 in Tomáš Borovský – Jiří Hanuš – Milan Řepa (eds.): *Kultura jako téma a problém dějepiscectví*. Brno: Matice moravská.
- Šubrt, Jiří. 1996. *Civilizační teorie Norberta Eliase*. Praha: Karolinum.
- Šubrt, Jiří (ed.). 2007. *Historická sociologie. Teorie dlouhodobých historických procesů*. Plzeň: A. Čeněk.
- Tinková, Daniela. 2004. *Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa*. Praha: Argo.
- Tinková, Daniela. 2005. „>Represe lidové kultury< a >antropologie moci<. Civilizační teorie Roberta Muchambleda v rámci diskusí o konceptu raněnovověké ‚lidové‘ kultury ve francouzské historiografii 60.-80. let.“ Pp. 109-124 in Zdeněk R. Nešpor (ed.): *Mezi náboženstvím a politikou. Lidová kultura raného novověku*. Praha: Filosofická fakulta UK.
- Troeltsch, Ernst. 1912. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Troeltsch, Ernst. 1924. *Der Historismus und seine Überwindung*. Berlin: Rolf Heise.
- Troeltsch, Ernst. 1934. *Z dějin evropského ducha*. Ed. Jaroslav Werstadt. Praha: Historický klub.
- Třeštítk, Dušan. 1971. „K sociální struktuře přemyslovských Čech.“ *Československý časopis historický* 19, 1971: 537-567.
- Tůmová, Anna. 2007. „Příspěvek ke studiu tajného nekatolictví v 18. století na panství Nové Město na Moravě.“ Pp. 148-164 in Zdeněk R. Nešpor (ed.): *Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí*. Ústí nad Labem: Albis international.
- Urbánek, Vladimír. 2001. „Proroctví, astrologie a chronologie v dílech exulantů Paula Felgenhauera a Šimona Partlice.“ Pp. 156-173 in Michaela Hrubá (ed.): *Víra nebo vlast? Exil v českých dějinách raného novověku*. Ústí nad Labem: Albis international.
- Urbánek, Vladimír. 2008. *Eschatologie, vědění a politika. Příspěvky k dějinám myšlení pobělohorského exilu*. České Budějovice: Jihočeská univerzita.
- Vacková, Jarmila. 1985. „Ikonoklasmus evropské reformace – Nizozemí 1566.“ *Husitský Tábor, Sborník Muzea husitského revolučního hnutí* 8, 1985: 69-81.
- Válka, Josef. 2004. „Nejen 60. léta.“ Pp. 223-234 in Ivana Holzbachová a kol.: *Filozofie dějin. Problémy a perspektivy*. Brno: Masarykova univerzita.
- Vašíček, Zdeněk. 2006. *Archeologie, historie, minulost*. Praha: Karolinum.
- Velková, Alice. 2005. „Skladba obyvatelstva podle náboženství na tzv. státních statcích roku 1802.“ *Historická demografie* 2005, 29: 109-137.
- Vlnas, Vít. 1991. „Barokní člověk a barokní světec.“ Pp. 385-396 in Zdeněk Beneš – Eduard Maur – Jaroslav Pánek (eds.): *Pocta Josefu Petráňovi. Sborník prací z českých dějin k 60. narozeninám prof. dr. Josefa Petráně*. Praha: Historický ústav ČSAV.
- Vlnas, Vít. 1993. *Jan Nepomucký, česká legenda*. Praha: Mladá fronta.
- Vlnas, Vít. 2002. *Novokřtění v Münsteru*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Vovelle, Michel. 1978. *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle*. Paris: Éditions du Seuil.

- Weber, Max. 1972. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehende Sociologie*. Tübingen 1972.
- Weber, Max. 1991. *Schriften zur Wissenschaftslehre*. Ed. Michael Sukale. Stuttgart: Reclam.
- Weber, Max. 1996. *Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus*. Weinheim: Beltz Athenäum.
- Weber, Max. 1998a. *Metodologie, sociologie a politika*. Ed. Miloš Havelka. Praha: OIKOYMENH.
- Weber, Max. 1998b. *Sociologie náboženství*. Praha: Vyšehrad.
- Wehler, Hans-Ulrich. 1979. „Anwendung von Theorien in der Geschichtswissenschaft.“ Pp. 17-40 Jürgen Kocka – Thomas Nipperdey (ed.): *Theorie und Erzählung in der Geschichte*. München.
- Weiß, Johannes. 2003. „Das Eigenrecht der Religion und die Eigenart Max Webers.“ Pp. 301-310 in Hartmut Lehmann – Jean Martin Ouedraogo (eds.): *Max Webers Religionssoziologie in interkultureller Perspektive*. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 194). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Werstadt, Jaroslav. 1995. „Rozhled po filosofii českých dějin.“ Pp. 777-809 Miloš Havelka (ed.): *Spor o smysl českých dějin 1895-1938*. Praha: Torst.
- Winkelbauer, Thomas. 2000. „Konfese a konverze. Šlechtické proměny vyznání v českých a rakouských zemích od sklonku 16. do poloviny 17. století.“ *Český časopis historický* 98, 2000: 476-540.
- Winter, Eduard. 1945. *Josefinismus a jeho dějiny. Příspěvek k duchovním dějinám Čech a Moravy 1740-1840*. Praha: Jelinek.

JE NÁBOŽENSTVÍ DŮLEŽITÉ PRO EKONOMIKU?*

Dana Hamplová

Sociologický ústav AV ČR

Is religion important for economics?

Abstract: This article deals with the issue of the connection of religion and economics. The first part summarises the basic elements of sociological debates on this theme with an emphasis on Max Weber. First, we briefly mention Weber's theory on the meaning of Protestantism for the rise of capitalism and then we summarise the critical reactions to this hypothesis. The author shows that criticism of Weber's works focuses on both the question of causality and historical inaccuracies, and on the question of the mechanisms that could play a role in connection with Protestantism on the one hand and with capitalism and industrialism on the other. Furthermore, the text presents post-Weber research on the issue of religion and economic attitudes and conduct. The final part of the article analyses data from two Czech empiric studies and shows that religion (measured by confession and attendance of divine services) influences economic attitudes even in the Czech Republic.

Keywords: *religion; religiousness; economic values; economic development*

Podíváme-li se na soudobou produkci v oblasti sociálních a ekonomických věd zaměřenou na vysvětlení rozdílů v ekonomickém rozvoji, demokratizaci, korupci nebo politické stabilitě, nemůžeme si nevšimnout, že sociálněvědní obory posledních dvou desetiletí znovuobjevují význam kultury. Zatímco od šedesátých do osmdesátých let dvacátého století sociálněvědnímu diskurzu dominovaly univerzalistické teorie sociálního a ekonomického chování, devadesátá léta

* Tato stať vznikla v rámci projektu č. 403/08/0720 „Proměny české religiozity v mezinárodním srovnání, ISSP 2008“ podpořeného GA ČR.

se začala obracet k vysvětlení, která berou v úvahu i význam hodnot, hodnotových orientací, norem a přesvědčení (více viz Harrison 2000; Huntington 2000). K poznání, že stejná ekonomická politika nemusí nutně vést ke stejným výsledkům a že kulturu ve smyslu hodnot a postojů nelze ignorovat, přispěla do značné míry i zkušenost s politickou a ekonomickou transformací posttotalitních zemí bývalého sovětského bloku. Otázkou dnešního výzkumu tak již není, „zda je role kultury významná, ale jak jejímu významu porozumět v kontextu širších determinant prosperity“ (Porter 2000).

Jedním z důvodů, proč jistá část sociálních věd a především vědy ekonomické nevěnovaly kulturním, hodnotovým a normativním otázkám dostatečnou pozornost, je, že kultura představuje složitý komplex spojující psychologické, institucionální, politické, náboženské, geografické a celou řadu dalších faktorů a že ji lze jen velmi obtížně definovat, kvantifikovat a operacionalizovat (Harrison 2000). Jedním z řešení tohoto problému je, že přistoupíme k určitému redukcionismu a soustředíme se jen na jistou dimenzi tohoto složitého komplexu vztahů, norem a významů. V tomto článku tak činíme a věnujeme se kulturním vzorcům, které jsou religiózně podmíněné. Konkrétně se budeme věnovat vztahu mezi ekonomickým jednáním na straně jedné a náboženskými postoji a chováním na straně druhé. Začít nemůžeme jinak než odkazem na Maxe Webera.

Max Weber: Protestantská etika a duch kapitalismu?

Souvislost mezi náboženstvím a ekonomickým chováním vzbuzuje diskuse od okamžiku, kdy Max Weber poprvé publikoval své slavné eseje později vydané pod názvem *Protestantská etika a duch kapitalismu (Die protestantische Ethik und der ‚Geist‘ des Kapitalismus, 1904-05)*.¹ K úvahám o vztahu mezi náboženským a ekonomickým chováním přivedlo Webera přesvědčení o případných rozdílech mezi soudobými evropskými – a především německými – katolíky a protestanty. Zatímco protestanti podle Webera převažovali ve vedoucích pozicích a mezi vlastníky kapitálu a dávali přednost studiím techniky, ekonomiky a průmyslovým oborům, katolíci volili spíše humanitní studia a zůstávali u drobných řemesel. Max Weber byl přesvědčen, že tyto rozdíly nejsou náhodné, ale odrážejí rozdílnou mentalitu obou náboženských komunit.

¹ Známá kniha vznikla jako soubor jednotlivých esejů publikovaných v letech 1904-1905; jako celek vyšla teprve v roce 1934.

Klíčovým pojmem při konstrukci vztahu mezi náboženským a ekonomickým chováním byl pro Webera tzv. „duch kapitalismu“, tj. mentalita, v níž se pojí „vydělávání více a více peněz s přísným zavrhováním všech spontánních radostí života“ (Weber 1958: 53). Taková mentalita již ve vydělávání peněz nevidí jen prostředek k uspokojování materiálních potřeb, jako tomu bylo v tradičních společnostech, ale zisk se stává cílem sám o sobě a dokonce získává status hlavního smyslu života. Pro kapitalistického ducha je – podle Webera – typické, že podnikání a zisk mají morální zabarvení a nevyužití příležitosti a plýtvání časem není jen bláznovstvím, ale přímo morálním selháním. Rozhodující charakteristikou kapitalistické pracovní etiky je přitom výkonnost založená na metodické racionalitě a odstranění všech forem jednání založených na tradici.

Jak „duch kapitalismu“ souvisí s náboženstvím? Podle Webera byla prvním krokem ke zrodu této mentality Lutherova koncepce povolání (*Beruf*), která připsala světským činnostem stejnou duchovní a morální hodnotu, jakou do té doby měly jen církevní aktivity. I když luterská koncepce „povolání“ zůstala ve své podstatě stále tradicionalistická, měla otevřít dveře asketickému protestantismu, tj. kalvinismu, pietismu, metodismu a baptismu, ve kterých nakonec „duch kapitalismu“, moderní racionalismus a orientace na zisk vznikly. Klíčovou – byť vedlejší a nezamýšlenou – úlohu přitom měla hrát víra v predestinaci, nejcharakterističtější prvek kalvínského učení. Na klíčovou otázku, zda člověk patří mezi vyvolené a je předurčen ke spáse, totiž náboženství nenabízelo jednoduchou odpověď a nejistota a strach měly podle Webera vést typického kalvinistu ke snaze ujistit se o stavu milosti úspěchy v běžném životě. Prostředkem – i výsledkem – měl být asketický životní styl trvalé, metodické a racionální sebekontroly, který nakonec pronikl i do nekalvinistických vyznání, jako byly pietismus, metodismus a baptismus.

Měl Max Weber pravdu? Alespoň trochu?

Weberova teze o vztahu mezi protestantismem a kapitalismem vyprovokovala „jednu z nejdelších a nejvášnivějších intelektuálních kontroverzí století“ (Bouma 1973) a ani sto let po vydání Weberovy provokativní práce neexistuje konsenzus v názorech na to, jak ji hodnotit. Slavný harvardský profesor ekonomie a specialista na hospodářskou historii David Landes hodnotí Weberovu úlohu v historickém poznání velmi pozitivně (Landes 2000) a zdůrazňuje, že protestantští podnikatelé opravdu hráli vůdčí úlohu při nástupu kapitalistické

ekonomiky. Podle neméně slavného amerického ekonoma náboženství Laurence Iannaccona (1998) naopak pro Weberovu tezi nejenže neexistuje žádný empirický důkaz, ale jde o mýtus dnes již jednoznačně zbořený historickým zkoumáním. Iannaccone přitom příznačně cituje knihu s názvem *Náboženství a ekonomické jednání: Protestantská etika, vznik kapitalismu a zneužití vědeckého bádání* (Samuelsson 1993, zvláště autorkou).

Od prvního vydání *Protestantské etiky a ducha kapitalismu* vznikla celá řada historických a sociologických prací, které tuto teorii nebo některé její aspekty zpochybňují, upravují nebo obhajují. Pokud se na tyto kritické reakce podíváme blíže, uvědomíme si, že se v nich v různých obměnách objevují tři základní motivy. Za prvé, vůbec není jasné, zda protestantismus předcházal kapitalismu, nebo zda tomu bylo naopak. Středověkou Evropu bychom si totiž neměli představovat jako stagnující stoupu, ale jako místo s dynamickou ekonomikou a obchodem, kde se kapitalismus začal rozvíjet poměrně záhy (Anderson – Tolison 1992). Příznačně přitom je, že první zárodky kapitalistické ekonomiky nenajdeme v protestantských městech severní Evropy, ale v italských kupeckých městech (Brentano 1916; Sombart, 1913; cit. dle Samuelsson 1957).

Jiní autoři zpochybňují Weberovo tvrzení, že kapitalistického ducha vyprodukovala snaha ujistit se o vlastní spáse, když říkají, že volba náboženství nebyla nezávislá od ekonomických záměrů, tj. že metodická racionalita a světský asketismus nevznikly jako vedlejší důsledek jistých náboženských přesvědčení, ale že volba náboženství byla důsledkem pragmatického chování a zvažování ekonomických důsledků. Trevor-Roper (1963) tak například tvrdí, že značná část nejvýznamnějších představitelů podnikatelské komunity v samostatné republice Spojené provincie nizozemské se přistěhovala z jižní, katolické části Nizozemí a formálně přijala kalvinismus, aby mohla využívat lepších obchodních příležitostí na Severu (cit. dle Blum – Dudley 2001). Podobně se přestěhovaly některé významné katolické kupecké rodiny z Itálie, když se díky novým geografickým objevům přesunulo hospodářské centrum Evropy více na západ (Robertson 1965; Sombart 1913; cit. dle Samuelsson – Tawney 1969). Navíc se zdá, že se Weber mýlil i v historické klasifikaci některých oblastí. Například Antverpy byly městem katolickým a Amsterdam byl loajální vůči španělské koruně nejdéle ze všech holandských měst (Samuelsson 1957).

Druhý kruh kritických připomínek se vztahuje k úloze, jakou Weber připisoval Lutherovu konceptu povolání. Podle některých kritiků totiž katolicismus znal koncept světského povolání podobně jako protestantismus (latinské *officio* lze chápat jako ekvivalent německého *Beruf*, více viz Brentano 1916; cit.

dle Samuelsson 1957; Robertson 1965). Stejně ne všichni souhlasí s tím, že by katolicismus vytvářel prostředí nepříznivé podnikání a zisku – podle mnohých měl zahrnovat pouze oportunistismus a lakotu (Anderson – Tollison 1992). Některé práce jdou však v této kritice ještě dále a neodmítají jen myšlenku, že by katolicismus byl překážkou kapitalistickému rozvoji, ale naopak zdůrazňují pozitivní vztah mezi kapitalismem a katolicismem. Například Sombart (1913) ukazuje, že protokapitalismus v italských kupeckých městech vzkvétal právě díky schopnosti katolicismu podporovat „kapitalistický“ přístup k hospodaření a díky finanční síle papežské stolice, která přímo asistovala u rozvoje kapitalistické ekonomiky (cit. dle Samuelsson 1957).

Asi nejvíc pochybností však vzbudily mechanismy, kterými Weber spojení mezi protestantismem a kapitalismem vysvětloval (Glaeser – Glendon 1998; MacKinnon, 1988 a, b; Samuelsson 1957; Zaret 1992). Zde je třeba připomenout, že klíčovou úlohu viděl Weber v tomto ohledu ve víře v predestinaci a nemožnosti ujistit se o své spáse duchovně zaměřenými aktivitami. To mělo kalvinisty vést k tomu, aby se snažili najít důkaz spásy v úspěších ve světské činnosti. Prvním zjevným problémem je, že i jak Weber sám dokumentuje, „duch kapitalismu“ je typický především pro pozdější nekalvinistická vyznání, která koncept předurčení explicitně odmítala.

Weberova koncepce je však problematická i pro kalvinismus samotný. Jak ukazuje na podrobné analýze Malcolm MacKinnon (1988 a, b), kalvinismus doznal v období mezi smrtí Kalvína a westminsterským synodem² zásadní proměny a jeho pozdější verze měla jen málo společného s původním dogmatem. Na rozdíl od Kalvínovy původní teologie, v jejímž centru stálo kredo *sola fide* (jen víra), pozdější kalvinismus nabízel věřícím, aby „vykonávali své spasení“ duchovně zaměřenou a z velké části mimosvětskou činností. Kalvinismus po Kalvínově smrti tak mohl jen stěží vyprodukovat vnitrosvětskou askezi tak, jak to popisuje Max Weber. Predestinace a strach z věčného zatracení jako motivace lidské aktivity jsou navíc nepřilíš věrohodná vysvětlení i psychologicky. Zatímco přesvědčení o tom, že lidský úděl je otevřený, člověka povzbuzuje k dobrému chování, predestinace činí lidské chování do značné míry irrelevantním (Glaeser – Glendon 1998).

Má nás tato mnohonásobná kritika přesvědčit, že Weberovy názory jsou překonané? V žádném případě. Převážná část autorů i přes kritické připomínky

² Jde o synod anglicky mluvících kalvinistických presbyteriánů během anglické občanské války v polovině 17. století.

nakonec souhlasí s tím, že protestantismus s rozvojem kapitalismu *nějakým způsobem* souvisel. Například Lujo Brentano (1916) uvádí, že v místech, kde už existoval rozvinutý kapitalismus, protestantismus pomáhal jeho dalšímu rozvoji, protože mu propůjčoval náboženskou inspiraci (cit. dle Samuelsson 1957). Hlavním bodem kritiky tak zůstává spíše otázka kauzality a především mechanismů, které ve spojení mezi protestantismem a rozvojem kapitalistické ekonomiky mohly hrát roli. Poweberovská historická a sociologická literatura jich nabízí celou řadu a v následujícím odstavci se na ně blíže podíváme³.

Jedním z častých argumentů je, že protestantismus mohl přispívat ke kapitalistickému rozvoji (či obecně industrializaci) masovým rozšířením gramotnosti. Hlavní motivem náboženských reformátorů a jejich následovníků samozřejmě nebylo rozmnožovat lidský kapitál, ale umožnit studium svatého Písma. Gramotnost však nutně ovlivnila i další sféry lidského a společenského života, a tedy i ekonomický rozvoj. Dalším důležitým faktorem mohlo být oddělení státu a církve, k němuž došlo v protestantských oblastech a které vneslo do těchto společností volnost nutnou k úspěšnému podnikání (Samuelsson 1957). Jiným významným faktorem byl patrně i nový postoj k lichvě. Protestantké kruhy totiž zmírnily do té doby radikální odmítání toho, aby se půjčovaly peníze na úrok, a tak poprvé v křesťanské historii otevřely cestu pro kapitálové investice (Ashley 1906; cit. dle Samuelsson 1957; Glaeser – Glendon 1998; Guiso et al. 2003).

Novější práce zdůrazňují úlohu protestantismu při budování důvěry a sociálních sítí. Například Ulrich Blum a Leonard Dudley (2001) analyzovali ekonomický růst (měřený populačním růstem) v evropských městech v období 1500–1750 a ukazují, že zatímco se protestantská města poměrně prudce rozvíjela, katolické oblasti buď stagnovaly nebo zažívaly úpadek.⁴ Blum a Dudley ale kritizují Webera a následné diskuse kolem jeho teze o ekonomickém aspektu asketického protestantismu pro jejich zaměření na individuální chování katolíků a protestantů. Důležitým přínosem protestantismu podle nich nebylo to, že by individuální protestanti byli pracovitější a šetrnější, ale skutečnost, že se změnily smluvní vztahy mezi obchodními partnery, protože protestanti podléhali přísnějšímu systému norem.

³ Dobrý přehled starších prací na toto téma nabízí například Samuelsson (1957).

⁴ Blum a Dudley přitom přitom testovali endogeneitu náboženství ve vztahu k ekonomickému rozvoji, tj. zda náboženská volba nebyla součástí ekonomické strategie, ale explicitně tuto interpretaci odmítají.

Post-weberovské bádání o vztahu náboženství a ekonomického chování

Otázky týkající se vztahu mezi náboženstvím a ekonomikou se v žádném případě nevyčerpávají jen diskusí o tom, jak kapitalismus vznikl a jak souvisel s asketickým protestantismem, ale nutně se obracejí k otázce, zda a jak náboženství ovlivňuje ekonomické postoje a jednání v dnešní době. Postweberovské bádání na toto téma se ubírá dvěma směry. První z nich se zaměřuje na společenskou makroúroveň a klade si otázku, zda existuje souvislost mezi náboženskou orientací současných společností (či sociálních skupin) a ekonomickým rozvojem. Druhý směr zkoumání se věnuje individuálnímu chování a náboženským postojům a nejčastěji srovnává příslušníky různých denominací a různých náboženství v jedné společnosti. V následující části se na oba směry výzkumu podíváme podrobněji.

Vztah mezi náboženstvím a ekonomickým rozvojem na makroúrovni

Podívejme se nejprve na první okruh badatelů. Mezi klíčové osobnosti, které se věnují vztahu mezi náboženstvím a ekonomikou na makroúrovni, patří americký sociolog rakouského původu Peter L. Berger a jeho britský kolega David Martin. Berger víceméně vychází z Weberovy teze o spojení mezi protestantismem a kapitalismem, i když upozorňuje, že ne všechny Weberovy představy jsou z historického hlediska obhajitelné (předchází kritický oddíl by v nás proto neměl v žádném případě vyvolat představu, že Weberovy myšlenky jsou překonané). Ukazuje přitom, že protestantismus evangelikálního typu je plodnou půdou pro kapitalistické hodnoty i dnes, a to nejen v rozvinutých zemích, jako jsou Spojené státy americké, ale i v oblastech, jako je Jižní Amerika, jihovýchodní Asie či subsaharská Afrika (Berger 1997).

Bergerův hlavní přínos do diskuse o vztahu mezi náboženstvím a ekonomikou však spočívá v tom, že obrací pozornost i k jiným náboženským tradicím. Upozorňuje totiž, že se Weber zjevně mýlil, když explicitně odmítal prokapitalistickou orientaci východních náboženství, např. konfucianismu. Ten se totiž zdá být z hlediska ekonomického rozvoje funkčním ekvivalentem evropského protestantismu, zvláště díky důrazu na řád, kázeň, ctnost a skupinovou solidaritu, stejně jako svým zaměřením na světskou činnost (Berger 1993; Martin 1990).

Zatímco Bergerovy názory jsou víceméně teoretického charakteru, David Martin ke stejné otázce přistupuje empiricky, a to s mravenčí trpělivostí.

V pozoruhodné knize *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America* dokumentuje masové rozšíření protestantismu v dříve katolických a mimokřesťanských oblastech a detailně popisuje dopady této radikální náboženské a kulturní změny na různé oblasti společenského života, tedy i ekonomiku. Zmíněná kniha podrobně popisuje, jak v některých jihoamerických zemích – stejně jako ve východní a jihovýchodní Asii a některých částech Afriky – dochází od šedesátých let k protestantské „explozi“, při níž se místní populace masově obrací k protestantismu evangelikálního typu. V některých zemích se tak protestanti během jedné generace rozrostli z hrstky až na 20-30 procent obyvatelstva a přerostli i počet praktikujících katolíků (Martin 1990; Patterson 2004).

Aby mohl David Martin zodpovědět otázku, co podobná náboženská změna znamená, zpracovává desítky nezávislých studií z Mexika, Guatemaly, Ekvádoru, Kolumbie, Chile, Argentiny⁵ a dalších zemí a ukazuje, jak protestantismus reformuje sociální i ekonomické vztahy v těchto společnostech. Zdůrazňuje však při tom, že se nesnaží vyřešit otázku, zda protestantismus předchází kapitalismu, nebo naopak, protože evangelikalismus a ekonomický rozvoj jdou často ruku v ruce a nelze určit, co přišlo dřív.

Co tedy konverze původně katolických společností k evangelikálnímu protestantismu v těchto zemích přináší? Strízlivost a abstinenci, osvobození od strachu ze zlých duchů, gramotnost, aktivní přístup k životu místo fatalismu, vymanění se z tradičních ekonomických vztahů a ekonomickou nezávislost. Klíčovou skutečností je rovněž to, že se tito „noví“ protestanti stávají součástí úzce propojených náboženských sítí, což jim pomáhá přežít v často těžkých podmínkách jihoamerických megaměst. Martin ale upozorňuje, že tyto prvky nemusejí být vůbec nezamýšlenými důsledky náboženské aktivity, protože evangelismus je pro mnohé přitažlivý právě tím, že nabízí i materiální pomoc a polepšení si.

Peter Berger a David Martin samozřejmě nejsou jedinými autory, které vztah mezi náboženským charakterem společnosti a ekonomickým jednáním zajímá. Jiný přístup zvolili například ekonomové Luigi Guiso, Paola Sapienza a Luigi Zingales (2003), kteří analyzovali data ze Světové studie hodnot (World Values Survey) získaná za 66 zemí v období 1981 až 1997. Na rozdíl od Davida Martina se nezaměřovali na chování, ale na to, zda a jak náboženství ovlivňuje

⁵ Pozornost věnuje i podobnému vývoji v Jižní Koreji a jižní části Afriky, i když tyto oblasti nestojí v centru jeho pozornosti.

postoje a hodnoty, o nichž se domnívají, že jsou důležité pro ekonomický rozvoj. Určitě nepřekvapí, že podle jejich analýz není důležité jen to, jak intenzivně lidé svoji víru prožívají, ale záleží především na tom, o jaké náboženství se jedná. Tito autoři například ukazují, že zatímco jedinci hlásící se aktivně k jakémukoliv náboženství jsou méně ochotni porušovat zákony a důvěřují více vládě, důvěra v druhé lidi je vyšší pouze mezi praktikujícími křesťany. Ostatní náboženství mezilidskou důvěru nejen nezvyšují, ale často mají i negativní efekt.

Zmínění autoři docházejí v rozsáhlých analýzách k závěru, že postoje podporující ekonomický růst jsou nejvíc rozšířené mezi křesťanskými denominacemi, zatímco islám (a hinduismus) jsou nejvíce anti-tržní a nejčastěji odmítají volnou hospodářskou soutěž. Na rozdíl od Webera však nenalezli jasné rozdíly mezi katolíky a protestanty. Ukazují totiž, že i když protestantismus zvyšuje důvěru v druhé lidi (a povzbuzuje tak ekonomickou směnu), katolicismus vede k šetrnosti a přisuzuje vyšší důležitost soukromému vlastnictví. Guiso a jeho kolegové rovněž dospěli k závěru, že efekt náboženství je slabší, pokud se jedná o dominantní náboženskou tradici v dané společnosti.

Náboženství a individuální chování

Podobný obraz získáme, pokud se podíváme na studie, které se věnují otázce vztahu mezi náboženským a ekonomickým chováním na mikroúrovni, tj. práce, které srovnávají věřící/praktikující s těmi, kteří nemají o náboženství zájem, případně srovnávají chování individuálních katolíků a protestantů v jedné společnosti. Zde je nutné podotknout, že většina studií tohoto typu pochází ze Spojených států amerických, a je tedy otázkou, do jaké míry jsou jejich závěry zobecnitelné. Přesto se o nich krátce zmíníme.

Americké studie naznačují, že se lidé nábožensky založení od těch seku-lárně založených liší v celé řadě charakteristik, které mají vliv na ekonomické jednání. Lidé, kteří se hlásí k nějakému náboženství a kteří se aktivně účastní života církví nebo náboženských skupin, se například častěji vyhýbají kriminálním aktivitám, alkoholu a drogám, dosahují vyššího vzdělání, čelí nižší pravděpodobnosti, že nedostudují školu, kterou začali, nebo se těší lepšímu fyzickému a psychickému zdraví (Iannaccone 1998; Loury 2004). Mnohem méně jasný obrázek však dostaneme, pokud se podíváme na rozdíly mezi jednotlivými denominacemi. Zdá se totiž, že se američtí protestanti od katolíků příliš neliší. Ač existují systematické rozdíly mezi lidmi nábožensky a nenábožensky založenými, věřící z různých denominací jsou si poměrně podobní, respektive

není příliš důležité, zda se jedná o protestanty, nebo katolíky, ale spíše to, k jaké konkrétní duchovní skupině se lidé hlásí. Tradiční protestantské skupiny a katolíci se chovají podobně, ale lidé z tzv. konzervativních protestantských denominací jsou v průměru chudší, méně vzdělaní a mají menší šance, že si polepší (Keister 2003; Lehrer 2004).

Ovlivňují náboženské postoje i českou ekonomiku?

Předchozí část tohoto textu shrnuje základní obrysy diskuse o vlivu náboženství na ekonomické jednání v zahraničních odborných publikacích. Česká literatura k tomuto tématu není bohužel příliš rozsáhlá, přináší však zajímavé podněty. Pracím a úvahám o platnosti Weberova díla se ve vynikajících předmluvách k českým překladům věnuje Miloš Havelka. Čtenáře můžeme odkázat například na úvodní studii k *Sociologii náboženství* Maxe Webera, kterou vydalo v roce 1998 nakladatelství Vyšehrad (Weber 1998).

Širší pojetí diskuse o vztahu náboženství a ekonomiky poskytuje například *Příručka sociologie náboženství* od kolektivu autorů pod vedením Zdeňka Nešpora a Davida Václavíka (2008), která se ve specializované kapitole zaměřuje nejen na Weberovo dílo, ale i na další aspekty vztahu mezi náboženstvím a ekonomikou. S jejím autorem Zdeňkem R. Nešporem musíme souhlasit v tom, že vztah mezi religiozitou a ekonomickým rozvojem patří dlouhodobě mezi nejméně probádaná témata, ačkoliv stál u zrodu významné části moderní sociologie náboženství.

V oddíle věnovaném Weberovi se Zdeněk R. Nešpor zvláště zaměřuje na význam racionality ve weberovské interpretaci moderního ekonomického vývoje. Připomíná, že pro proces racionalizace jsou podstatné dva momenty: prvním je podřízení myšlení principu kalkulace a technického řešení problému, druhým tzv. odkouzlení světa, při němž se lidé vymaňují z vlivu magie a magického vnímání reality. Tendence k odkouzlení světa se přitom projevila už při nástupu velkých světových náboženských systémů, v protestantismu však tento způsob přístupu ke světu dostal specifický impuls.

Kromě podkapitoly věnované Weberovi *Příručka* připomíná, že vztah mezi ekonomikou a náboženstvím byl konceptualizován i v dalších „velkých“ sociologických teoriích, například funkcionalismu. Důležité je rovněž upozornění, že bychom se neměli zabývat jen nezamýšlenými důsledky určitých religiózních postojů, hodnot nebo chování, ale v úvahu je třeba brát i přímé působení náboženských organizací v ekonomickém prostoru. Círky jsou významným

zaměstnavatelem, provozují celou řadu ekonomických činností a jejich představitelé často zasahují do diskusí o zaměření a fungování ekonomiky.

Zapomenout v tomto přehledu nemůžeme ani na nesociologické práce. Z ekonomů se dílu Maxe Webera nedávno věnoval Marek Loužek (2007), který představuje ekonomické práce tohoto autora a zmiňuje se o významu hodnot ve Weberových interpretacích hospodářského rozvoje, specificky otázkou vztahu mezi ekonomikou a náboženstvím se však Loužek bohužel nezabývá.

Zmíněné české práce jsou důležitou součástí diskusí o vztahu ekonomiky a náboženství, žádná z nich se však empiricky nezabývá otázkou, zda je náboženství důležitým faktorem spoluutvářejícím ekonomické chování a ekonomickou kulturu i v dnešní české společnosti. Náznakem odpovědi mohou být analýzy Dany Hamplové (2000), která zpracovává data z mezinárodního srovnávacího výzkumu ISSP z roku 1999. Její práce se zaměřuje především na obsah náboženské víry a popularitu různých religiózních orientací v české společnosti, v závěru si však klade i otázku, zda se tyto orientace promítají i do dalších postojů. Hamplová dochází k závěru, že křesťanství bylo i v České republice spojeno s důvěrou v druhé lidi a s mírným fatalismem, zatímco okultismus (definovaný jako víra v magii, například horoskopy nebo léčitele) byl spojen s pesimismem. Můžeme přitom očekávat, že do té míry, do jaké tyto základní psychologické orientace ovlivňují ekonomické chování, nalezneme i určitou souvislost mezi náboženskou orientací a ekonomickým jednáním.

I když česká sociálněvědní literatura dosud nevěnovala vztahu mezi náboženstvím a ekonomikou dostatečnou pozornost, nechceme na otázku, zda spolu tyto dvě sféry lidského života nějak souvisejí, úplně rezignovat. Rozhodli jsme se proto, že se v tomto článku podíváme, zda bychom odpověď – nebo alespoň náznak odpovědi – nenalezli v soudobých sociologických výzkumech. Musíme přitom zdůraznit, že se v žádném případě nesnažíme podat vyčerpávající obraz spojení mezi náboženským a ekonomickým jednáním či hodnotami. Naším cílem je spíš obrátit pozornost k tomu, že určitá souvislosti mezi těmito sférami lidského života existuje i v dnešní české společnosti, a naznačit tak možnosti dalšího výzkumu.

Protože v tomto článku není prostor na podrobné a hluboké zhodnocení možných vztahů mezi ekonomickou a náboženskou sférou, ukážeme alespoň rozložení odpovědí na několik otázek vztahujících se k ekonomickému chování a hodnotám. Výše jsme se věnovali diskusím o možných rozdílech mezi katolickou a protestantskou mentalitou, a toto rozdělení zachováme i v této krátké empirické části.

Konkrétně vycházíme ze dvou reprezentativních kvantitativních šetření, a to dat Detradicionalizace a individualizace náboženství z roku 2006 (Sociologický ústav AV ČR, dále DIN 2006) a modulu Mezinárodního programu sociálního výzkumu z roku 2005 zaměřeného na pracovní orientace (International Social Survey Program 2005 – ISSP 2005; Sociologický ústav AV ČR). První ze zmíněných výzkumů přináší informaci o 1.200 respondentech ve věku nad 18 let (61 % vzorku představovaly ženy a průměrný věk respondentů byl 50 let). Druhé šetření dotazovalo 1.226 respondentů ve věku nad 18 let (60 % žen, 40 % mužů, průměrný věk 45,6 let).

Šetření DIN 2006 se sice zaměřovalo primárně na religiozní postoje a chování, ale obsahovalo i otázky týkající se dalších oblastí lidského života.⁶ Žádná z nich se bohužel přímo netýkala ekonomických postojů (např. pracovních orientací, názorů na volný trh, sklonu k šetrnosti atd.). Musíme se tedy spokojit s otázkami, které na jistý typ těchto postojů ukazují nepřímou. Respondenti se v tomto výzkumu například vyjadřovali k tomu, co si myslí o zodpovědnosti vlády v ekonomice (*Celkově vzato, myslíte si, že by mělo být vládní zodpovědností: a) zajistit práci pro každého, kdo chce pracovat; b) zabezpečovat slušnou životní úroveň?*), což může naznačovat, do jaké míry se lidé spoléhají na vlastní aktivitu. Šetření ISSP 2005 se věnovalo ekonomickým postojům (i když jen málo otázek může být relevantní pro naši diskusi), obsahuje však jen informaci o náboženském vyznání a návštěvnosti bohoslužeb.

V následujících odstavcích se podíváme alespoň na tato omezená data. Zajímá nás především to, zda se lidé, kteří se hlásí k náboženskému vyznání nebo kteří chodí do kostela a aktivně se podílejí na životě církve, lišili v těchto výzkumech od těch, kdo o náboženství nemají zájem. Rozlišujeme přitom mezi římskými katolíky, protestanty (Církev českokatolická evangelická, Církev československá husitská, ostatní křesťanské církve) a lidmi bez vyznání. Uvědomujeme si samozřejmě, že naše protestantská kategorie je značně široká, avšak počty respondentů, kteří se k různým tradicím hlásí, jsou příliš nízké na to, abychom tuto skupinu mohli dále rozdělit. Kromě formálního náboženského vyznání nás zajímá i to, zda se dotazovaní aktivně účastní života církve (tj. chodí na bohoslužby nebo náboženské obřady). V tomto případě rozlišujeme mezi těmi, kdo do kostela nechodí nikdy (původní kategorie nikdy a méně

⁶ Šetření DIN 2006 samozřejmě není jediné šetření náboženství z posledních let, připomenout musíme rovněž šetření ISSP 1999, ISSP 2008 nebo výzkumu EVS, v nichž jsme však nenalezli vhodné otázky zaměřené na ekonomické postoje.

než jednou z rok), zřídka (asi jednou až dvakrát za rok, několikrát za rok) a pravidelně (nejméně jednou měsíčně).

V datech DIN 2006 jsme našli 502 (43 %) římských katolíků, 78 protestantů (7%; z toho 28 evangelíků, 25 husitů a 25 z jiné denominace), a 583 (50 %) respondentů bez vyznání (dopočet do celkového počtu dotazovaných 1.200 jsou ti, kteří na otázku neodpověděli, a 10 lidí, kteří se nehlásili ke křesťanství). V datech ISSP 2005 máme informaci o 397 (32 %) katolících, 51 protestantech (4%; z toho 25 evangelíků, 18 husitů a 18 z jiné křesťanské denominace) a 719 (59 %) jedinců bez vyznání (dopočet do 1.226 jsou opět ti, kteří neodpověděli nebo se hlásili k jinému náboženství než křesťanství). Pokud se podíváme na to, jak často lidé chodí do kostela, v datech DIN 2006 nalezneme 711 (60 %) mužů a žen, kteří na bohoslužby nechodí nikdy, 301 (25 %) dotazovaných zajde čas od času a 171 (15 %) chodí nejméně jednou měsíčně. V datech ISSP 2005 bylo 794 (66 %) respondentů, kteří nechodí na bohoslužby nikdy, 229 (19 %) těch, kteří zajdou, ale zřídka, a 178 (15 %) dotazovaných, kteří chodí pravidelně. Oba datové soubory jsme převážili, abychom zajistili reprezentativitu pro českou populaci.⁷

Jak se tedy obyvatelé České republiky, kteří mají rozdílné náboženské charakteristiky, liší v postojích, o nichž se můžeme domnívat, že souvisejí s ekonomickým zaměřením jedince? Nejprve se podíváme na otázku, jakou úlohu by měla hrát v ekonomice vláda, a to na rozdíl mezi lidmi, kteří se hlásí k náboženskému vyznání, a lidmi bez konfese. Data DIN 2006 naznačují, že mezi oběma skupinami opravdu existují významné rozdíly v tom, jakou úlohu přisuzují vládě. Mezi lidmi, kteří se hlásí k nějakému náboženskému vyznání, byli totiž častěji zastoupeni ti, kteří se domnívají, že vláda by měla zajišťovat práci pro lidi, kteří chtějí pracovat. S daným výrokem tak souhlasilo 87 procent těch, kdo se hlásili k nějakému vyznání, a o 8 procent méně těch, kteří žádné vyznání neuváděli (rozdíl mezi oběma skupinami byly statisticky významné, tj. můžeme usuzovat, že nejsou jen náhodné).

Podobné postoje a rozdíly najdeme, i pokud se podíváme na to, zda si lidé myslí, že by jim vláda měla zajišťovat slušnou životní úroveň. Opět platí, že se naprostá většina české populace domnívá, že by jim měla životní úroveň zajišťovat vláda a že jsou tato očekávání častější mezi těmi, kteří se hlásí k nějaké

⁷ V datech ISSP převážením získáme následující rozložení respondentů: 62 % bez vyznání, 34 % římských katolíků a 4 % jiných křesťanů; 66 % nechodí na bohoslužby nikdy, 19 % zřídka a 15 % pravidelně. V datech DIN nalezneme následující rozložení: 55 % bez vyznání, 39 % katolíků, a 6 % křesťanů z jiných denominací; 63 % nechodí na bohoslužby nikdy, 25 % zřídka a 12 % pravidelně.

církvi. S výrokem souhlasilo celých 94 procent dotazovaných z vyznávajících, zatímco mezi lidmi bez konfese souhlasilo 87 procent (rozdíly byly opět statisticky signifikantní).

Tabulka 1: Odpovědi na otázku: „Celkově vzato, myslíte si, že by mělo být vládní zodpovědností: zajistit práci pro každého, kdo chce pracovat / zabezpečovat slušnou životní úroveň?“ (% a 95% intervaly spolehlivosti)

Vyznání/návštěvnost bohoslužeb	Zajistit práci		Zajistit slušnou životní úroveň	
	Ano	Ne	Ano	Ne
Římskokatolické	88 (84-91)	12 (09-16)	95 (92-96)	05 (04-08)
Jiné křesťanské	84 (73-92)	16 (8-27)	89 (79-95)	11 (05-21)
Bez vyznání	0,80 (76-83)	20 (17-24)	87 (84-90)	13 (10-16)
N =	1129		1123	
Nikdy	82 (79-85)	18 (15-21)	90 (87-92)	10 (8-13)
Několikrát za rok	82 (77-87)	18 (13-23)	89 (84-92)	11 (8-16)
Nejméně 1× za měsíc	87 (81-92)	13 (08-19)	96 (92-98)	04 (2-8)
N =	1145		1142	

Zdroj: DIN 2006.

Tabulka 1 ukazuje detailnější rozložení odpovědí na tyto dvě otázky a zvažuje nejen to, zda se jedinec hlásil k náboženskému vyznání, ale i to, zda se jednalo o římskokatolickou, nebo jinou tradici. Jedním z problémů, s nímž se musíme v tomto případě vypořádat, je, že máme rozdílné počty lidí v různých skupinách populace a že zastoupení „protestantů“ je velmi nízké. V této tabulce proto nalezneme nejen podíl respondentů, kteří s danými výroky souhlasili, ale i tzv. intervaly spolehlivosti k daným podílům. Tyto intervaly odhadují, v jakém rozsahu se pohybuje 95 % odpovědí v populaci, z níž jsme vybrali náš vzorek. Pomůžou nám proto rozhodnout, zda rozdíly v procentech, které jsme našli v našem vzorku, jsou náhodné, nebo zda můžeme předpokládat, že se tyto

podskupiny obyvatelstva opravdu liší. Při interpretaci bychom se neměli zaměřovat na podíly a procenta, ale právě na intervaly spolehlivosti.

Pokud se tedy pozorně podíváme na Tabulku 1, zjistíme, že to jsou lidé, kteří se hlásí k římskokatolické tradici, kdo se průkazně odlišuje od lidí bez vyznání. Rozdíly mezi protestanty a lidmi bez vyznání nejsou statisticky signifikantní (intervaly spolehlivosti se překrývají), což znamená, že protestanti jsou příliš heterogenní skupinou, než abychom mohli učinit závěr, zda a jak se liší od ostatních. Tento závěr přitom platí jak o přesvědčení, že by vláda měla lidem zajišťovat práci, tak o názoru, že by se měla starat o životní úroveň. Rozdíly mezi římskými katolíky a protestanty můžou být do určité míry dány malým početním zastoupením protestantů, intervaly spolehlivosti však naznačují, že tyto rozdíly nejsou úplně náhodné.

Druhá část Tabulky 1 sleduje stejné rozdíly podle návštěvnosti bohoslužeb. Tato tabulka napovídá, že efekt návštěvnosti bohoslužeb je mnohem méně důležitý než vliv náboženského vyznání. Přesto data DIN 2006 naznačují existenci jistého trendu, a to, že lidé, kteří chodí na bohoslužby nejméně jednou týdně, očekávají od vlády víc než ti, kdo na bohoslužby nechodí. Tyto závěry do určité míry korespondují se staršími analýzami dat ISSP z roku 1998, které ukázaly, že křesťanská víra je spojena s mírným fatalismem, který se může projevat například tím, že méně důvěřují své vlastní aktivitě a víc očekávají od vnějších sil, v tomto případě od státu.

V další části se podíváme na data ISSP 2005. Z nich se pro naše účely hodí dvě otázky. První z nich byla formulována následovně: „*Práce je jen způsob, jak vydělat peníze – nic víc.*“ Respondenti výzkumu měli vybrat z pětibodové škály od rozhodného souhlasu až po rozhodný nesouhlas. Odpovědi na tuto otázku napovídají, nakolik lidé vnímají své zaměstnání jako povolání, což je ve weberovské tradici jeden z klíčových faktorů vysvětlujících vztah mezi náboženstvím a ekonomickým chováním. Druhá otázka zněla: „*Předpokládejte, že pracujete a můžete si zvolit mezi různými druhy zaměstnání. Které z následujících možností byste si Vy osobně vybral(a)?*“ Dotazovaní mohli vybrat ze dvou možností: (1.) být zaměstnancem, (2.) být samostatně činným podnikatelem. Tato otázka podle našeho názoru poukazuje k podnikavosti a ochotě riskovat a investovat do ekonomické aktivity čas, energii a peníze, což by měly být důležité součásti „kapitalistického ducha“.

Tabulka 2: Odpovědi na otázky: „Práce je jen způsob, jak vydělat peníze – nic víc“ a „Které z následujících možností byste si Vy osobně vybral(a)? Být zaměstnancem, nebo být samostatně výdělečně činným podnikatelem?“ (% a 95% intervaly spolehlivosti)

Vyznání/návštěvnost bohoslužeb	Práce jen způsob, jak vydělat peníze			Preferovaný typ zaměstnání	
	Souhlas	Ani, ani	Nesouhlas	Zaměstnanec	Samostatný
Římskokatolické	46 <i>(40-52)</i>	18 <i>(14-23)</i>	36 <i>(31-42)</i>	67 <i>(61-72)</i>	33 <i>(28-39)</i>
Jiné křesťanské	33 <i>(20-49)</i>	31 <i>(18-47)</i>	36 <i>(23-51)</i>	77 <i>(63-87)</i>	23 <i>(13-37)</i>
Bez vyznání	54 <i>(49-58)</i>	19 <i>(16-23)</i>	27 <i>(23-31)</i>	71 <i>(67-75)</i>	29 <i>(25-33)</i>
N =	1159			1106	
Nikdy	53 <i>(49-58)</i>	19 <i>(16-22)</i>	28 <i>(24-32)</i>	71 <i>(67-75)</i>	29 <i>(25-33)</i>
Několikrát za rok	49 <i>(42-57)</i>	19 <i>(13-26)</i>	32 <i>(25-39)</i>	60 <i>(52-68)</i>	40 <i>(32-48)</i>
Nejméně 1x za měsíc	38 <i>(30-47)</i>	21 <i>(15-29)</i>	40 <i>(32-49)</i>	75 <i>(67-82)</i>	25 <i>(18-32)</i>
N =	1192			1136	

Zdroj: ISSP 2005.

I v případě těchto otázek nás zajímají rozdíly mezi lidmi bez vyznání a s vyznáním, případně rozdíly mezi římskými katolíky a protestanty, stejně jako rozdíly podle návštěvnosti bohoslužeb. Podívejme se nejprve na otázku, zda je práce jen způsob, jak vydělat peníze, nic víc. Tabulka 2 zobrazuje procenta a intervaly spolehlivosti pro římské katolíky, protestanty a jedince bez vyznání. Z této tabulky je zjevné, že pro skupinu protestantů jsou intervaly spolehlivosti příliš široké (výrazně širší i než v předchozím případě), což naznačuje, že náš vzorek protestantů je příliš malý a příliš heterogenní na to, abychom mohli učinit jakékoliv věrohodné závěry o postojích této skupiny. Zaměřme se proto raději na rozdíly mezi katolíky a lidmi bez vyznání. Data ISSP 2005 naznačují, že náboženské vyznání opravdu hraje roli v tom, jak lidé vnímají svou práci. Konkrétně ukazují, že katolíci častěji než lidé bez konfese nesouhlasí s tím, že práce je jen způsob, jak vydělat peníze. Rozdíly podle návštěvnosti bohoslužeb ukazují, že tento neinstrumentální přístup k práci je typický především pro ty, kdo chodí do kostela nejméně jednou měsíčně.

Pokud se podíváme na druhou polovinu Tabulky 2 přinášející informaci o preferovaném typu zaměstnání, žádné signifikantní rozdíly mezi lidmi s vyznáním a bez vyznání nenalezneme. Dvě třetiny Čechů chce být zaměstnaných a nezdá se, že by tento postoj náboženství (přinejmenším náboženství měřené vyznáním) nějak ovlivňovalo. Malé rozdíly v tomto ohledu najdeme i mezi těmi, kdo chodí do kostela, a těmi, kdo se bohoslužeb neúčastní.

Na závěr musíme zdůraznit, že si uvědomujeme, že odpovědi na tyto čtyři otázky v žádném případě nemohou charakterizovat ekonomické postoje a že vztahy mezi náboženstvím a ekonomikou jsou mnohem složitější. I přes tato omezení však naše analýzy naznačují, že jistá souvislost mezi náboženskými a ekonomickými postoji opravdu existuje a že tato otázka stojí za pozornost.

Závěr

V tomto článku jsme se věnovali otázce, do jaké míry kultura a především náboženství ovlivňují ekonomickou sféru. Naši snahou nebylo vyčerpávajícím způsobem zhodnotit to, zda a jak náboženská přesvědčení, jednání a jednotlivé praktiky ovlivňují ekonomické výsledky. Cílem této studie nebylo ani to, abychom zhodnotili, jestli měl pravdu Weber a badatelé navazující na weberovskou tradici, anebo jeho kritici, kteří poukazují na celou řadu historických nepřesností. Šlo nám spíš o to, upozornit české čtenáře, že se jedná o významné, ale v českém případě poměrně neprobádané téma. To platí především tehdy, pokud nás zajímají empirické výzkumy možných souvislostí religiozního a ekonomického jednání.

Jak jsme ukázali, v české odborné literatuře sice nalezneme několik velmi kvalitních teoretických prací, víme však jen velmi málo o tom, jak vztah mezi náboženstvím a ekonomikou v naší společnosti vypadá. Máme věřit Maxi Weberovi v tom, že lidé z protestantských denominací mají „kapitalistického ducha“? Máme vůbec očekávat, že existují jakékoliv rozdíly mezi lidmi bez konfese a s konfesí, případně mezi jednotlivými denominacemi? To jsou otázky, které – jak doufáme – začnou vzbuzovat větší zájem, než tomu bylo doposud.

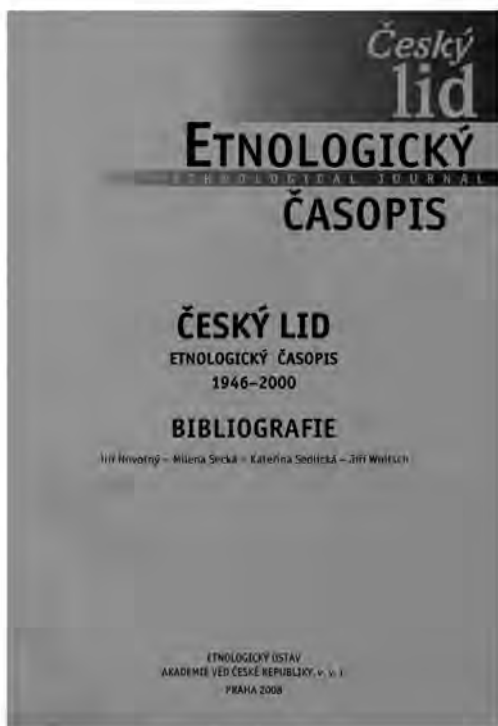
Náš článek v žádném případě nemohl nahradit chybějící analýzy vztahu mezi náboženstvím a ekonomikou, přesto jsem se pokusili čtenářům ukázat aspoň velmi jednoduché rozdíly v některých ekonomických postojích v závislosti na religiozitě. Data z šetření, která jsme používali, naznačují, že jistá souvislost existuje, i když se zdá, že patrně ne taková, jakou si představoval Max Weber. Zdá se naopak, že čeští křesťané očekávají víc od vlády a žádným „duchem kapitalismu“ příliš neoplývají.

Dana Hamplová vystudovala sociologii a bohemistiku na Filosofické fakultě UK v Praze, kde rovněž získala Ph.D. ze sociologie. V současnosti pracuje jako vědecký pracovník v Sociologickém ústavu AV ČR. V letech 2002-04 pracovala na univerzitě v německém Bambergu a od roku 2006 působí zároveň na kanadské McGill University v Montrealu. Věnuje se srovnávacím sociologickým výzkumům, především problematice demografického chování, sociální stratifikaci a sociologii náboženství.

Použitá literatura

- Anderson, Gary M. – Tollison, Robert D. 1992. „Morality and monopoly. The constitutional political economy of religious rules.“ *Cato Journal* 12, 1992: 373 (320).
- Ashley, William. 1906. *Introduction to English Economic History and Theory*. London: Longmans – Green.
- Berger, Peter L. 1993. *Kapitalistická revoluce*. Bratislava: Archa.
- Berger, Peter L. 1997. *Vzdálená sláva. Hledání víry ve věku lehkověrnosti*. Brno: Barrister & Principal.
- Blum, Ulrich – Dudley, Leopard. 2001. „Religion and economic growth: Was Weber right?“ *Journal of Evolutionary Economics* 11, 2001: 207-230.
- Bouma, Gary D. 1973. „Beyond Lenski: A Critical Review of Recent „Protestant Ethic“ Research.“ *Journal for the Scientific Study of Religion* 12, 1973: 141-155.
- Brentano, Lujo. 1916. *Die Anfänge des modernen Kapitalismus*. Munic: K.B. Akademie der Wissenschaften.
- Glaeser, Edward L. – Glendon, Spencer. 1998. „Incentives, Predestination and Free Will.“ *Economic Inquiry* 36, 1998: 429-443.
- Guiso, Luigi – Sapienza, Paola – Zingales, Luigi. 2003. „People’s opium? Religion and economic attitudes.“ *Journal of Monetary Economics* 50, 2003: 225-282.
- Hamplová, Dana. 2000. „Šetření ISSP 1998 – Náboženství.“ *Sociologický časopis* 36, 2000: 431-440.
- Harrison, Lawrence E. 2000. „Why culture matters.“ Pp. xvii-xxxiv in L. E. Harrison – S. P. Huntington (eds.): *Culture matters*. New York: Basic Books.
- Huntington, Samuel P. 2000. „Cultures Count.“ Pp. xiii-xvi in L. E. Harrison – S. P. Huntington (eds.): *Culture matters*. New York: Basic Books.
- Iannaccone, Laurence R. 1998. „Introduction to the Economics of Religion.“ *Journal of Economic Literature* 36, 1998: 1465-1496.
- Keister, Lisa A. 2003. „Religion and Wealth. The Role of Religious Affiliation and Participation in Early Adult Asset Accumulation.“ *Social Forces* 82, 2003: 175-207.
- Landes, David. 2000. „Culture Makes Almost All the Difference.“ Pp. 2-13 in L. E. Harrison – S. P. Huntington (eds.): *Culture matters*. New York: Basic Books.
- Lehrer, Evelyn L. 2004. „Religion as a Determinant of Economic and Demographic Behavior in the United States.“ *Population and Development Review* 30, 2004: 707-726.
- Loury, Linda D. 2004. „Does Church Attendance Really Increase Schooling?“ *Journal for the Scientific Study of Religion* 43, 2004: 119-127.

- MacKinnon, Malcolm H. 1988a. „Calvinism and the infallible assurance of grace: The Weber thesis reconsidered.“ *British Journal of Sociology* 39, 1988: 143-177.
- MacKinnon, Malcolm H. 1988b. „Weber’s exploration of Calvinism: The undiscovered provenance of capitalism.“ *British Journal of Sociology* 39, 1988: 178-210.
- Martin, David 1990. *Tongues of Fire. The explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford – Cambridge: Blackwell.
- Nešpor, Zdeněk R. – Václavík, David a kol. 2008. *Příručka sociologie náboženství*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Patterson, Eric. 2004. „Different Religions, Different Politics? Religion and Political Attitudes in Argentina and Chile.“ *Journal for the Scientific Study of Religion* 43, 2004: 345-362.
- Porter, Michael E., 2000. „Attitudes, Values, Beliefs, and the Microeconomics of Prosperity.“ Pp. 14-28 in L. E. Harrison – S. P. Huntington (eds.): *Culture matters*. New York: Basic Books.
- Robertson, H. M. 1965. *Aspects of the rise of economic individualism; a criticism of Max Weber and his school*. New York: A. M. Kelley.
- Samuelsson, Kurt. 1957. *Religion and Economic Action*. London: W. Heinemann.
- Samuelsson, Kurt. 1993. *Religion and Economic Action. The Protestant Ethic, the Rise of Capitalism, and the Abuses of Scholarship*. Toronto: University of Toronto Press.
- Sombart, Werner. 1913. *Der Bourgeois*. Leipzig: Duncker und Humbolt.
- Tawney, Richard H. 1969. *Religion and the rise of capitalism: a historical study*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Trevor-Roper, H. R. 1963. *Religion, the reformation and social change*. Stockholm: Scandinavian University Books.
- Weber, Max. 1958 [1905/06]. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Charles Scribner’s Sons.
- Weber, Max. 1998. *Sociologie náboženství*. Praha: Vyšehrad.
- Zaret, David. 1992. „Calvin, covenant theology, and the Weber thesis.“ *British Journal of Sociology* 43, 1992: 369-391.



Jiří Novotný – Milena Secká – Kateřina Sedlická – Jiří Woitsch
Český lid / Etnologický časopis 1946–2000. Bibliografie
Vydal EÚ AV ČR, v. i. i., za podpory Ministerstva kultury ČR,
Praha 2008. 244 s.

Vydání úplné bibliografie Českého lidu za léta 1946–2000 navazuje na Kunzův Soupis prací Zíbrtova Českého lidu. Obsahuje veškeré články, recenze a zprávy, představující přes 6 200 bibliografických záznamů, rejstříky tematický, geografický, recenzovaných autorů, osobností, soupis vedení časopisu a seznam autorských šifer.

ISBN 978-80-87112-13-7

CENA: 150 Kč

Objednávky vyřizuje: Etnologický ústav AV ČR, v. v. i.,
Na Florenci 3, 110 00 Praha 1, tel. 234612611, e-mail: gergelova@eu.cas.cz

SPIRITUÁLNÍ PODNIKÁNÍ V ČESKÉ REPUBLICĚ: SOUKROMÝ A KORPORATIVNÍ SEKTOR*

Zdeněk R. Nešpor

Spiritual business in the Czech Republic: private and corporative sectors

Abstract: The paper contributes to the still underdeveloped field of studying religious and spiritual economies and markets dealing with goods that can be labelled as compensators by the rational choice theorists of religion (though the author does not accept the RCT theory in general). Field data are taken from two research studies unique in the Czech Republic, the first of which was devoted to the Czech (market with) spiritual literature, and the second to the socio-anthropological study of religion and spirituality in a medium-sized Czech city (Česká Lípa). Even if the author concludes that the level of Czech religiosity/spirituality is drawing near to the Western European level in the post-1989 years, both in terms of substance and volume, he maintains that there are still substantial contrasts between the two. Those Czechs who pay attention to spirituality are generally “self-oriented” and much less interested in anything “social” or “transcendental” than their Western European colleagues. Czech society has not yet witnessed the shift from “materialism” to “postmaterialism” (Inglehart) or from “individualism” to “subjectivism” (Taylor). Also, the most prosperous forms of spiritual business in the Czech Republic are those that are mostly commercialised, while any proposals from NGOs (and churches) are much less successful due to the very origin of the offers. At the same time, the majority of Czechs who oppose any church religiosity is very open to modern

* Studie vznikla v rámci projektu GA AV ČR č. IAA 700280803, *Efektivnost a zaměstnanost v malých a středních podnicích: srovnání s korporativním sektorem*; při zpracování byla částečně použita kvalitativní data získaná v ukončeném projektu GA ČR č. 403/06/0574, *Detradicionalizace a individualizace náboženství v České republice a jejich sociopolitické a socioekonomické důsledky*; za obojí podporu autor děkuje.

New Age spiritualities and various kinds of goods and services provided by the growing spiritual market, both domestic and international.

Keywords: *sociology of religion; religious economics; spirituality; New Age; spiritual market; Czech Republic, 1993–*

Sféra náboženství, v současných západních společnostech stále víc doplňovaná oblastí alternativní necírkevní spirituality (Heelas – Woodhead 2005; Hunt 2003), na první pohled s ekonomikou a podnikáním vůbec nesouvisí. Například Jaroslav Šíma proto z marxistických pozic psal, že „náboženství je fantasmagorický, úchylný obraz jsoucná a vnější jeho projev (ritus, organisace atd.), ... jehož zákonitost je tak ‚samostatná‘, že se dostává do přímých rozporů a protikladů se zákonitostí základních projevů hmoty“ (Šíma 1954: 69). Z tohoto důvodu – neboť náboženství podle slavného dikta Petera L. Bergera „zůstalo stát před branami továren“ – dlouho neexistovaly užší vazby mezi ekonomickými výzkumy na jedné straně a vědeckým studiem náboženství na straně druhé; badatele, kteří tuto propast dokázali překlenout, bychom spočítali na prstech jedné ruky. Nemusíme však odkazovat (jen) na zakladatelskou postavu celé ekonomické sociologie Maxe Webera, protože teoretické uchopení religiozity z ekonomických pozic v padesátých letech vypracoval český emigrant Josef Macek, který uvažoval o paralele mezi Bohem (principem dobra) a trhem. Podle jeho názoru šlo o rozšíření Anselmova a Leibnitzova tvrzení, že „jelikož Bůh je vševědoucí, všemocná a zcela blahovolná bytost, pak i svět jím stvořený musí být tím nejlepším ze všech možných světů ... [a na druhou stranu] Trhy jsou pro většinu ekonomů tou nejvyšší entitou. Mnozí z nich mají potom sklon dovozovat, že trhy musí vždy existovat a že také musí být svébytnými samoregulatory, které vždy dosahují optima“ (Macek 2006: 115-116), odkud už není daleko k tvrzení, že právě trhy přivádějí k tomu nejlepšímu ze všech možných světů.

Koncepční úvahy tohoto typu ovšem dlouho zůstaly – jak v teoretické ekonomii, tak i na straně náboženských studií – prakticky nevyužity. Teprve v současné době se objevují konceptualizace vzájemné propojenosti obou sfér, ať už vycházejí z pozic „morální ekonomie“ (např. A. Etzioni, A. Sen) nebo ekonomisticky orientované sociologie náboženství, jejímiž představiteli jsou R. Finkle, L. Iannacone, R. Stark a další (Z. R. Nešpor a J. Večerník in Nešpor – Václavík 2008). Jistě to souvisí s aktuálním zvýznamněním religiozity v různých sférách sociálního a ekonomického života, takže třeba Peter L. Berger a Samuel

Huntington (2002) hovoří o „mnoha [nejmň nábožensky determinovaných] kapitalismech“ a jejich rozdílných přístupech ke globalizaci, v české společnosti však tento proces spadá v jedno i s postkomunistickou obnovou tradiční religiozity a vznikem nových náboženských/spirituálních útvarů, stejně jako s obnovou soukromého podnikání a celou řadou dalších procesů dosud neukončené ekonomické transformace.

„Návrat“ či spíše nový vstup náboženství do veřejného prostoru, k němuž celosvětově dochází od osmdesátých let minulého století, ovšem vyvolává paradoxní reakce v podobě jednostranného zájmu společenských věd, který nahrazuje dřívější téměř absolutní nezájem. Timothy A. Byrnes se proto oprávněně obává, že jeden extrém bude sotva náležitě „vyvážen“ extrémem právě opačným, který nebude brát ohled na vnitřní diferenciaci jednotlivých náboženství a jejich rozdílné sociální zakotvení i fungování v různých společnostech a ekonomikách (Byrnes – Katzenstein 2006: 302). Extrémní pozice, kdy jedna sféra jakoby pohlcovala druhou, jsou nasnadě. Někteří teoretikové argumentují, že náboženství není (z hlediska společenských věd) ničím jiným než aplikací všeplatných principů trhu, byť jeho zisky (tzv. kompenzátory) nejsou z tohoto světa (Stark – Bainbridge 1987; Stark – Finke 2000).¹ Na druhé straně oponenti zastávající opačné pozice soudí, že vlastně všechny moderní ideologie a formy socioekonomického uspořádání pouze „nahrazují“ religiozitu na Západě ztracenou v procesu modernizace – „marxismus a kult volného trhu jsou jen ty poslední v řadě osvícenských věr, v nichž se křesťanský příslib všeobecného spasení znovu vynořuje jako politický plán univerzálního vysvobození“ (Gray 2006: 10). Na tomto místě nemusíme dávat za pravdu ani jedné z těchto extrémních pozic. Je možné zaujmout „utilitaristický“ (a zároveň „humanistický“) středový přístup zdůrazňující, že náboženská/spirituální scéna není prostá ekonomických úvah a jednání, což platí i *vice versa*, aniž bychom jednu z těchto oblastí chtěli absolutizovat. (Ekonomické) organizace mohou být prostředníky mezi člověkem a Bohem (principem dobra), což je modifikovaná podoba známého ekonomického vztahu mezi agentem a principálem, kdy takovéto podniky mezi sebou soupeří o naplňování religiozních a spirituálních potřeb.

„Náboženský trh“, který přijímáme více jako metaforu než jako úplně funkcionální vyjádření přítomnosti religijních prvků ve společnosti, samozřejmě do značné míry funguje a jeho dodavateli jsou nejen tradiční církve, ale

¹ V českém prostředí tento přístup zatím nejrozsáhleji uplatnil Marek Loužek (2007), jeho kritiku podal Zdeněk R. Nešpor (2004).

stále víc také nová náboženská (někdy implicitně náboženská) hnutí a dokonce čistě sekulární subjekty, hledající nové oblasti podnikání a „nová odbytiště“.² Jde však o to, v čem a nakolik je tento trh v současné české společnosti odlišný od jiných typů podnikání a/nebo působení korporativních organizací. Specifikace základních diferencí přitom bude tvořit první část této studie, v níž zohledníme i „novost“ (českého) spirituálního podnikání jako takového. Protože neexistují kvantitativní datové zdroje, které by umožňovaly vydělení oblasti spirituálního podnikání v celé její šíři – už Thomas Luckmann před více než čtyřiceti lety totiž prohlásil, že církevní zbožnost není jedinou a patrně ani nenejdůležitější oblastí moderní religiozity (Luckmann 1967: 28) –, bylo nutné postupovat prostřednictvím kvalitativního výzkumu a případových studií, jejichž metodiku a techniky provedení přiblíží druhá část studie. Ve třetí části se zaměříme na popis nejviditelnější a (nebudeme-li počítat oblast církevní religiozity, která není charakterově srovnatelná s malými a středními podniky) zřejmě ekonomicky nejúspěšnější část současného českého spirituálního trhu: prodej duchovní literatury a dalších podobných předmětů. Okrajově se přitom dotkneme také trhu se zdravotními a léčebnými pomůckami, ačkoli jde o specifickou a dosud nestudovanou oblast. Čtvrtá část poskytne prostřednictvím případové studie severočeského města střední velikosti hlubší vzhled do sociálního zakotvení různých forem spirituálního podnikání a umožní srovnání efektivnosti malých a středních podniků na jedné straně a korporativního sektoru – který se většinou věnuje pořádání přednášek a vzdělávacích, kulturních a sociálních akcí – na straně druhé. Na závěr budou stanovena specifika odlišující podnikání v oblasti spirituální výroby, prodeje a služeb od jiných podnikatelských sfér v současné české společnosti a bude učiněn pokus o predikci dalšího vývoje v této oblasti.

Spirituální podnikání – zvláštní oblast podnikatelských aktivit

Metaforu náboženského trhu patrně jako první použil Peter L. Berger v klasické sekularistické práci *Posvátný baldachýn* (Berger 1967). Vzrůst náboženské plurality, v západních společnostech zřetelný přinejmenším od druhé světové války, podle jeho názoru na jedné straně vedl ke korozi tradiční víry, ke snižování sociálního tlaku na jedince a zároveň k situaci, kdy se „náboženské

² Někdy to platí nejen v přeneseném slova smyslu, stačí uvážit nejrůznější „exportéry“ dálněvýchodních náboženských tradic či spíše některých jejich prvků do současné západní Evropy a Severní Ameriky.

instituce stávají marketingovými organizacemi a náboženské tradice spotřebním zbožím“ (*ibid.*: 137). Modernizace tak byla nevyhnutelně spojena s privatizací náboženského přesvědčení, přičemž jedinci si podle tohoto názoru volí takové symbolické univerzum, respektive jeho partikulární prvky, které vyhovují jejich osobnímu přesvědčení, naturelu, životním zkušenostem atd. Symbolické univerzum si tvoří každý sám (případně v nejužší rodině) z toho, co mu náboženský trh poskytuje, přičemž „dodavatelé“ (nejčastěji náboženské skupiny) se této situaci nezbytně „sebezáchovně“ přizpůsobují. Vzhledem k tomu, že „lidé [si] prostřednictvím spotřeby nacházejí vlastní kout ve společnosti, prostředky sociální integrace i osobní identitu“ (Lyon 2002: 120; srov. také Hertz 2003: 115-116), církve a další zdrojové organizace se přizpůsobují skutečnosti, že náboženství je dnes mnohem více kulturním zdrojem než sociální identitou, berou za své tržní chování pozdně moderních společností. Příkladem mohou být marketingové kampaně před každým sčítáním lidu (nejviditelnější a společensky nejvíce diskutovaná byla billboardová propagace římskokatolické církve před censem v roce 2001), protože církve podle platné legislativy získávají prostředky od státu na základě toho, kolik občanů se k nim v rámci censu přihlásí.

Pluralizace současně vede k tomu, že na náboženský trh vstupují četné nové subjekty, ať už jde o nová náboženská hnutí a implicitně náboženské organizace (srov. např. Banchoff 2007; Warner 2005; pro situaci v ČR alespoň Vojtíšek 2004), nebo stále častěji o komerční subjekty využívající zvýšeného zájmu o „tržní posvátno“. Paul Heelas v této souvislosti sice soudí, že v osmdesátých letech došlo k úpadku a snížení počtu *spiritual outlets*, center produkujících a nabízejících necírkevní spiritualitu, která se zrodila v souvislosti s kontrakulturou šedesátých let, – ale jen proto, že tyto nabídky zároveň vstoupily do supermarketů a mainstreamové kultury, staly se součástí běžného kulturního milieu středních vrstev (Heelas 2002: 363-366; Heelas 2008). Další autoři dokonce mají za to, že tyto jednotlivé zdroje jsou vytlačovány jakýmsi metanáboženstvím, které umožňuje jejich provoz, tedy konzumerismem. V situaci, kdy statusově a sociálně – a tedy i (sebe)identifikačně – platí, že „jsem to, co kupuji“, „nakupování získává morální smysl. Novými katedrálami středních vrstev jsou nákupní centra s tisíci parkovacími místy“ (Hertz 2003: 115), jejichž ne/využívání a selekce tvoří účinný tlak na vlády a mezinárodní korporace a současně poskytuje (implicitně náboženské) prostředky transcendence a stále významnějšího sebevymezení. Z tohoto hlediska marketingové strategie kultu konzumu pochopily, že masová spotřeba podřadných („mcdonaldizovaných“) výrobků musí být vyvážena důrazem na lidskou jedinečnost, úspěch,

šťestí a věčné zdraví, jenž nahrazuje dřívější církevní záruky spásy a posmrtného života a odvádí od vědomí bezvýznamnosti, selhání, osamění a konečnosti, které v podstatě tentýž kult konzumu masově generuje (Ritzer 2006). Podobně konzumerismus „řeší“ sociální problémy moderní doby, takže kupříkladu neschopnost navazovat a udržovat mezilidské vztahy je kompenzována kultem domácích mazlíčků, televize, populární hudby a podobně, zatímco ultimativní spolehnutí počítá se sociálním působením státu.

Ani nejradikálnější stoupenci „tržního modelu“ náboženství, mezi které patří již zmínění představitelé teorie racionální (náboženské) volby, však na druhou stranu netvrdí, že nabídka a poptávka na náboženském trhu jsou zcela stejného druhu a fungují podle naprosto shodných principů jako na jiných trzích. Náboženství je v této perspektivě „systém obecných kompenzátorů založených na nadpřirozených předpokladech“ (Stark – Bainbridge 1987: 39), protože směnný vztah (nebo alespoň představa jeho existence) je navazován s transcendentnem a většina náboženských nabídek nemůže být naplněna v aktuálně žitém světě (typicky se jedná o překonání smrti, vyrovnání nepřizní a strážní vezdejšího života atd.). Aby tento trh fungoval, musí nabízené kompenzátory, které jsou pouhými přísliby nabídek, vypadat důvěryhodně a současně nesmí moc stát, alespoň vzhledem k postulovanému zisku. Toho je nejlépe dosaženo v podobě tzv. striktních denominací,³ které v současnosti jsou nebo přinejmenším donedávna byly nejrychleji rostoucím segmentem nábožensko-církevní scény Spojených států (Stark – Finke 2000). Sekularizace společnosti tak podle těchto autorů jen zdánlivě paradoxně vedla k sebelimitaci a novému náboženskému oživení. V jiných společnostech, především v západní Evropě, uvedené tvrzení sice neplatí, dochází však ke zmiňovanému rozšiřování necírkevních spirituálních forem, které je *mutatis mutandis* také považovatelné za důsledek změn na nabídkové straně náboženského trhu (srov. např. Froese 2001; Greeley 2003; Polack 2003).

Úvahy o „tržnosti“ religiozity/spirituality a zároveň o specifickém charakteru tohoto trhu vedou také k postulaci tzv. spirituálního kapitálu, který je dlouhodobě budovaným prostředkem k zajištění stability lidské existence (Iannacone 1990). Protože náboženství (či jeho funkční ekvivalenty) se v některých případech stává hlavním zdrojem sociálních sítí, etiky a důvěry, spirituální kapitál má podobnou úlohu jako jindy kapitál sociální či kulturní. Laurence

³ Jedná se o charismatické a evangelikální proudy uvnitř pozdně moderního západního křesťanství, leckdy označované za (neo)fundamentalistické; v širším pojetí sem můžeme řadit většinu tzv. náboženských sekt.

R. Iannacone ukazuje, že duchovní a náboženské praktiky, víry, sítě a instituce mají měřitelný dopad na činnost jedinců, institucí a zemí, přičemž spirituální kapitál lze měřit podobně jako kulturní kapitál, tedy sledováním délky náboženského vzdělávání, dosavadních aktivit v dané oblasti a míry vystavení konkrétním náboženským tradicím, respektive jejich praktikám. Už Robert D. Putnam, třebaže obecně zdůrazňoval slábnutí sociálního kapitálu ve Spojených státech, si ostatně povšimnul, že současná náboženská obnova tento trend do značné míry zvrací (Putnam – Feldstein 2003). Různé organizace a podniky, zdaleka ne jen neziskové, se stávají „producenty“ cenného kulturního a sociálního kapitálu. Podobně Wuthnowovy výzkumy religiozity/spirituality tzv. generace X, současných amerických třicátníků a mladších, již neprošli kontrakulturou šedesátých let, sice ukazují určité slábnutí církevních forem zbožnosti, ale rozhodně nikoli religiozity jako celku, přičemž relativní ústup od organizací i zde vede ke „ztržnění“ nabídky (Wuthnow 2007). Podnikání v oblasti výroby a prodeje spirituality, respektive poskytování spirituálních služeb, je všude na vzestupu, funguje podle tržních principů, byť specificky modifikovaných. Obchoduje se s něčím, co není plně srovnatelné se „standardním“ zbožím či službami, jež jsou k okamžitému dodání a se zárukami vůči spotřebě, a trh není ani svobodný, ani prostý celé řady předpokladů ze strany zákazníků (Davie 2007: 86-87).

Tak je tomu i v případě současné české společnosti. Protináboženský charakter komunistického režimu jednak omezoval (církevní) religiozitu jako celek a neumožňoval přijímání jejích moderních forem ze zahraničí, nahrazoval ji novou implicitní religiozitou své vlastní ideologie. Listopadový nicméně přinesl zásadní zvrat. Na čas se zdálo, že se česká společnost spolu s odstraňováním komunismu k náboženství „vrátí“, tyto naděje se ovšem zanedlouho ukázaly jako klamné. Zájem o křesťanství rychle upadal a jediné církve, které navzdory demografickým změnám vykazovaly a vykazují růst, jsou malé náboženské skupiny sektářského ražení, ať už tradiční nebo jde o nová náboženská hnutí – celkově jde ovšem o naprosto marginální část společnosti (Lužný 1998; Nešpor 2004a).⁴ Výsledky kvantitativních šetření ukazují, že velká část české společnosti (církevní) náboženství apriorně odmítá, což ovšem neznamená její nezájem o transcenci. Spíše opak je pravdou, neboť míra víry v horoskopy, amulety nebo léčitelské schopnosti, stejně jako víra v nějakou formu posmrtné

⁴ K tomu je nutno připočíst – z hlediska celé společnosti ovšem neméně marginální – vzrůst počtu členů řeckokatolické a pravoslavné církve, způsobený imigrací (všechny ostatní migrační přírůstky, například v případě islámu, jsou podle výsledků censů dosud zanedbatelné).

existence nebo v transcendentní síly (méně často bytosti), krátce charakteristiky typické pro alternativní spiritualitu hnutí New Age, z české společnosti naopak dělají jednu z nejreligióznějších na světě (Hamplová 2000, 2008). Za deklarativním odmítáním církví (ne-li rovnou domnělým ateismem) se tak skrývá široké pole náboženských/spirituálních zájmů a potřeb, které na rozdíl od jiných zemí jenom marginálně saturují tradiční, případně nové náboženské organizace, byť po roce 1989 došlo v této oblasti k jistému rozvoji. Současný český spirituální trh tak přímo generuje poptávku po „jiném“ posvátnu – vznikají necírkevní producenti a poskytovatelé nejrůznějších velikostí a forem, od živnostníků (OSVČ) a neziskových organizací (NNO) až po multinacionální korporace, jejichž růst rychle dohání situaci v západoevropských zemích. Jistě jde také o přímý import, nicméně neexistovala-li by poptávka, zdaleka by nebyl tak úspěšný a nedocházelo by ke vzniku množství autentických domácích spirituálních forem, pro které je charakteristické poskytování transcendentních, okultních či holistických perspektiv, aniž by byly jakkoli vázány na většinou společností odmítané náboženství.

Metodologie a popis provedených výzkumů

Výzkumy „prodávání (necírkevní) spirituality“, které jsou už dosti hojné ve vyspělých zemích (např. Carrette – King 2005; Heelas – Woodhead 2005; Moore 1994), přímo inspirují k opakování v České republice. V České republice (ani jinde ve světě) ovšem neexistují speciální statistiky zabývající se oblastí spirituálního podnikání, proto všechny výzkumy vycházejí ze sekundárních analýz kvantitativních šetření religiozity a/nebo z případových studií jednotlivých podniků, sektorů či komunit. Tak tomu bude i v případě této studie.

Kvantitativní šetření, provedené v rámci projektu *Detradicionalizace a individualizace náboženství v České republice a jejich sociopolitické a socioekonomické důsledky* na vzorku 1.200 respondentů, který je reprezentativní pro dospělou populaci České republiky (dále DIN 2006),⁵ ukazuje nízkou míru církevní religiozity i participace, stejně jako malou důvěru české společnosti vůči církvím a nedostatečnou obeznámenost s jejich učením, která ovšem nevede k jakémukoli zájmu a tím méně ke snaze tento stav změnit. Krátce řečeno, pro většinu respondentů jsou (křesťanské) církve „odepsané“. Týž výzkum, stejně jako

⁵ Výzkum provedla v roce 2006 agentura SC&C na zakázku Sociologického ústavu AV ČR, hlavní autorkou dotazníku byla Dana Hamplová. Ta také zpracovala nejdůležitější výsledky šetření (Hamplová 2008).

jiná šetření, jež na tomto místě není třeba připomínat, ale ukázal značný zájem o necírkevní spiritualitu: polovina respondentů například věřila, že (někteří) věštcí dokáží předvídat budoucnost nebo že hvězdná konstelace při narození může ovlivnit běh života člověka. Také víry v amulety a léčitelské schopnosti přesáhly čtyřicet procent dospělých a hojná je i představa reinkarnace nebo nějaké jiné formy posmrtné existence. Výzkum DIN 2006 nadto ukázal, že poměrně vysoký podíl českého obyvatelstva nejen věří v nadpřirozené skutečnosti, ale je ochotný věnovat jim čas, energii a v neposlední řadě do nich investovat prostředky – prostřednictvím ekonomického kapitálu podporovat spirituální kapitál.

Zjevné je to především v případě léčitelství a alternativní medicíny. Více než pětina dotazovaných uvedla, že řešení svých zdravotních problémů hledá v návštěvě léčitele (5 % často; 18 % ano, ale výjimečně), a další čtvrtina, že o tom alespoň uvažuje (24 %). Podobně populární je také „akupunktura, akupresura nebo jiná východní medicína“ (5 % populace ji využívá často; 15 % ano, ale výjimečně; 28 % o tom alespoň uvažovalo) a homeopatie (6 % často; 20 % ano, ale výjimečně; 21 % ne, ale uvažovalo o tom). Data, která na tomto místě prezentujeme pouze výběrově a čistě z ilustrativních důvodů (podrobněji Hamplová 2008), tedy ukazují, že potenciál pro (další) rozvoj spirituálního trhu v České republice nepochybně existuje, přičemž základní premisou pro většinu společnosti je, aby tato nabídka neměla (rétoricky) „nic společného s náboženstvím“, ačkoli ve skutečnosti řadu jeho funkcí zastupuje.

Hlavní datový zdroj této studie tvoří sekundární analýzy dvou kvalitativních výzkumů, které byly v letech 2006–2008 uskutečněny v rámci projektu *Detradicionalizace a individualizace náboženství v České republice*. Tyto výzkumy byly doplněny o následná pozorování a interview s aktéry nabídkové strany spirituálního trhu, zaměřená na zde zkoumanou oblast fungování, efektivnosti a zaměstnanosti v malých a středních podnicích. První výzkum se týkal prodeje tzv. duchovní literatury (Nešpor 2008), druhý fungování „spirituálního milieu“ ve středně velkém městě v severních Čechách (O. Nešporová a Z. R. Nešpor in Lužný – Nešpor 2008).

Prodej náboženské a spirituální literatury patří k nejviditelnějším projevům „návratu posvátna“ do české společnosti. Zprvu, v souvislosti se zvýšeným zájmem společnosti o do té doby zakazované či omezované náboženství, došlo po roce 1989 k masivnímu zájmu o nově dostupnou literaturu pokrývající oblast křesťanské zbožnosti. V souvislosti s dalšími celospolečenskými náboženskými procesy se v následujících letech tento zájem přesunul spíše

k (idealizovaně) recepci judaismu, dálněvýchodních náboženství a nových náboženských hnutí a dále k novopohanství a fenoménům New Age. V současnosti mezi nejprodávanější spirituální literaturu patří ta, která se hlásí k archaickým šamanistickým tradicím, moderní západní spiritualitě, případně která vnějšně odmítá jakékoli religijní zakotvení a jde jí o holistický osob(nost)ní rozvoj či o trvale udržitelnou alternativu vůči kapitalistické společnosti primitivního „mcdonaldizovaného“ konzumerismu; holistickým přístupem se přitom rozumí pokus o uchopení předmětné skutečnosti jako celku, bez moderního rozlišování „tělesného“ vs. „duchovního“, „materiálního“ vs. „spirituálního“ atd. (Nešpor 2008; srov. Lužný 2004).

Přes tyto změny lze konstatovat, že zájem společnosti o náboženskou/spirituální literaturu trvá a roste. Brzy po převratu se začala objevovat specializovaná knihkupectví, nakladatelské domy a další výrobní a distribuční místa, dnes již – podobně jako v západním světě – tato literatura pronikla také do supermarketů a edičních plánů velkých nakladatelství a z velké míry se stala součástí mainstreamové (konzumní) kultury (Heelas 2002: 364-366). Navíc se podstatně rozšířilo spektrum nabídky. Kromě knih, časopisů a dalších podobných předmětů jsou ve specializovaných i mainstreamových obchodech stále častěji prodávány také další spirituální pomůcky: především „magické“ kameny (polo/drahokamy), meditační pomůcky, (tarotové) karty a další mantické pomůcky, CD a podobně, přičemž jejich podíl na tržbách se již (ve specializovaných prodejnách) blíží polovině, někde ji i přesahuje. Rozhodně přitom nejde o okrajový byznys, neboť měsíční tržby jediného takového obchodu přesahují dva miliony korun nebo i jejich dvojnásobek v předvánočním období. Z jiných zdrojů zase víme, že celorepublikový roční obrat prodeje různých alternativních zdravotních a léčitelských pomůcek a služeb v této oblasti převyšuje 10 miliard korun a roste výrazně nadprůměrným tempem.

V rámci výzkumu byla prostřednictvím interview a rok trvajících pozorování zkoumána dvě specializovaná knihkupectví v České Lípě a v Praze (byla předpokládána odlišnost hlavního města). Dále byla zkoumána prodejnost spirituální literatury ve čtyřech jiných obchodech v průběhu šesti měsíců roku 2006: v další pražské prodejně zaměřené výlučně na spirituální literaturu, v pražském a brněnském knihkupectví většího nakladatelského domu, kde vedle spirituální literatury figurovala nabídka humanitních a sociálních věd a učebnic, a v internetovém obchodu se spirituální literaturou. Širší srovnání přitom umožnilo odhalit určité vývojové trendy nabídky i poptávky po spirituální literatuře, včetně vývoje distribučních míst; vlastní analýza ekonomického fungování

spiritual outlets byla nicméně možná jen v prvních dvou případech. Další oslovené organizace, především nakladatelství a jiní producenti komercializovaného posvátna, účast na výzkumu odmítli, patrně z důvodů obav z konkurence, proto lze na jejich záměry a jednání usuzovat pouze na základě zprostředkovaných informací. Zvláštní, rychle rostoucí oblast spirituálního podnikání by dále představovala výroba a trh s nejrůznějšími zdravotními pomůckami a službami, jako jsou potravinové doplňky, alternativní farmaka, zdravotní pomůcky, některé psychologické, psychosociální a psychospirituální terapie a další (jen část tohoto zboží a služeb lze ovšem zahrnovat do oblasti komercializované spirituality; srov. McGuire 1993, 1996). Ta však dosud nebyla v českém prostředí hlouběji akademicky zkoumána, kromě jiného i pro svoji novost.

Druhý výzkum byl inspirován sociologickou studií náboženství a spirituality v severoanglickém městě Kendal (Heelas – Woodhead 2005). Český výzkum si kladl za cíl komplexní analýzu sociálního fungování tradiční církevní religiozity, necírkevní spirituality a jejich sociálního rozptylu ve srovnatelném severočeském městě – České Lípě. Výzkum probíhal v letech 2007-08 prostřednictvím pozorování (někdy zúčastněného pozorování), interview a analýzy dokumentů ve všech českolipských církvích⁶ a ve všech dalších spirituálních organizacích komerční i neziskové povahy. Mimo to byl ve dvou náhodně zvolených ulicích a ve dvou panelových domech proveden *street survey* se všemi přítomnými obyvateli.⁷ Informace získané tímto šetřením, které kompletně pokrývají oblast českolipského „spirituálního milieu“ jak na straně nabídky, tak do značné míry i poptávky, byly pro potřeby aktuálního výzkumu v roce 2008 dále doplněny o interview a pozorování v jednotlivých centrech výroby a distribuce posvátna – obchodech, spirituálních centrech, nestátních neziskových organizacích i u jednotlivců, kteří se na základě živnostenského oprávnění věnují této oblasti.

Stranou ponecháváme oblast církevní religiozity, neboť s výjimkou „přidružených organizací“ vzdělávacího či charitativního typu (ty jsou do této studie zahrnuty) nepatří na pole našeho zájmu ani formálně (církev nejsou zakládány a plně nefungují na základě obchodního zákoníku ani další ekonomické legislativy), ani – a to zejména – věcně, neboť církev a jejich součástí nejsou podnikateli malého či středního rozsahu (jde o velké organizace). Naproti tomu

⁶ Tato část šířeji pojatého výzkumu není v rámci této studie používána, její výsledky byly publikována v Lužný – Nešpor 2008. Dovolujeme-li si v rámci této studie určitá srovnání zde analyzovaných spirituálních forem a organizací s doménou církevní zbožnosti, činíme tak s odkazem na uvedenou práci, kde je rozbor církevní religiozity proveden.

⁷ Kromě autora této studie se na výzkumu podíleli Petra Kotvová, Olga Nešporová a Radek Tichý.

všechny další subjekty českolipského spirituálního trhu (platí to však nejen pro toto město) spadají do kategorie malých a středních podniků nebo nestátních neziskových organizací, třebaže sféry jejich činnosti mohou být velice různorodé – od prodeje holistických zdravotních doplňků přes psychospirituální terapie až po vnějšně/zdánlivě mimoekonomické pořádání přednášek a sdružování podobně smýšlejících osob generující spirituální a sociální kapitál. Základní rozdíly obou sfér – podnikatelské a korporativní – ovšem vyplývají už z jejich rozdílného statusu; zatímco podnikatelé a živnostníci se musí řídit ekonomickou legislativou a jejich činnost je orientována na zisk, účelové funkce korporativního sektoru (NNO) nemusí být nutně v ekonomické oblasti a jeho právní založení je mnohem volnější. V praxi to například znamená, že některé organizace druhého typu existují pouze „na papíře“: přestaly vyvíjet jakoukoli činnost, pokud ji vůbec někdy vyvíjely. Zatímco databáze občanských sdružení vzniklých na základě zákona č. 83/1990 Sb. ve znění pozdějších předpisů, kterou shromažďuje Ministerstvo vnitra ČR, v České Lípě eviduje patnáct sdružení a spolků zaměřených na oblast spirituality (další takové organizace ovšem vznikají i na základě jiných zákonů nebo neformálně; celkem je jich identifikováno celkem osmnáct), jenom osm z nich na českolipském spirituálním trhu skutečně participuje. Naopak komerční organizace, jichž bylo identifikováno celkem jedenáct, z pochopitelných důvodů ukončují činnost, pokud není pro podnikatele/živnostníky efektivní, proto všechny zkoumané subjekty byly v době výzkumu ekonomicky aktivní.

V následující části se zaměříme nejprve na trh se spirituální literaturou a dalším zbožím, neboť jej s jistou licencí můžeme chápat jako jakousi „vstupenku“ do této oblasti – jak pro jednotlivé participanty, jejichž zájem obvykle začíná právě zde, tak pro české sociální vědy, které se této sféře dosud příliš nevěnovaly. Nadto intenzita obchodu s touto literaturou je snadno zjištělným signálem o dalších jevech – (alespoň relativně) dobře viditelným „vrcholkem ledovce“.

Expandující trh s duchovní literaturou a dalšími pomůckami

Jak již bylo řečeno, výroba a prodej náboženské/spirituální literatury zažily po roce 1989 nebývalý vzestup a současně rychlou transformaci z literatury popisující etablované náboženské tradice směrem k „hledačské“, která z nich nanejvýš vychází, ale (častěji) je odmítá ve prospěch alternativní spirituality, případně „vědeckého“ (okultního, paravědeckého) a současně holistického („vědu doplňujícího“) pohledu na svět. Zájemci, kteří se nijak výrazně neodlišují

od běžné populace a mezi nimiž jsou jen mírně nadprezentovány ženy a mladší ročníky, naplňují představy D. Hervieu-Légerové o moderních nábožensky založených osobách: jsou buď „konvertity“, jejichž konverze zdaleka nemusí být poslední, nebo experimentujícími „poutníky“, hledajícími spíše osobnostní rozvoj než jeho jednoznačný cíl, případně kombinací obou ideálních typů (Hervieu-Léger 1999). Jak ukazuje (nejen) tato autorka, moderní společnosti nejsou o nic víc „racionální“, než byly dříve, přestože se za racionální samy považují, jen většinou hledají jiné formy „holismu“, než které nabízely tradiční církve – protože ty byly v západním postsovíčenském diskursu z velké míry diskreditovány (Casanova 1994; Eisenstadt 1999).⁸ Těto skutečnosti, stejně jako rostoucí poptávce, se velice rychle přizpůsobila nabídka, výroba i distribuce.

Zpočátku na trhu se spirituální literaturou dominovala malá a relativně okrajová nakladatelství, specializovaná na tento typ četby, často na jediného (dobře prodejného) autora. Alternativní spiritualita se zřetelně odlišovala od náboženské literatury a knih o (velkých) náboženstvích, které v devadesátých letech patřily do edičních plánů velkých nakladatelských domů. Část z těchto specializovaných nakladatelství, inzerujících v zájmových časopisech a zájemcům o konkrétní tradici dobře známých, přežila dodnes, tvoří však už jen jeden ze segmentů trhu. Jde například o nakladatelství Alman, Avatar, Canopus, Eugenika, Fontána, Chvojko nakladatelství, Pragma, Synergie, Vodnář a další, přičemž některá z nich vydáváním spirituální literatury doplňují svoji nabídku vědeckých publikací o mimoevropské religiozitu, včetně nákladných pramenných edic (DharmaGaia). Na trh však současně vstoupily také větší vydavatelské domy, zaměřené obvykle na teologickou a společenskovo vědní literaturu (Portál) nebo na beletrii, historickou a antropologickou literaturu (Argo, Rybka Publishers, Volvox Globator), které si vydáváním duchovní literatury pouze „přivydělávají“. Tato nakladatelství sice nemohou těžit z automatické „spirituální pověsti“, mají však lepší technické, obchodní i kapitálové zázemí a v neposlední řadě zavedenou „značku kvality“. Souběžné vydávání odborné a spirituální literatury v očích některých čtenářů legitimizuje kvalitu druhé uvedené, stejně jako výpravnější technické provedení knih a absence formálních nedostatků. Díla vydaná těmito nakladatelskými domy proto mají větší šanci proniknout i mimo specializovaná spirituální knihkupectví a jejich okruh čtenářů. Ani v tomto případě to však neznamená, že by se velká nakladatelství

⁸ Dobrým příkladem moderní ne-racionality, převzatým z úplně jiné oblasti, je třeba masové rozšíření a charakter tzv. *urban legends*, jež v českém prostředí zpracoval Petr Janeček (např. 2006); k tomu srov. moji recenzi v *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 43, 2007, 1: 232-234.

nutně musela přiklánět ke kvalitnější literatuře, prostě proto, že její poptávka je již do značné míry vyčerpaná. Slovy jednoho knihkupce:

Z té pětiny tedy, která tvoří prodej [náboženské a spirituální literatury], bych řekl, že takových možná devadesát procent je opravdu ta spirituální literatura. A těch deset procent je ta seriózní literatura, která vychází ... třeba v Karmelitánském nakladatelství, ve Vyšehradu, v Kalichu a tak dále.

Nakladatelské domy, malé i velké, se přitom na jednu stranu přizpůsobují poptávce, v nemenší míře ji však také formují tím, co vydávají, a následným marketingem. Patrné je to zejména v případě (převažující) překladové produkce a jejich „zdrojových tradic“. Vyhodnocení v roce 2006 nejprodávanějších spirituálních knih, pokud jde o jejich charakter, původ a odkazy k velkým náboženským tradicím, totiž ukazuje převahu překladů zahraničních autorů nad domácími díly (43 : 17 ks). Mezi nejčastěji prodávanými knihami přitom převažovala populárně-psychologická díla (30 ks, 50 %), následovaná esoterickými výklady dějin (11 ks, 18 %) a obecnou spirituální literaturou (9 ks, 15 %). Tedy díla odpovídající koncepci *escape from reason*, řešení „selhání“ pozitivistického pojetí vědy, v němž buď logika samotná („axiomatická věda“) nebo její spojení s empirickými testy přestalo dostatečně věrohodně vysvětlovat fungování světa, ať už pro vysokou míru statistické inference nebo pro nedostatečné laické pochopení stále složitějších teorií. Jak pravil Albert Einstein – který ovšem našel vlastní řešení této situace v příklonu k tradičnímu náboženství –, problémem moderní vědy je to, že čím více toho víme, tím méně jsme schopni vysvětlení světa. Mezi prodávanou literaturou se výrazněji uplatnily ještě návody k alternativním životním stylům (6 ks, 10 %), zatímco magické příručky zde figurovaly jenom sporadicky. Čeští autoři se uplatnili v oblasti obecně spirituální literatury (podíl 3 : 6 ks domácích oproti překladovým dílům) a především učebnic alternativních životních stylů (3 : 3 ks). Tento údaj je ovšem poněkud zkreslen vysokým podílem populárně-psychologické literatury; napsali-li domácí autoři „jen“ její pětinu (6 ks), bylo to víc než celek slaběji zastoupených kategorií (Nešpor 2008: 239). Pokud jde o zdrojové tradice, třináct titulů (22 %) nebylo možné přiřadit k žádné z široce pojetých náboženských rodin, nejhojněji naopak byla zastoupena moderní západní kultura (15 ks, 32 %), dále domorodé (především indiánské) a pohanské (tj. evropské předkřesťanské) náboženské tradice (11 ks, 23 %), západní esoterismus (9 ks, 19 %) a náboženské systémy indického původu (buddhismus i hinduismus) (7 ks, 15 %).

Vcelku pochopitelná je souvislost nejhojněji zastoupené populárně-psychologické literatury buď s moderními západními (implicitními) náboženstvími, která jsou často funkčním ekvivalentem standardní religiozity, nebo s odmítáním jakéhokoli náboženství; mezi touto literaturou však je také nikoli zanedbatelná část inspirovaná indickými náboženskými tradicemi, nebo spíš jejich synkresí se západními myšlenkovými formami. Obecná spiritualita naopak čerpá víceméně ze západních tradic, k nimž případně přidává „indiánskou moudrost“, a podobně je tomu také v případě „tajných“ či alternativních výkladů historie. Spirituální literatura odkazující k židovství se mezi nejprodávanější literaturou tohoto druhu dnes už objevuje spíše výjimečně, islámská a zoroastrijská vůbec ne. K tomu je třeba říci, že výběr zdrojových tradic je vzhledem k četnosti překladů hodně ovlivněn zahraničním kultovním milieum: čeští čtenáři mohou vybírat pouze z toho, co bylo přeloženo (případně napsáno doma). Jejich selekční tlak se však přesto projevuje, o čemž vypovídá značná frekvence moderní západní tradice a absence jakéhokoli zdrojového náboženství, zejména v již zmiňovaném případě populárně-psychologické literatury. Čeští čtenáři sice hledají „nějakou“ religiozitu/spiritualitu, odmítají ji však ztotožnit s církevními formami nebo i s náboženstvím obecně. Bezmála polovina děl bez náboženské tradice ze vzorku nejprodávanějších knih tak byla českého původu (5 ks, 38 %) a stejně tomu bylo i v případě moderní západní tradice (6 ks, 40 %). Naproti tomu nejprodávanější knihy čerpající z archaických náboženských tradic, indické religiozity nebo západního esoterismu byly až na výjimky překlady; tomu odpovídalo také vyšší uplatňování „velkého kódu“ biblické kultury (Frye 1982) v překladové literatuře.

Prodejnost konkrétních titulů (nebo autorů) je ovšem výrazně závislá na marketingu. Jak se shodují prodávачi obou knihkupectví, nakupující lze rozdělit na dva typy:

Je tam skupina [lidí], kteří vyloženě si někde něco přečtou, někde něco slyší a jdou za konkrétním titulem. Těch je možná polovina. A druhá polovina, ta přijde do knihkupectví se podívat, přijde za doporučením. Tam pak já nacházím to svoje uplatnění v tom svém oboru. Teď se ukáže, jestli jsem dobrý knihkupec, nebo nejsem dobrý knihkupec, jestli jsem schopný toho člověka uspokojit a nabídnout mu odpovídající knihu jeho požadavkům.

V obou případech se uplatňují módní vlny, které jsou jednak výsledkem reklamy prostřednictvím spirituálních časopisů (nebo ještě častěji „spirituálních okének“ v mainstreamových médiích), jednak působení *opinion leaders*

(mediální osobnosti, ať už je zdroj jejich slávy jakýkoli), a konečně osobních doporučení a neformálních vazeb mezi jednotlivými čtenáři. Zvyšuje se také role reklamy, diskusí a doporučení na internetu, neboť specializované (ne vždy komerční) internetové stránky věnované jednotlivým titulům nebo tradicím jsou pro zákazníky stále častějším zdrojem informací dříve, než do knihkupectví vůbec vstoupí. Módní vlny usměřňované nabídkovou stranou spirituálního trhu a reklamou přestávají fungovat pouze v předvánočním období, kdy se prodává skutečně všechno – knihy pak zřejmě slouží jako dary i osobám, které by si je samy nikdy nekoupily. Zajímavé je, že zákazníci většinou nezpochybňují validitu knižních informací. Rozhodnou-li se již pro nákup ve spirituálním knihkupectví, najdou zde literaturu podle vlastních zájmů a o další se většinou nestarají, „tu svoji“ však alespoň verbálně přijímají jako jednoznačně „pravdivou“ a užitečnou. Složitější je situace v případech „magických“ kamenů a dalších pomůcek, kdy se objevují pochybnosti. Jedna zákaznice se u prodavačů například ujistovala, může-li v rámci (dvouleté) záruční doby nakoupené pomůcky vrátit, nedojde-li ke zlepšení jejího duchovního stavu?

Tím se dostáváme k otázce ne-knižních forem komercializované spirituality. Případová studie specializovaného pražského knihkupectví totiž ukázala, že během náhodně vybraného měsíce (květen 2006) zákazníci utratili za knihy jenom 39 % prostředků. Téměř stejně (33 %) bylo utraceno za stále hojněji žádané „magické“ kameny, pak následovaly meditační pomůcky a doplňky (19 %), audiovizuální nosiče (5 %), tarot a další karty (2 %). Naproti tomu byl mnohem menší zájem o jiné amulety a talismany a o spirituální časopisy, respektive bylo za ně méně utraceno (0.1 a 0.2 %). Zatímco jedna kniha čtenáře průměrně vyšla na 203,- Kč, „magické“ kameny byly o něco levnější (179,- Kč/ks) a ještě laciněji byly prodávány meditační pomůcky a doplňky (101,- Kč/ks). Naopak připlatit si zákazníci museli na amulety a talismany (249,- Kč/ks), audiovizuální nosiče (292,- Kč/ks) a nejvíc za jednotku stály karty – průměrně plných 443,- Kč za sadu nebo několik sad v jednom balení (Nešpor 2008: 234-235). Mají-li si specializovaná knihkupectví udržet (případně zvýšit) obrat, musí vedle knih nabízet další spirituální pomůcky, což je typické zejména v Praze a větších městech. V maloměstském prostředí se obvykle jedná nanejvýš o audiovizuální nosiče a tarotové karty, zatímco „magické“ kameny, vonné tyčinky a oleje a podobné předměty jsou prodávány prostřednictvím jiných obchodů. Knihkupectví totiž nebývají specializována pouze na spirituální literaturu, protože by se neuživila, a výraznější specializace včetně prodeje ne-knižního zboží by od nich odradila „normální“ zákazníky.

Obrovská nabídka nakladatelství, případně i dalších výrobců komercializovaného posvátna, vede nicméně k tomu, že málokdy dochází k přímým kontaktům mezi výrobcem a prodejci, na trhu se většinou uplatňují distributoři, kteří jeho charakter dále ovlivňují. Zatímco knihy si alespoň někteří knihkupci z nabídky sami výrazněji vybírají, u ne-knižních výrobků dají v podstatě na doporučení distributora nebo přání zákazníků:

Praxe je taková, že se dneska nedá v podstatě spolupracovat s jednotlivými vydavatelskými, ... to je nereálné, protože těch vydavatelství je strašně moc. A ten prostředník [= distributor], to je pro nás jediná možnost, jak se v tom zorientovat. ... Naprostá většina knih, které máme, tak je přes distribuci. Ta přímá spolupráce s vydavatelskými je opravdu minimální ... jednou za týden si projedu jejich nabídku, která je na internetu nějakým způsobem řazená a ke každému titulu je tam naskenovaná obálka a je tam nějaká anotace. A podle svého uvážení v podstatě usoudím, jestli ten titul objednat, nebo ne. ... Pravdou je to, že hodně záleží na zavedenosti autora a v neposlední řadě určitě na reklamě, která je tomu titulu daná. Aby nějaká kniha opravdu zaznamenala velký prodej, tak buďto to musí být něco, co je zavedený autor, který se prodává, má jméno. Ať už náš nebo zahraniční. Anebo je nějakým způsobem zmedializovaný, prostě lidi jdou vyloženě po tom konkrétním jménu nebo po té konkrétní knize.

Nově proniknout na knižní spirituální trh, kde obvykle fungují více než deset let staré osobní vazby mezi nakladateli, distributory a prodejci, je v podstatě nemožné. Změny probíhají jen v mezích zavedených firem nebo jde o zavedení zcela nového typu produktů, zejména ne-knižních. V případě České Lípy, kde bylo studováno větší množství spirituálních obchodů, se ukázala mnohem výraznější flexibilita a dynamika mimo-knižního trhu, přičemž jednou z nejrychleji se rozvíjejících oblastí je prodej alternativních zdravotních pomůcek a potravinových doplňků. Probíhá jak prostřednictvím sítě standardních lékáren, pro které představuje vítaný vedlejší zdroj příjmů, tak (což zatím stále převažuje) v rámci specializovaných prodejen, o kterých a jejichž zboží je třeba „vědět“ – nebo zjistit informace na internetu. Vzrůst zájmu o tento typ komercializované spirituality přitom nepochybně souvisí s vysokými hodnotami, které Češi připisují zdraví, a současně s (para-), „vědeckou“ legitimizací holistických léčitelských metod a terapií. Ačkoli nejde o oblast, která by dosud byla hlouběji studována, z provedených případových studií lze učinit jednoznačný závěr, že tyto zdravotní pomůcky jsou prezentovány a vnímány jako „vědecky“ podložené, nemající nic společného s „vírou“ a jsou přímo protikladné vůči náboženství. Teprve v druhém plánu je nastiňována souvislost mezi fyzickým a duchovním světem, opět ale v přímé opozici vůči etablovaným i dalším známým náboženským tradicím.

Jsou-li aktéři (ne nabídka) knižního trhu se spirituální literaturou poměrně stabilní a lze-li uvažovat o postupné stabilizaci také v případě dalšího ne-knižního zboží, mezi kterým budou asi stále víc dominovat léčitelské a zdravotní pomůcky, o jaký typ podnikatelů se jedná? Výzkum měl přístup pouze k poslednímu článku řetězu nabídky, k prodejcům, přičemž je možné rozlišovat mezi Prahou a „zbytkem“ České republiky a mezi kamennými a internetovými obchody. K největší specializaci dochází pochopitelně v Praze a v případě internetových prodejců, hlavní město také nejrychleji reaguje na reklamní kampaně a módní vlny, zatímco v menších městech je tomu přesně naopak, v zásadě bez větších rozdílů. Podstatným distribučním kanálem se vedle „kamenných“ obchodů stává také internet a ze spirituality on-line se někdy stává přímo on-line spiritualita;⁹ řada osobních stránek se totiž k jednotlivým publikacím nejen vyjadřuje, hodnotí je a komentuje, ale přímo je využívá jako podnětů k rozvoji vlastních duchovních představ, zájmů nebo služeb. Zůstaneme-li nicméně u „kamenných“ firem, v naprosté většině jde o malé, v podstatě rodinné podniky s nanejvýš několika dalšími zaměstnanci. Obvyklý počet zaměstnanců se pohybuje kolem pěti osob, najímání jsou přitom prakticky výlučně z oblasti zájemců o daný typ zboží. Ne všichni však jsou na první pohled „viditelní“. Typickým případem je, že někteří zaměstnanci nabízejí jiné služby než prodej, zejména v případě mimo-knižního trhu: psychologické a spirituální terapie, věštění, meditační kurzy a podobně, při nichž doporučují zboží, které je danou firmou prodáváno. Další zaměstnanci se věnují propagaci a distribuci, především prostřednictvím internetu.

Sítě, které na českém spirituálním trhu působí, jsou především neformální. Prakticky neexistují řetězce prodejen, které by patřily témuž majiteli nebo jež by byly výhradními prodejci jednoho distributora. Závislost prodejců na konkrétních distributorech, případně na konkrétních typech nabízeného zboží a služeb, je více „ideová“, každý z nich nese vlastní ekonomickou odpovědnost, proto však není nutně menší nebo mající slabší ekonomické dopady. Jak v praxi takový trh funguje, může ukázat případová studie veškerých aktérů nabídkové strany v České Lípě.

⁹ Rozlišení je dílem Cristophera Hellanda (Helland 2000); „náboženství on-line“ zachovává tradiční organizační strukturu a internet používá jako médium sebeprezentace, zatímco „on-line náboženství“ je dehierarchizované a internet využívá i k seberození formou *many-to-many*.

Spirituální podnikatelé a neziskový sektor středně velkého města

V České Lípě byly identifikovány tři typy fungujícího spirituálního podnikání. Jednalo se za prvé o oblast nabízející alternativní léčitelskou/zdravotní péči, zahrnující holistickou psychologii a další terapeutické přístupy a zároveň prodej zdravotních pomůcek (dvě centra), za druhé o organizace a jednotlivce usilující o obecný duchovní rozvoj, tedy o to aby se jejich klienti „osobně duchovně rozvíjeli a nežili pouze na úrovni materiálního a spotřebního života“ (sedm subjektů), a konečně o mimocírkevní organizace nabízející křesťanské uvědomění (dvě neziskové organizace) (O. Nešporová in Lužný – Nešpor 2008). Zcela zjevná byla přímá úměra mezi mírou komercializace, která je v uvedeném výčtu sestupná, a mírou sociální a ekonomické úspěšnosti jednotlivých (skupin) subjektů. Výzkum tým potvrdil tezi Z. R. Nešpora, že výše ceny a „obchodovatelnost“ duchovního zboží se pozitivně odráží na kvalitě jeho sociální percepce a konečné prodejnosti, takže česká populace se stává jedním z nejlepších případů potvrzujících heslo „jsem to, co kupuji“, což vede k situaci, kdy se konzumerismus v podstatě stává novým lidovým „náboženstvím“ (Nešpor 2004a: 287; srov. Hertz 2003). Obě neziskové organizace nabízející rozšíření některých prvků církevní křesťanské zbožnosti do širší společnosti byly v podstatě zcela neúspěšné (proto se jim v dalším výkladu nebudeme věnovat), a to jednak kvůli vazbám na etablované náboženství a jednak – což je na tomto místě důležitější – také proto, že šlo o nekomerční organizace. V případě subjektů obecného duchovního rozvoje, jejichž část tvořily firmy a část neziskové organizace, totiž také jednoznačně platilo, že to, co bylo zadarmo a/nebo z čeho poskytovatelé nic neměli, nelákalo ani konzumenty.

Tuto „ekonomickou“ stránku spirituality lze vysvětlit prostřednictvím přímých odkazů na holistické chápání vzájemných vztahů „materiálního“ a „duchovního“, přičemž podstatnou část první složky tvoří právě úspěšnost měřitelná nanejvýš v ekonomických termínech. Jak sdělil jeden duchovní učitel:

Někomu může připadat neslučitelný byznys a spiritualita. Nebo peníze a spiritualita. A[le] mně to přijde jako velmi, velmi úzce propojené. ... [Je to vidět] na těch penězích, ty nastavují úžasné emoční zrcadlo. I tam člověk vidí jenom, o čem to je, že to je o emocích. A s tím obchodováním na burze, že ano, samozřejmě [to není] o ničem jiném než o emocích. Nebo ne o ničem jiném, ale uvádí se, že to je takových osmdesát procent. Takže to je zajímavé si na to sáhnout. To jsou takové i výzvy, tedy pro mě.

Funkce peněz není nijak zlehčována, naopak je s ní velmi výrazně počítáno. Podle některých aktérů je cena důležitým duchovním nástrojem, prostředkem, skrze který se vyjevují emoce a skryté duchovní dimenze. Skutečnost, že se nabízením spirituality dají vydělat nemalé peníze, není hodnocena nikterak negativně, spíše naopak. Kapitál, v tomto případě ekonomický kapitál vznikající komercializací spirituálního kapitálu, je prostředkem nezbytným pro další rozvoj, umožňujícím získat na vlastní duchovní cestě svobodu a nezávislost. Podobným způsobem se s penězi podle vlastního vyjádření snaží pracovat i léčitel, kterého vedle diagnostiky, léčebných procesů a pořádání přednášek živí především prodáváním potravinových doplňků jedné západní firmy, která pracuje na principech síťového prodeje. Podle jeho osobní zkušenosti se jedná o jedinou firmu, kterou poznal a která praktikuje víceúrovňový prodej (*multilevel marketing*; „letadlo“)¹⁰ morálním způsobem, a to díky svému zakladateli a majiteli, který „pouští energii“ do celé sítě tohoto obchodu, a to pozitivní energii, protože jeho hlavním cílem je pomáhat lidem k tomu, aby byli zdraví; povídání o zdraví je také významnou složkou procesu prodeje. Jinými slovy, byznys stojí až na druhém místě, prvořadé je zdraví lidí, kteří o ně projeví zájem, a to se údajně manifestuje v tom, že se nejedná o žádnou podvodnou strategii, ale v podstatě o morální službu a pomoc lidem. Léčitel popsal prodejní síť potravinových doplňků i vlastní vztah mezi duchovním posláním a obchodem následovně:

Odlišné je to v morálních principech a morálních přístupech, které se v té síti používají. Všechny lidi [= zákazníci] seznamujeme s tím, že ... ty potravní doplňky [přinášejí pomoc] nejen ... ve zdraví, [ale také] třeba pro toho, kdo je nespokojený se svojí prací a chtěl by dělat něco ... pro druhé lidi. To je vlastně úžasná šance, jak si s tím může [zároveň] zařídit i svůj finanční život, a to v podstatě neomezeným způsobem. Záleží jenom na něm. Ale pokud vlastně tyhle lidi [= zákazníci, kteří se stali agenty v síti prodejců] seznamujeme s tím, že tahle možnost je tady vlastně také, tak na všech těch setkáních nebo školeních, kde se jim to předkládá, se bavíme hlavně o tom, že to nemají dělat pro peníze. I když na druhou stranu na jiných seminářích se snažím lidem vysvětlit, že peníze nejsou nic špatného. To je nesmírně účinný duchovní nástroj. Ale v tom pohledu, jak to je obecně, [jak je] ta společnost zvyklá vnímat, a i z toho duchovního principu, nic by se nemělo dělat pro peníze. Ten motor tam musí být něco úplně

¹⁰ Síť osobních vztahů a spirituální závislosti v rámci víceúrovňového prodeje jsou obvykle vnímány spíše negativně, kvůli řadě problematických případů spojených s obchodními strategiemi některých firem. V „čistě podobě“ jsou ovšem přímým protikladem strategií nadnárodních korporací a řetězců, v nichž prakticky neexistuje osobní přístup k zákazníkovi, zatímco síť víceúrovňového prodeje nabízejí právě ten – až do krajních podob někdy označovaných termínem „ekonomické sekty“.

jiného. Třeba pomoci tomu člověku nebo prostě nejdřív musím tu energii nějak vydat, aby se mi potom mohla třeba ve formě peněz vrátit zpátky, ale vždycky ve vyrovnaném stavu. Nesmím nikdy dát málo a chtít za to hodně. Čili nesmím to dělat jenom pro to, abych z někoho vyrval peníze. A taky to nesmím udělat tak, aby jich bylo víc, než kolik si zasloužím, protože to mně prostě vrátí ta karma. Takže s tím je spojený vlastně i přístup třeba k obchodu a penězům.

Kromě holistického přístupu k tělesným a duševním/duchovním problémům – je třeba říci, že vlastně všechny spirituální organizace/podnikatelé fungující v České Lípě nabízejí řešení nějakých „problémů“, ať už zdravotního nebo obecně spirituálního rázu – a „tržního“ fungování spirituální scény je jejím charakteristickým znakem explicitní odpor vůči autoritě, především církevní, která by „přikazovala“ nějaké vnější, prefabrikované způsoby řešení. Distributoři i konzumenti se rekrutují především z řad „nevěřících“, tj. necírkevní části společnosti a jsou nimi jiní lidé než ti, kteří se účastní náboženského života církevního nebo se považují za věřící křesťany. Důležité není ani společenství, spirituální scéna je spíše místem, kde se příležitostně setkávají různí jednotlivci a mimo vazby mezi tvůrci/činiteli a konzumenty (které mohou být velmi pevné) jsou vzájemné vazby mezi konzumenty spíše nahodilého charakteru. Nejedná se o cíleně budované a udržované skupiny. Někde tyto vazby zcela absentují a konzumenti se vůbec neznají, jindy byly jejich vzájemné vazby vybudovány již dříve a klienti se znají primárně proto, že jeden druhého k určitému léčiteli či jinému odborníkovi na duchovno poslal, nikoliv proto, že kupují podobné služby nebo věci u stejné osoby či organizace. Důraz je vždy kladen především na individuum a nikoli na celek, takže i v případech, kdy se řeší vztahové problémy, jde zejména o osob(nost)ní rozvoj jedince. Při vysvětlování těchto skutečností hraje podstatnou roli zmiňovaná distance od (vnějších) autorit, i když se mnozí činitelé této scény své poznatky fakticky naučili od mistrů, kterých si velmi cení a váží. Kromě toho, přestože nefunguje organizační struktura v rámci jedné lokality, mnozí aktéři jsou napojeni na organizované síť fungující často na národní a leckdy i mezinárodní bázi. Ani jeden z těchto případů však není – na rozdíl od „vnější“, nanejvýš církevní autority – vnímán jako „autoritativní“. Vždy je naopak zdůrazňována svoboda volby – konkrétních pomůcek, zboží či „světónázoru“ ze strany poskytovatelů, respektive jich samých ze strany individuálních zákazníků.

Oč se jedná, respektive co českolipský spirituální trh nabízí? V případě alternativní léčitelské a zdravotní péče jde o diagnostiku zdravotních problémů a jejich léčbu (masáže, kraniosakrální terapie atd.) a současně o prodej

nejrůznějších léčiv (často bylinného původu) a potravinových doplňků, které údajně pomohou problém vyřešit lépe než medikalizace (ta ostatně je dalším z projevů vnější autority, navíc kognitivně nedostatečné, protože podle názorů aktérů spirituálního trhu neumožňuje holistický pohled na člověka). Obě spirituální léčitelská/prodejná centra, která se této oblasti věnují, jsou malé firmy na rodinném základě, napojené na širší distribuční síť a současně nabízející své zboží a služby nejen ve vlastním městě, ale také prostřednictvím internetu. O jejich struktuře a fungování platí to, co bylo řečeno na konci předcházející kapitoly. Naproti tomu v oblasti obecného spirituálního rozvoje jsou podobné firmy méně časté, a pokud už jde o komerční subjekty (jednalo se o čtyři firmy a jednu samostatně výdělečně činnou osobu), jde spíše o ještě menší podniky, čítající nanejvýš 2-3 zaměstnance, kteří z nabídky „spirituálního velkoobchodu“ tvoří vlastní synkrese, které pak dále nabízejí maloobchodním konzumentům. Počínaje mantickými praktikami spojenými s prodejem magických a meditačních pomůcek, přes duchovně chápaná jógická cvičení a tetování, až po relaxační spirituální čajovnu naplněnou asijskými prvky (zejména buddhistické a japonské motivy či předměty), která zároveň prodává biopotraviny a v níž se konají sympateticky zaměřené přednášky. Čím „komerčnější“ přitom to které centrum je, tedy čím více obchodovatelného zboží nabízí, tím větší je jeho úspěch nejen v ekonomickém smyslu, což umožňuje jeho přežití, ale i ve smyslu sociálním,¹¹ je vyhledávanější zákazníky a našlo si stálé místo v místní společnosti. Pouze jeden velmi schopný terapeut, který se ale zaměřuje i na koučování ve firmách a jehož služby jsou samozřejmě také placené (a ne málo), byl v České Lípě schopný uživit se, aniž by prodával doplňkové zboží. Dokonce i čajovna se potýkala s podnikatelskými nesnázemi – její dva minulí provozovatelé zkrachovali –, které se podařilo vyřešit až tím, že začala zároveň prodávat biopotraviny, zatímco podstatně omezila nabídku (neplacených nebo málo placených) přednášek.

Do sféry poskytovatelů obecného duchovního rozvoje vedle toho řadíme také nekomerční subjekty buď nijak neinstitucionalizované nebo fungující na bázi neziskových organizací, které pořádají veřejné přednášky o alternativní

¹¹ Moderní marketingové teorie soudí, že podobné strategie se uplatňují i v případě jakýchkoli firem; hovoří se o tzv. sociální odpovědnosti podniku. Má se za to, že moderní firma musí nejen vyrábět a prodávat, ale navíc dělat osvětu a pomáhat lidem v nouzi, což skutečně řada podniků kvůli svému image začala dělat. Tato forma „reklamy“ je přitom leckdy úspěšnější než standardní reklama v médiích. Právě to jsou důvody, proč P. Hellas zahrnuje některé formy „měkkého kapitalismu“ do oblastí moderní implicitní religiozity; srov. Hellas – Woodhead 2001: zejm. 54-59.

medicíně, náboženství, ekologii a duchovních záležitostech. Jejich sociální ohlas je však paradoxně nižší. Vede buď k formování uzavřených a vůči okolí kriticky (a nepřátelsky) orientovaných společenství nebo k pouze pasivnímu přijímání „zjevených pravd“, což je pravý opak intencí pořadatelů. Podle jejich slov se jim nedařilo s konzumenty jakkoli pracovat a přivádět je k rozvoji a hlubšímu duchovnímu životu, zájem většinou skončil u první vyslechnuté přednášky, která nenabízela žádné „zázračné“ řešení aktuálně pocíťovaných problémů:

No, ona ta návštěvnost občas odpovídala tomu, co přišlo. Zase záleží na tom, co jsme měli za témata. Jakmile se to týkalo lidí, jako že by měli dělat něco sami se sebou, tak většinou to bylo tak poskrovnu. Když tam přišel Milan Doležal, novinář, a začal vyprávět o tajemných věcech, strašidlech a magii, tak praskala ta čajovna ve švech. Lidi na tomhle vždycky zaujalo takové to – „Jo, já si to puďdu poslechnout, ale hlavně, abych nemusel se sebou nic dělat“.

Nepočítáme-li uzavřená duchovní společenství, která se po (relativně krátkém) období vnější aktivity z veřejného prostoru stáhla a žijí svým vlastním životem „mimo svět“, nekomerční organizace většinou po určitém čase ztrácí pro své organizátory atraktivitu a přestávají fungovat nebo se transformují na jiné pole působnosti. Výjimku snad tvoří některá ekologická sdružení, v České Lípě však neexistuje žádné, které by výrazněji propojovalo tuto oblast se spiritualitou.¹² Důvodem je v podstatě nerentabilita: organizátorům, kteří této činnosti věnovali svůj čas a v řadě případů do ní přímo investovali (pronájem sálů, honoráře přednášejícím), se jejich náklady nevrací, nebo jen částečně, a odměnou jim nemůže být ani sociální úspěch nebo naplnění jejich přání duchovní obnovy společnosti, protože k tomu nedošlo. (Úspěšná) spiritualita je naproti tomu výrazně tržně a konzumně orientována, podobně jako třeba prodej senzací ze života celebrit.

Ačkoli předcházející řádky ukazují dosti rozvinutý a různorodý spirituální trh v České Lípě, neměl by vznikat mylný dojem, že na něm (jako zákazníci) participují všichni občané. Spíše opak je pravdou, jedná se o relativně malou, byť rostoucí skupinu převážně mladších věkových kategorií, z níž většina projevuje zájem o komercializovatelné posvátno pouze občas a jaksi s nechutí – když má nějaký „problém“, který nelze řešit prostředky standardní medicíny, psychologie nebo poznání. I v těchto případech však trvá určitý čas, než

12

Příklady z jiných lokalit představuje např. Blažek 1998, 2004.

jsou klienti ochotni přijmout „spirituální“ vysvětlení. Poskytovatelé si toho jsou dobře vědomi a přizpůsobují tomu svoji nabídku:

Vždycky respektuji to, jak moc do toho chtějí jít, nebo jestli tam chtějí vůbec nějakou spiritualitu vnímat, nebo ne. Takže když ji tam nechtějí vidět nebo nejsou pro to nastaveni, tak prostě mají to, co potřebují. Uvidí nějaké vztahy a vidí, že jde pracovat s podvědomými obrazy nějakým způsobem. A zůstanou na téhle úrovni. Pokud tam někdo začne vidět něco víc, tak může, že ano ... Ale nebudu to nikomu nutit a ani nebudu házet perly někomu, kdo o ně nestojí.

Zájemců o alternativní spiritualitu v plném slova smyslu, kteří ve výše uvedených centrech tvoří stabilní zákazníky, je nanejvýš několik stovek, možná jen desítek, přesto však dokáží relevantní podnikatele „uživít“. I když někteří z nich inzerují a většina nabízí své výrobky či služby prostřednictvím internetu, nepochybně nejdůležitějším zdrojem nových zákazníků jsou sociální sítě fungující na bázi spirituálního kapitálu. Ty přivádí nové zákazníky prostřednictvím úspěšné terapie nebo jiného působení na jejich příbuzné a známé. Dokládá to i zkušenost terapeuta, který marketing rozhodně nepodceňuje, přesto však ví, že osobní kontakty a šíření dobrých zkušeností mezi lidmi vzájemně mu dělá tu nejlepší reklamu a přiláká největší počet nových klientů:

Někdo se hodně upíná na nějaký marketing před takovouhle akcí a pak třeba mu tam i chodí širší škála lidí. I já samozřejmě nějaký marketing [dělám], tak posílám nějaké nabídky, mám nějaké letáky, mám webové stránky. A chodí lidi přes web. Ale už je to zase o té jejich volbě, jak je to osloví nebo ne a je to hodně přes ty osobní kontakty, že někdo je [mým klientem] a teď je nadšený z toho, co zažil. Řekne prostě dalšímu a ten to řekne dalšímu. Je to možná trochu pomalejší cesta tady v tom, ale i díky tomu mi to jako přitahuje lidi, kteří jsou otevření tady tomuhle přístupu. Ano? Takovému hodně širokému. Takže jako opravdu, pak tam chodí podnikatelé, zaměstnanci, prostě opravdu pestrá škála lidí.

Na rozdíl od trhu se spirituální literaturou, který (rozhodně nejen v České Lípě) funguje mnohem víc – i když také nikoli absolutně – podle principů *laissez faire*, v případě ostatních forem komercializova(tel)ného posvátna se uplatňuje jediná zásada: čím „zaručenější“ určitá komodita nebo služba je, přičemž záruka je „zastoupena“ její vyšší cenou (byť po určité hranici), tím je také prodejnější a tím větší slaví úspěch, což dále posiluje její status. Prodejci a poskytovatelé posvátna na druhou stranu musí svým produktům/službám věřit (nebo to alespoň úspěšně předstírat), třebaže jde o podmínku nutnou, ale nikoli postačující, protože jediné tak mohou na spirituální trh vůbec vstoupit

a udržet se na něm. Opět je to rozdílná situace oproti trhu se spirituální literaturou, kterou může šířeji zaměřený knihkupec prodávat třeba i s odporem, a přesto se na trhu udrží – alespoň v případě středně velkého města, zatímco kupříkladu v Praze by to patrně možné nebylo (výše zmíněná existence výrazně specializovaných obchodů; situace v supermarketech a dalších podobných centrech je ovšem odlišná). I z hlediska (výběru) zaměstnanců a jejich jednání se proto spirituální trh podstatně odlišuje od jiných sfér prodeje výrobků a služeb. Třebaže se konzumace komercializované spirituality stala mainstreamovou záležitostí, pro její nabízení a prodej to rozhodně neplatí, ty většinou vyžadují „zaškolení“ ve věcech, které zdaleka nejsou jen „z tohoto světa“:

Musíte to cítit tady srdíčkem, že to chcete. To není, tahle alternativní medicína není, myslím si, o tom, že to nastudujete jako na škole. Ano? Naučím se tohle, tohle. Tam prostě musíte ještě víc podporovat [skryté emoční a duchovní síly] Musíte vypínat víc mozek a poslouchat srdce.

Závěrem

Ze specializovaných kvantitativních sociologických výzkumů vyplývá, že ačkoli je česká společnost (nutno říci: tradičně a do značné míry „institucionalizovaná“) výrazně protinábožensky a proticírkevně zaměřená, je zároveň velice vstřícná vůči necírkevním formám posvátna. Je nakloněná spiritualitě, která se staví ne-nábožensky nebo přímo protinábožensky. Zatímco dále klesá ochota věnovat čas či finanční prostředky na náboženské aktivity, což je považováno za projev sekularizace (např. Bruce 2002), v případě necírkevní spirituality je tomu právě naopak a české společnost po listopadovém převratu začala rychle „dohánět“ situaci silně odcírkevněné západní Evropy, mimo jiné i díky výraznému importu spirituálního zboží, služeb nebo alespoň idejí z této oblasti. Češi, hlavně mladšího a středního věku, jsou ochotni vynakládat poměrně značné prostředky na uspokojení svých spirituálních potřeb a zejména na řešení „problémů“, které nelze kanalizovat jinak než odkazem na spiritualitu – v tomto smyslu je právě komercializovaná spiritualita, mnohem spíše než církevní religiozita, „kompensátorem“.

K tomu je třeba učinit dvě zpřesňující poznámky. Za prvé, absence starších věkových kategorií mezi konzumenty spirituality je zřejmě jen dočasnou záležitostí. Jde jednak o důsledek náboženské socializace těchto osob v dětství, ne-li také v pozdějším životě, a jednak o důsledek skutečnosti, že se s necírkevní spiritualitou neměli možnost seznámit v produktivním věku a využívat ji,

případně je komunikována kanály, k nimž nemají přístup nebo které neovládají dostatečně (internet). Obojí jsou přitom zjevně skutečnosti, jejichž význam se bude snižovat, podobně jako k tomu došlo ve vyspělých zemích. Jinak řečeno, je vysoce pravděpodobné, že význam a rozsah českého spirituálního trhu budou dále růst nejen v souvislosti s celospolečenskými náboženskými procesy, ale také díky „demografickému“ rozšiřování skupiny konzumentů s tím, jak budou do vyšších věkových skupin vstupovat lidé, kteří jsou dnes v produktivním věku a s komercializovanou spiritualitou se běžně setkávají. Za druhé, alespoň prozatím platí, že český spirituální trh není plně srovnatelný se západoevropským, protože nedochází k – možná příliš zjednodušeně pojímanému – posunu od „materialismu“ k „postmaterialismu“ (Inglehart) či od „individualismu“ k „subjektivismu“ (Taylor). Stejně jako sociální antropolog Ladislav Holý charakterizoval český zájem o ekologické hnutí především individuálními starostmi o potomky, zatímco západní transcendentní snahou o rozvoj celé biosféry (Holý 2001: 150), také v případě komercializované spirituality je naprosto převažujícím motivem participace snaha řešit individuální potíže nebo nastartovat osobní rozvoj, nikoli zájem takřkajíc „sociální“ – zahrnující ovšem i transcendentní oblast –, který případně může vést k sebeomezování (Heelas – Woodhead 2005: 107n.).

Komercializovatelná spiritualita sice vstoupila do mainstreamové kultury, nicméně to neznamená standardní fungování spirituálního trhu, alespoň podle představ neoklasické ekonomie. Jde o trh, kde se výrazně uplatňují sociální a symbolické sítě, dochází k explicitní „mimo-racionalizaci“, která je jen navenek kompenzovaná (pseudo-)vědeckým zdůvodněním nebo praktickou „funkčností“, zboží má charakter kompenzátorů a sám trh je jedním z činitelů symbolických významů. Za této situace je spirituální trh čímkoli, jen ne volným trhem, a podnikání v této oblasti je „vázané“ ne snad legislativními omezeními, ale právě specifiky participace na tomto trhu, přímými i nepřímými sociálními tlaky, které vylučují nepřizpůsobivé. Navenek paradoxně se přitom jedná především o ty, již si představují, že spiritualita je opakem komerce nebo s ní přinejmenším nesouvisí, zatímco „správný holistický“ přístup jakoby nevědomky kopíroval americkou teologii prosperity (samozřejmě bez jakýchkoli odkazů ke křesťanskému Bohu; srov. Bromley – Shupe 1981; Terrie 1994). Funkčnost a úspěch se na něm měří především v ekonomických kategoriích. Efektivnost a zaměstnanost na tomto trhu tomu samozřejmě odpovídá: úspěšné jsou ty malé a střední podniky, které fungují na komerční bázi, zatímco představitelé neziskového sektoru – a nyní už můžeme *per analogiam* dodat: také církve,

tradiční i nově vzniklé – se na současném českém spirituálním trhu prakticky nedokáží dlouhodobě uplatnit nebo alespoň výrazně ztrácejí (srov. Lužný – Nešpor 2008: 195-200).

Zdeněk R. Nešpor je sociolog a historik náboženství, příležitostně si k tomu přibírá další témata z historie, sociologie, sociální antropologie a religionistiky. Je vědeckým pracovníkem Sociologického ústavu AV ČR a odborným asistentem Fakulty humanitních studií UK. Publikoval přes sto studií v domácím a zahraničním odborném tisku a více než deset monografií z oblastí svého zájmu. V poslední době vydal například knihy *Děkuji za bolest... Náboženské prvky v české folkové hudbě 60.-80. let* (Brno 2006), *Příručka sociologie náboženství* (s Davidem Václavíkem a kolektivem; Praha 2008) a *Ne/náboženské naděje intelektuálů* (Praha 2008).

Literatura:

- Banchoff, Thomas (ed.). 2007. *Democracy and the New Religious Pluralism*. Oxford – New York: Oxford University Press.
- Berger, Peter L. 1967. *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday.
- Berger, Peter L. – Huntington, Samuel P. (eds.). 2002. *Many Globalizations. Cultural Diversity in the Contemporary World*. Oxford: Oxford University Press.
- Blažek, Bohuslav. 1998. *Venkov, města, média*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Blažek, Bohuslav. 2004. *Venkovy. Anamnéza, diagnóza, terapie*. Brno: ERA.
- Bromley, David G. – Shupe, Anson. 1981. „Rebottling the Elixir. The Gospel of Prosperity in America's Religioeconomic Corporations.“ Pp. 233-253 in Thomas Robins – Dick Anthony (eds.): *In God We Trust. New Patterns of Religious Pluralism*. New Brunswick: Transaction
- Bruce, Steve. 2002. *God is Dead. Secularization in the West*. Oxford: Blackwell.
- Byrnes, Timothy A. – Katzenstein, Peter J. (eds.). 2006. *Religion in an Expanding Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carette, Jeremy – King, Richard. 2005. *Selling God. The Silent Takeover of Religion*. London – New York: Routledge.
- Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago – London: University of Chicago Press.
- Davie, Grace. 2007. *The Sociology of Religion*. Los Angeles – London: Sage.
- Eisenstadt, Schmucl. 1999. *Fundamentalism, Sectarianism and Revolutions. The Jacobin Dimension of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Froese, Paul. 2001. „Hungary for Religion. A Supply-Side Interpretation of the Hungarian Religious Revival.“ *Journal for the Scientific Study of Religion* 40, 2001, 2: 251-268.
- Frye, Northrop. 1982. *The Great Code. The Bible and Literature*. New York: H. B. Jovanovich.

- Greeley, Andrew M. 2003. *Religion in Europe at the End of the Second Millennium*. New Brunswick – London: Transaction.
- Hamplová, Dana. 2000. „Šetření ISSP 1998 – Náboženství.“ *Sociologický časopis* 36, 2000, 4: 431-440.
- Hamplová, Dana. 2008. „Čemu Češi věří. Dimenze soudobé české religiozity.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 44, 2008, 4: 703-724.
- Heelas, Paul. 2002. „The Spiritual Revolution: from ‚Religion‘ to ‚Spirituality‘.“ Pp. 357-375 in Linda Woodhead at al. (eds.): *Religions in the Modern World. Traditions and Transformations*. London – New York: Routledge.
- Heelas, Paul. 2008. *Spiritualities of Life. New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*. Malden – Oxford: Blackwell.
- Heelas, Paul – Woodhead, Linda. 2001. „Homeless Minds Today?“ Pp. 41-70 in Linda Woodhead – Paul Hellas – David Martin (eds.): *Peter Berger and the Study of Religion*. London – New York: Routledge.
- Heelas, Paul – Woodhead, Linda et al. 2005. *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Malden – Oxford: Blackwell.
- Helland, Christopher. „On-line Religion/Religion on-line and Virtual Communities.“ Pp. 205-223 in Jeffrey K. Hadden – Douglas E. Cowan (eds.): *Religion on the Internet. Research, Prospects and Promises*. New York: JAI Press.
- Hertz, Noreena. 2003. *Plíživý převrat. Globální kapitalismus a smrt demokracie*. Praha: Dokořán.
- Hervieu-Léger, Danièle. 1999. *Le Pèlerin et le converti. La Religion en mouvement*. Paris: Flammarion.
- Holý, Ladislav. 2001. *Malý český člověk a skvělý český národ. Národní identita a postkomunistická transformace společnosti*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Hunt, Stephen J. 2003. *Alternative Religions*. Aldershot: Ashgate.
- Gray, John. 2006. *Kacířství. Eseje proti pokroku a jiným iluzím*. Praha: Dokořán.
- Iannaccone, Laurence R. 1990. „Religious Participation. A Human Capital Approach.“ *Journal for the Scientific Study of Religion* 29, 1990: 297-314.
- Janeček, Petr. 2006. *Černá sanitka a jiné děsivé příběhy. Současné pověsti a fámy v České republice*. Praha: Plot.
- Loužek, Marek. 2007. „Ekonomie náboženství – Je hypotéza sekularizace opodstatněná?“ *Politická ekonomie* 2007, 5: 659-680.
- Luckmann, Thomas. 1967. *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan.
- Lužný, Dušan. 1998. „Náboženská situace v České republice po roce 1989.“ *Religio, Revue pro religionistiku* 6, 1998, 2: 213-225.
- Lužný, Dušan. 2004. *Hledání ztracené jednoty. Průniky nových náboženství a ekologie*. Brno: Masarykova univerzita.
- Lužný, Dušan – Nešpor, Zdeněk R. a kol. 2008. *Náboženství v menšině. Religiozita a spiritualita v současné české společnosti*. Praha: Malvern.
- Lyon, David. 2002. *Ježíš v Disneylandu. Náboženství v postmoderní době*. Praha: Mladá fronta.

- Macek, Josef. 2006. *How Do We Think? A Survey of the Ways of Reasoning*. Ed. V. Benáček. Praha: Karolinum.
- McGuire, Meredith B. 1993. „Health and Spirituality as Contemporary Concerns.“ *Annals of American Academy of Political and Social Science* 527, May 1993: 144-154.
- McGuire, Meredith B. 1996. „Religion and Healing the Mind / Body / Self.“ *Social Compass* 43, 1996, 1: 101-116.
- Moore, R. Laurence. 1994. *Selling God. American Religion in the Marketplace of Culture*. New York – Oxford: Oxford University Press.
- Nešpor, Zdeněk R. 2004. „Ekonomistický redukcionismus a humanistická perspektiva v současné sociologii náboženství.“ *Religio, Revue pro religionistiku* 12, 2004, 2: 163-186.
- Nešpor, Zdeněk R. 2004a. „Religious Processes in Contemporary Czech Society.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 40, 2004, 3: 277-295.
- Nešpor, Zdeněk R. 2008. „Lidová náboženská četba na prahu 21. století.“ *Český lid* 95, 2008, 3: 225-249.
- Nešpor, Zdeněk R. – Václavík, David et al. 2008. *Příručka sociologie náboženství*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Pollack, Detlef. 2003. „Religiousness Inside and Outside the Church in Selected Post-Communist Countries of Central and Eastern Europe.“ *Social Compass* 50, 2003, 3: 321–334.
- Putnam, Robert D. – Feldstein, Lewis M. 2003. *Better Together. Restoring the American Community*. New York: Simon & Schuster.
- Ritzer, George. 1996. *McDonaldizace společnosti. Výzkum měníci se povahy soudobého společenského života*. Praha: Academia.
- Stark, Rodney – Bainbridge, William S. 1987. *A Theory of Religion*. Montreal: P. Lang.
- Stark, Rodney – Finke, Roger. 2000. *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley: University of California Press.
- Šíma, Jaroslav. 1954. *Methodologie badatelské práce ve společenských vědách*. Praha: Vědecký úsek Státní knihovny společenských věd.
- Terrie, Martha E. 1994. „Social Constructions and Cultural Contradictions. A Look at a Christian Perspective on Economics.“ *Journal of American Culture* 17, 3: 55-63.
- Vojtíšek, Zdeněk. 2004. *Encyklopedie náboženských směrů v České republice. Náboženství, církve, sekty, duchovní společenství*. Praha: Portál.
- Warner, R. Stephen. 2005. *A Church of Our Own. Disestablishment and Diversity in American Religion*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Wuthnow, Robert. 2007. *After the Baby Boomers. How Twenty- and Thirty-somethings are Shaping the Future of American Religion*. Princeton – Oxford: Princeton University Press.

Soudobé dějiny

jsou recenzovaný odborný historický časopis o dějinách 20. století se zaměřením na témata spjatá s existencí Československa v širokém mezinárodním kontextu. Publikují studie, eseje, materiálové články, recenze, dokumenty, memoáry, zprávy o konferencích a anotace.

Každoročně vycházejí čtyři čísla, z toho zpravidla jedno dvojčíslo.

Doporučená cena ve volném prodeji je 88 Kč za číslo a 176 Kč za dvojčíslo, předplatné 300 Kč pro jednotlivce a 350 Kč pro instituce (včetně poštovného).

Časopis je možno objednat na adrese dvorak@usd.cas.cz.

Další informace na webových stránkách Ústavu pro soudobé dějiny AV ČR, v. v. i.



Z obsahu posledního čísla:

Pavel Šrámek

Rozcestí slepých uliček
Mnichov 1938

Vít Smetana

Pod křídla Sovětů
Mohlo se Československo vyhnout „sklouznutí“ za železnou oponu?

Jaroslav Kučera

Nechtění spoluobčané
Československo po nezdařeném odsunu Němců

Oldřich Tůma

Nejhorší možná varianta
Srpen 1968

Vítězslav Sommer

Kronikář komunistického
Československa
Karel Kaplan a studium soudobých dějin

Lutz Klinkhammer

„Novecento“ namísto
„storia contemporanea“?
Úvahy o italských soudobých dějinách

www.usd.cas.cz

SITUACE V ZEMĚDĚLSTVÍ A POSTAVENÍ ROLNICTVA NA ÚZEMÍ ZÁPADNÍHO BĚLORUSKA BĚHEM DVACÁTÝCH LET DVACÁTÉHO STOLETÍ*

Alena Marková

Fakulta humanitních studií UK Praha

Situation in agriculture and standing of peasants in Western Belarus during the 1920s

Abstract: The given paper addresses to study the phenomena of the fruitful connection between the political movement and the economic situation of peasants in Western Belarus during the 1920s, when agitation of the radical left achieved major success. In this study, we follow the discursive background of the key factors in the growth of the national movement during this short time period. The article aims at providing an explanation of the specific circumstances and at presenting that in the case of Western Belarus, the main role in the mass mobilization of the local population was played by socio-economic factors. National oppression (denial of Belarusian schools, forced polonisation, assimilation efforts from the Polish side) linked with social and economic oppression, led to the unusually accelerated progress of the Belarusian national movement.

Keywords: Belarus, 1920s; Poland, 1920s; agriculture; peasants; national movement

V důsledku polsko-sovětské války v letech 1919–20 bylo běloruské území rozděleno na dvě části. Podle řížského míru z 18. března 1921 připadly Polsku Grodenská, Novahrudská a Pinská gubernie, část Sluckého, Mozyrského a Minského okrsku a Lidský, Ošmianský a Disenský okrsek Vilniuské

* Studie vznikla v rámci výzkumného záměru Fakulty humanitních studií UK „Antropologie komunikace a lidské adaptace“ (MSM 0021620843).

gubernie. V říjnu roku 1920 obsadila polská vojska Vilnius a území Vilniuského, Sviancnianského a části Trakaiského okrsku, které pak zůstaly součástí druhé Rzeczpospolité. Na těchto územích bylo zavedeno v Polsku obvyklé územněsprávní členění: vojvodství (*województwo, ваяводства*), okresy (*powiat, навет*) a obce (*gminy, зминь*).¹ Anektovaná území byla rozdělena na čtyři vojvodství (Vilniuské, Novahrudské, Poleské a Białystocké), která zahrnovala menší územní jednotky – okresy, které se pak skládaly z obcí. Obec tvořil shluk velkých a malých vesnic. Pro území Vilniuského, Novahrudského, Poleského a části Białystockého vojvodství se ustálil neoficiální název „západní Bělorusko“. Většinové obyvatelstvo těchto okresů tvořili Bělorusové, existovalo ovšem několik okresů se smíšeným bělorusko-polským, bělorusko-ukrajinským a bělorusko-litevským obyvatelstvem, ačkoliv mnozí z nich se oficiálně pokládali za Poláky na základě své příslušnosti ke katolické konfesi.² Území západního Běloruska tvořilo více než 113 tisíc km² a obyvatelstvo čítalo na 4,6 milionu lidí (Энцыклапедыя 1996: 4).

V současných historických studiích neexistuje jednoznačný výklad termínu „západní Bělorusko“ (Мілеўскі 1998: 40-42). Tradičně se však v současné západní a východní evropské historiografii západním Běloruskem v rámci druhé Rzeczpospolité rozumí území dnešního Běloruska, která v letech 1921-39 patřila Polsku. Vzhledem k tomu, že historické bádání obvykle zkoumá otázky spojené s (etnickými) Bělory, do těchto obecně ustálených mezí jsou přidávány okrajové severovýchodní oblasti druhé Rzeczpospolité, obývané většinovým běloruským etnikem. Právě k takovým oblastem je v rámci tohoto výzkumu nutné řadit východní Białystocko a Vilniusko, ačkoli později nebyly spolu s ostatními vojvodstvími a okresy zařazeny do území formující se BSSR, jak ji obvykle známe, nehledě na většinu etnický běloruského obyvatelstva, které tam bydlelo.

Tento článek je věnován studiu fenoménu propojení úspěšného politického hnutí s hospodářskou situací rolníků, kdy radikální agitace levého zaměření mohla působit velice úspěšně. O této tematice je v historické vědecké literatuře polské a běloruské provenience pojednáno zcela nedostatečně a bez cílového přihlídnutí k faktorům rozvoje národního hnutí, v českých studiích týkajících

¹ V závorkách uvádím dobovou běloruskou a polskou transliteraci územněsprávního dělení západního Běloruska. Pro větší srozumitelnost studie a přiblížení problematiky českému čtenáři zůstaneme však u tradičního překladu těchto termínů jakožto *vojvodství – okres – obec*.

² Více o procesu sebeidentifikace běloruského domácího obyvatelstva na základě katolického vyznání víry viz nejnovější bádání Смелянчук 2004.

se daného časového a teritoriálního úseku dějin je tato problematika rozpracována pouze okrajově. Vzhledem k tomu může být předkládaná studie pro českého čtenáře zajímavá nejen z komparativního hlediska, neboť porovnává klíčové faktory způsobující růst národního hnutí a v běloruském případě navíc náhlý a téměř fenomenální nárůst masového levicového hnutí při jeho přechodu do fáze B národní agitace (Hroch 1999), a to během zcela nepatrného časového úseku. Cílem článku je přispět k vysvětlení těchto specifických okolností a ukázat, že v případě zde rozebíraného západního Běloruska hrály hlavní roli v masové mobilizaci místního obyvatelstva a v následném vzniku radikálního národního hnutí s výraznou levicovou orientací především faktory sociálně-hospodářské povahy. Proto jim budeme věnovat ústřední pozornost.³

* * *

Pozemkové vlastnictví a užívání půdy se v západním Bělorusku vytvářely během dlouhého a komplikovaného historického vývoje. V rámci druhé Rzeczpospolité lze hovořit o nadvládě statkářských velkostatků, zatímco rolníci disponovali jen malým množstvím nebo akutním nedostatkem půdy; přetrvávaly prvky preindustriální společnosti a docházelo k hromadné pauperizaci rolníků. Proces třídního sociálního rozvrstvení rolnictva, který se v západním Bělorusku rozvinul již za dob carismu, pokračoval i za podmínek buržoazního Polska. Není možné zkoumat hospodářské problémy na daném území bez znalosti tamních forem pozemkového vlastnictví, vrstev a kategorií vlastníků půdy a zároveň situace ohledně rozdělování půdy. Proto je nutné tuto studii začít zjištěním povahy rozdělení pozemkového vlastnictví mezi různými vrstvami a skupinami majitelů půdy západního Běloruska.

O rozdělení půdy mezi různými kategoriemi pozemkových vlastníků na začátku dvacátých let 20. století můžeme soudit na základě údajů ze všeobecného sčítání lidu provedeného polskou vládou v roce 1921. Je ovšem nutné poznamenat, že statistické údaje ohledně statkářského a rolnického držení

³ Jako prameny byly užity zprávy místních lidových soudů, místní samosprávy, územních jednotek ministerstva vnitra druhé Rzeczpospolité a podobné údaje z fondu 662 *Lidový soud Žabinkovského okresu Brestského okruhu* (Народный суд Жабинковского района Брестской области), f.r.1 *Poleská vojvodská správa* (Полесское воеводское управление), f.r.67 *Velení 9. okresního tělesa Ministerstva vnitra* (Командование 9-го окружного корпуса МВД) a f.50 *Městská radnice Kamence-Litevského* (Каменец-Литовский городской магистрат) Běloruského státního archivu Brestského kraje (Государственный архив Брестской области) a rovněž f.438 *Vilenská vojvodská správa m.Vilno* (Виленское воеводское управление г.Вильно) Běloruského zónálního státního archivu m. Molodečna (Зональный государственный архив в г. Молодечно).

půdy z let 1921–24 nejsou úplné a nezachycují celé území západoběloruských vojvodství. Sčítání totiž na území některých okresů Vilniuského vojvodství vůbec neproběhlo, v důsledku čehož více než 10 tisíc hospodářství a více než 1 milion ha půdy nebylo evidováno. Kromě toho se během let 1921–24 do západoběloruských vojvodství vrátilo z exilu způsobeného polsko-ruskou válkou kolem 300 tisíc lidí. Téměř 30 % z nich přitom tvořili rolníci (Rocznik statystyki 1924: 29; Rocznik statystyki 1927: 101). Za druhé se během sčítání v důsledku různých příčin mimo evidenci ocitla část rolnické a zvláště statkářské půdy, jejíž plocha dohromady činila téměř 1 milion ha včetně 500 tisíc ha statkářských lesů (Rocznik statystyki 1927: 108-109, 132; Mały rocznik 1937: 63, 68, 83-84). Podle oficiálních údajů polské statistiky bylo území západního Běloruska v roce 1921 rozděleno následujícím způsobem: státu patřilo 10,8 % veškeré půdy, církev vlastnila 0,3 % půdy, soukromým velkým a drobným vlastníkům půdy (statkáři, zámožní a jiní rolníci) patřilo 88,4 % půdy, 0,5 % půdy patřilo jiným vlastníkům různého druhu (Kwartalnik Statystyczny 1928).

Na západoběloruské vesnici se již zformovala vesnická buržoazie, jejíž hospodářské postavení určovala nejen velikost samotného hospodářství, ale i vlastnictví techniky, velkého množství dobytka, tažné síly (hlavně koní) a využívání námezdní pracovní síly. Do vrstvy vesnické buržoazie se obvykle započítávají hospodářství o velikosti 20–50 ha a také 50–75 ha ze skupiny 50–100 ha.⁴ Zámožným rolníkům zároveň patřila určitá část usedlostí (do 15–20 %) ze skupiny hospodářství o velikosti mezi 10 a 20 ha (Революционный путь 1966: 23). V rámci této zámožnější vrstvy bylo tedy v západním Bělorusku napočítáno kolem 33 tisíc hospodářství neboli celkem 7 % rolnických usedlostí. Mezi střední hospodářství lze zařadit zejména skupinu usedlostí o velikosti 10–20 ha a hospodářství o velikosti 8–10 ha ze skupiny hospodářství 5–10 ha. Během sezónních prací část z nich používala námezdní pracovní síly. Celkový počet takových hospodářství tvořil něco přes 100 tisíc neboli 25 % rolnických usedlostí. V průběhu rozvoje kapitalistických vztahů na vesnici se nicméně skupina středních hospodářství postupně zmenšovala. Zároveň v důsledku rodinného dělení půdy, hospodářské krize, vysokých daní a dluhů přicházelo značné množství středních hospodářství na mizinu a tím se rozšiřovaly řady chudých rolníků. Drtivou většinu chudých usedlostí tvořila hospodářství s 2–7 ha půdy.

⁴ Správnější by bylo rozlišovat hospodářství podle plochy obdělávané půdy, protože v západním Bělorusku a obzvláště v Polesí nebylo velké množství půdy používáno vůbec. Ovšem vzhledem k tomu, že sčítání z roku 1921 a jiné oficiální zdroje té doby klasifikují hospodářství podle obecné plochy půdy ve vlastnictví, budeme se také držet tohoto principu klasifikace.

Pro zajištění živobytí museli příslušníci těchto chudých rodin pracovat u statkářů, polských civilních kolonistů (takzvaných osadníků), zámožnějších rolníků, v dřevozpracujícím průmyslu a jinde. Spolu se skupinou hospodářství do 2 ha, hospodářství bez koní, ale s jednou krávou nebo drobným dobyt看em zahrnovala vesnická vrstva chudiny více než 300 tisíc usedlostí, čili kolem 68 % všech rolnických usedlostí.

V tíživé situaci se nacházeli námezdní pracovníci. V západním Bělorusku činil jejich počet více než 70 tisíc (Революционный путь 1966: 28).⁵ Tato část vesnického obyvatelstva se nacházela v porovnání se všemi ostatními v nejtěžším materiálním stavu. Žebrota, častá onemocnění a téměř úplná negramotnost byly typickými rysy jejich života. Pokračující sociální rozvrstvení vesnice a pauperizace rolnictva vedly k proměně chudých rolníků v námezdní pracovníky, nárůstu přebytkové pracovní síly, vzrůstu nezaměstnanosti a všeobecné žebrotě vesnické chudiny. Jinými slovy, pozorujeme zřetelnou tendenci k nárůstu vrstvy proletariátu.

Pokud jde o vrstvu drobných a velkých statkářů, řadí se mezi ně zpravidla část hospodářství o velikosti 50–100 ha a relativně malé množství (kolem 0,8 % celkového množství) hospodářství o velikosti větší než 100 ha. Patří sem i pozemkoví magnáti (v západním Bělorusku jich bylo kolem 500) vlastníci od 1 000 do 20 000 ha půdy a více. V roce 1922 podle dobových statistických údajů vlastnilo 3 866 velkostatkářů (tj. 0,8 % vlastníků půdy a 0,9 % hospodářství) ve třech západoběloruských vojvodstvích 4,2 milionů ha půdy (Statystyka Polski 1926: 3 (bez Vilniusko-Trakaiského, Svencnianského a Ošmianského okresu, kde se sčítání v roce 1921 neuskutečnilo); 1925: 19–21 (východní okresy Białystockého vojvodství); Rocznik statystyki 1927: 105), čili 52 % celého množství půdy, která se nacházela v soukromém vlastnictví. Zároveň téměř 480 tisíc rolnických usedlostí tvořilo prakticky 99 % celého množství hospodářství, ale vlastnilo pouze 3,8 milionů ha, čili 48 % půdy (Rocznik statystyki 1924: 29; 1927: 108–109; Mały rocznik 1937: 63; Wielka własność 1925: 1–3). Průměrně na jednoho statkáře připadalo 1 090 ha půdy a na rolníka necelých 7 ha půdy (Революционный путь 1966: 24).

Drtivá většina statkářských a velkých rolnických usedlostí patřila statkářům, šlechtě a osadníkům. Co se týče etnické skladby statkářské šlechty a magnátů, kteří vlastnili půdu na území západního Běloruska, z drtivé většiny

⁵ Údaje převzaty z Statystyka Polski 1927: 52–55 (bez Vilniusko-Trakaiského, Svencnianského a Ošmianského okresu); Wielka własność 1925: 14 (východní okresy Białystockého vojvodství).

ji tvořila šlechta polonizovaná již v 19. století. Osobám, které se považovaly za etnicky běloruské velkostatkáře, patřilo jen kolem 4 % celkové statkářské půdy (Sahanovič, Šybieka 2006: 170). V roce 1921 podle údajů polské dobové statistiky patřilo na území západního Běloruska 83,2 % hospodářství s množstvím půdy nad 50 ha majitelům polské národnosti. Soustřeďovali tedy 73,7 % statkářské půdy (Statystyka Polski 1926; Wielka własność 1925: 7). Proto lze mluvit o existujícím a postupně narůstajícím národně relevantním zájmovém rozporu, který spočíval nejen v etnickém, ale jak uvidíme, i v sociálně-hospodářském konfliktu a nevraživosti mezi „cizím polským statkářem“ a „místním (tak zvaným *tutejším*, čili *zdejším*) běloruským rolníkem“. Posléze v důsledku prosazování válečných a civilních kolonistů (osadníků)⁶ polskou vládou se počet významných vlastníků půdy polské národnosti ještě zvětšil. Polská vláda totiž přidělovala rozsáhlá pozemková vlastnictví na území západního Běloruska polským válečným nebo civilním kolonistům (osadníkům) z množství bývalých účastníků polsko-sovětské války z let 1919–20, což, jak musíme zdůraznit, probíhalo na pozadí akutního nedostatku půdy v prostředí místního etnicky běloruského rolnictva. Polští kolonisté měli sloužit jako základ polské správy na anektovaných západoběloruských územích. Zastávali policejní a správní funkce. Majetnější skupina výlučně etnicky polských osadníků s velkým množstvím půdy a levnými státními úvěry na rozvoj hospodářství však místo aby naplňovala tyto záměry, především polonizaci a stabilizaci ohnisek napětí, tvořila další složku národně relevantního zájmového rozporu.

Príznačným rysem agrárních vztahů v západním Bělorusku v letech 1920–29 bylo přetrvání některých prvků feudalismu: existence servitutů⁷ nebo tak zvaného společného vlastnictví, různých druhů pracovních povinností a vel-

⁶ Kolonisté (osadníci) byli váleční nebo civilní kolonisté z centrálního Polska, kteří se účastnili polsko-sovětské války v letech 1920–21 a kteří byli polskou vládou přesídlováni do západního Běloruska a Ukrajiny. Tento proces byl zahájen na základě zákona o přidělení půdy vojákům a důstojníkům, kteří se obzvlášť vyznamenali během války proti bolševikům z roku 1920. Přitom je zajímavé, že zákon byl schválen sejmem již 17. prosince 1920, kdy ještě západní Bělorusko formálně nepatřilo Polsku. Polská vláda osadníkům přidělovala pozemky o velikosti desítek hektarů, poskytovala jim levné úvěry a přesídlovala je především na území podél sovětsko-polské hranice. Cílem akce byla změna etnické skladby místního obyvatelstva a jeho následná polonizace, stejně jako snížení protistátního odporu místního obyvatelstva a vybudování bariér proti možné sovětské invazi. Nehledě na relativně velké množství přesídlených kolonistů (statistické prameny uvádějí celkem kolem 9 tisíc rodin), byl význam této akce vcelku nepatrný.

⁷ Servitut znamená právo na společné využití určitého pozemku dvěma nebo větším množstvím osob. V praxi to znamenalo právo statkáře a rolníka společně používat některé hospodářské pozemky jako pastviny nebo výběhy.

ké roztržštěnosti půdy. Nejmarkantněji byly podobné pozůstatky preindustriální společnosti rozšířeny v Polesí. Servituty, tj. staré právo rolníků používat statkářské pastviny a jiné pozemky, se podle neúplných údajů polské statistiky týkaly 12,2 % statkářských a velkých rolnických usedlostí. Ve třech západoběloruských vojvodstvích tak servitutní pozemky tvořily celkovou plochou více než 300 tisíc ha a užívalo je téměř 20 % celkového množství rolnických hospodářství. Nejvíce rozšířené byly v Polesí, kde bylo k jejich užívání oprávněno 22,5 % rolníků (Statystyka Polski 1926; Wielka własność 1925: 8; Mały rocznik 1938: 65; Mały rocznik 1939: 70). Servituty omezovaly právo statkářů a zámožných rolníků na volné využití servitutní půdy a brzdily proces kapitalistického vývoje velké a střední držby půdy a zemědělství vůbec. Zároveň však hrály značnou roli pro samotnou existenci rolníků, především těch nejchudších. Vzhledem k velkému nedostatku pastvin dovolovalo využití servitutů mít jednu krávu dokonce i těm rolníkům, kteří vlastnili jen 2-3 ha půdy. Druhým, ještě rozšířenějším pozůstatkem feudalismu, bylo tak zvané společné vlastnictví. Pod pojem „společné vlastnictví“ zahrnuje polská statistika dvě, co do povahy držení půdy a jejího původu, různé skupiny. První a hlavní skupina představovala zbytky společného rolnického držení půdy a také zlikvidovaných servitutů v podobě obecních pastvin, bažinných luk a močálů. Zpravidla patřily do společného vlastnictví celé vesnice nebo městečka. Druhá skupina byla velmi nepatrná a představovala pozemky získané cestou společné koupě, které z různých důvodů nebyly rozděleny mezi jejich vlastníky. V roce 1921 existovalo v Novohrudském, Poleském a ve čtyřech východních okresech Vilniuského vojvodství 3 615 společných vlastnictví s 14 % celkového množství rolnické půdy, jejíž spoluhlavitelé tvořili 50 % celkového množství rolnických usedlostí. Přibližně 30 % společných vlastnictví patřilo rolnickým obcím (Rocznik statystyki 1925: 132).

Značným archaismem západního Běloruska byla také roztržštěnost pozemků. V rolnických hospodářstvích Novohrudského, Poleského a čtyř okresů Vilniuského vojvodství vlastnilo více než 212 tisíc, čili 3/5 rolnických usedlostí roztržštěné pozemky, z nichž 142 tisíc ha těchto pozemků se nacházelo na více než pěti místech (Rocznik statystyki 1925: 41). Taková roztržštěnost velice komplikovala obdělávání půdy, snižovala produktivitu práce, zmenšovala úrodnost polí, znemožňovala zvýšení kultury zemědělství a způsobovala erozi a vyčerpávání půdy. V rukou statkářů a zámožných rolníků posloužila roztržštěnost půdy jako zdroj levné pracovní síly a nástroj využití pracovních povinností. Kvůli obecnému nedostatku půdy a roztržštěnosti pozemků totiž nutně muselo docházet k tomu, že dobytek chudých rolníků ničil výsevy a louky statkářů a zámožných

rolníků – takový dobytek byl však okamžitě zabaven a byla požadována pokuta, která tvořila jistou částku z kusu dobytka. Vzhledem k tomu, že chudí rolníci zpravidla peníze na pokuty neměli, museli je povinně odpracovat.

Hlavním sociálním a hospodářským problémem zemědělství západního Běloruska však zůstával nedostatek půdy nebo její malé množství v rukách drtivé většiny rolníků. Tento problém se stále vyostřoval v důsledku agrární politiky polských úřadů, která byla namířena k zachování statkářského držení půdy a podpoře hospodářství zámožnějších rolníků. Pozemkové vlastnictví velkých magnátů se také nacházelo pod zvláštní ochranou polské vlády. Pozemková reforma, jež byla polskými úřady podniknuta začátkem dvacátých let 20. století, směřovala především k podpoře velkostatkářů. Tato reforma předpokládala tak zvanou parcelaci, čili prodej drobných pozemků části statkářské a státní půdy, komasaci (tj. scelování několika drobných pozemků rolníků do jednoho), chutorizaci (tj. proměnu rolnických hospodářství na tzv. chutory (čili samoty)), prosazování osadnictva a likvidaci servitutů. Podstata parcelace spočívala v tom, že statkáři byli povinni prodat část své půdy v podobě drobných pozemků (parcel) přes pozemkovou banku. Parcelace mohla být státní nebo soukromá. Státní parcelace předpokládala parcelaci státní půdy nebo půdy, která byla majetkem statkářů a nyní měla patřit státu. Parcelaci uskutečňovaly polské pozemkové úřady. Během prvních let reformy míra parcelace narůstala a v roce 1923 tvořila 32 562 ha; během let 1921–25 tak bylo rozparcelováno 127 409 ha půdy. Množství přerozdělované půdy za rok činilo průměrně 25 tisíc ha (Сорокин 1968: 103). Při této rychlosti by státnímu fondu vystačila půda k přerozdělování na desetiletí dopředu. Uskutečňování reformy se protahovalo a byla prováděna zcela nepostačujícím způsobem.

Zachování velkostatků a rozsáhlým spekulacím s půdou napomáhala existence práva provedení tzv. soukromé parcelace, která spočívala v tom, že statkář parceloval své vlastní pozemky a předával malé úseky půdy sám sobě. Soukromá parcelace poskytovala statkářům možnost předat a nechat půdu za pro ně co nejvýhodnějších podmínek. Na prodej nabízeli statkáři své nejhorší pozemky a zachovávali si tak nejenom své hlavní pozemkové vlastnictví, ale získávali tak i prostředky nutné pro zlepšení provozu svého hospodářství. Pokud se v důsledku státní parcelace většina pozemků dostala do rukou vojenských a civilních osadníků, tak v důsledku soukromé parcelace půdu obdržel ten, kdo měl peníze – obchodníci, spekulanti a podnikatelé. Na této půdě zřizovali zámožná hospodářství nebo ji po drobných dílech pronajímali rolníkům. Přerozdělování soukromé půdy se uskutečňovalo prostřednictvím

vládou zmocněných organizací a zároveň cestou volného výprodeje statkářských pozemků. Tyto organizace oprávněně zprostředkovávaly prodej představovaly sdružení vytvořená v daných lokalitách jakožto výpomoc státním pozemkovým úřadům. Skládaly se ze statkářů a zámožnějších rolníků. Činnost těchto sdružení velice přesně charakterizoval předseda Novohrudské pozemkové správy: „Výsledky soukromé parcelace jsou mizivé a nepostačující. Právo provádět parcelaci, jež bylo poskytnuto řadě organizací, vycházelo z předpokladu, že státní úřady to nemohly zvládnout samy a potřebovaly pomoc. Ale téměř všechny zmíněné organizace se začaly chovat spekulativně a vyvolaly zdražování půdy.“⁸ Tuto charakteristiku doplnil nesvižský okrskový starosta: „Parcelační sdružení vykonávají svou práci celkově špatně, myslí pouze na peníze a ne na státní zájmy, v důsledku čehož se půda prodává tomu, kdo dá více.“⁹

Je zřejmé, že běžný rolník si od takových sdružení zpravidla nemohl půdu koupit. Předseda Novohrudské okresní pozemkové správy prohlašoval, že do roku 1923 byla půda předávána pouze osadníkům. Pouze „od roku 1923 začala pozemková správa rozdělovat mezi místním obyvatelstvem odřezky půdy, které zbyly po osadnících.“¹⁰ Magnáti nepřipouštěli úvahy o tom, že by půda mohla být přidělena rolnictvu. Novohrudský vojvoda generál Marian Žegota-Januszajtis tak prohlásil na shromáždění okrskových starostů v únoru 1925: „Zásoba půdy je velmi malá a činí ji pouze 170 000 ha. Hospodářství s malým množstvím půdy je však 140 000. Je zřejmé, že přidělení půdy místnímu obyvatelstvu není absolutně možné.“¹¹ Na tomtéž shromáždění Januszajtis prohlásil, že se „zakazuje předávat půdu do rukou lidí nepřátelských nebo lhostejných vůči polské státnosti.“¹² Polský vojvoda ve svém tajném nařízení zasláném újezdním starostům zase důrazně požadoval, aby během agrární reformy nebyla půda poskytována Bělorusům, Ukrajincům, Rusům a Židům.¹³ Místní správa dostávala od vlády tajné nařízení: „Uchazeče o koupi půdy je nutné podrobovat politické kontrole.“¹⁴ V případě pochybnosti se doporučovalo obracet s žádostí o konzultaci na samotného vojvodu. Vysvětlovalo se, že během

⁸ *Народный суд Жабинковского района Брестской области*, Государственный архив Брестской области, ф. 662, оп. 3, д. 7, л. 727.

⁹ *Ibid.*, л. 709.

¹⁰ *Ibid.*, л. 726.

¹¹ *Ibid.*, л. 728.

¹² *Ibid.*, л. 708.

¹³ *Полесское воеводское управление*, Государственный архив Брестской области, ф.р. 1, оп. 6, д. 2608, л. 30.

¹⁴ *Ibid.*

prodeje půdy „musí zřejmá spravedlnost ustoupit vyšším zájmům Polska“.¹⁵ Poleský vojvoda vysvětloval v nařízení určeném pro místní správu, že „Polesí, nehledě na místní jazyk a náboženské vyznání drtivé většiny obyvatelstva, musí být polské“.¹⁶ Schválené zákony a tajná nařízení neobsahovaly jedno a totéž. Místní samospráva dávala přednost plnění vnitřních oběžníků. Během pěti let prodali statkáři 134 815 ha půdy, tj. přibližně tolik, kolik bylo ze státních fondů rozdáno na přidělování půdy osadníkům a na jiné cíle. Každoročně prodávali přibližně 26 963 ha, což je velmi málo. Statkáři nejen že si udržovali pozemky, ale upevňovali své postavení ve státní správě a v hospodářství státu. Snažili se intenzifikovat svá hospodářství, přestavět je na kapitalistickém základě a učinit je konkurenceschopnými a rentabilními. Kromě samotných hospodářských výhod byly takové statky oproštěny od povinné parcelace.

Výše uvedená fakta ovšem neznamenají, že by chudí rolníci nekupovali půdu. Prodejem nepatrných pozemkových přidělů některým chudým hospodářstvím se statkáři snažili vytvořit stálou vazbu a závislost námezdních pracovníků. Malým pozemkovým přidělem o velikosti 0,5 až 2 ha, kupovaným ovšem za vysokou cenu, rolníci svůj dosavadní stav nejen nezlepšovali, ale zároveň se dostávali do zadluženosti vůči statkářům a zámožným rolníkům. Parcelace zároveň připravovala běloruské rolníky o tu půdu, kterou si předtím pronajímali od velkých statkářů. Tyto pozemky se prodávaly a přecházely k novým majitelům. Deficit půdy se tak dále zvětšoval. Zároveň téměř všichni stáli zemědělství pracovníci a drobní pronajímatelé, kteří bydleli na území parcelovaných statků, přišli o veškeré prostředky k živobytí a doplňovali řady obrovské armády „zbytečného obyvatelstva“ – nezaměstnaných, emigrantů a žebráků. Rozrůstala se tím proletářská vrstva obyvatelstva. Parcelace tedy upevnila hospodářské postavení statkářů a nepatrné vrstvy zámožných rolníků tím, že jim poskytla peněžní prostředky pro rozvoj hospodářství a zámožným rolníkům nadto i větší množství půdy.

Jak již bylo zmíněno výše, jedním ze specifických rysů zemědělské politiky v západním Bělorusku bylo, stejně jako na západní Ukrajině, aktivní prosazování polských kolonistů, vojenských nebo civilních osadníků. Polští kolonizátoři si uvědomovali, že není možné pevně zajistit anektované území, pokud nebude osídleno Poláky z centrálních vojvodství státu. Bylo zahájeno osvojování získaných území. Pro tyto účely bylo vyhrazeno 400 tisíc ha pozemků – převážně

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

z bývalé ruské státní a statkářské půdy (Бергман 1964: 99). Kromě toho byly pro účely kolonizace zřízeny speciální úvěry, pro každého osadníka bylo vyhrazeno 80 m³ stavební hmoty, osivo, nářadí, zbraně a munice. Během čtyř let (od roku 1921 do 1924) bylo na území západního Běloruska vytvořeno 3 774 nových oddělených parcel (Сорокин 1968: 111). Vojenské (a později, od roku 1923, také civilní) osadnictvo mělo strategickou a policejní povahu. Vládnoucí polské vrstvy používaly osadníky pro vojensko-politicko-správní podporu své nadvlády v tzv. *kresach wschodnich*.¹⁷ Hodně osadníků spolupracovalo s tajnou nebo regulérní policií, plnilo funkce starostů, fojtů, přísedících místních soudů, předsedů různých záložen, středisek odběru mléka a jiných, tj. zastávalo nižší správní funkce. Během výběru kandidátů pro přidělení půdy byl hlavní důraz kladen na jejich vojenské zásluhy a politickou spolehlivost. Schopnosti nebo kladný vztah vybraných kandidátů k zemědělství nebyly brány v úvahu a totéž platilo o dosavadních zkušenostech v oblasti vedení hospodářství. Mnozí osadníci, kteří neměli žádnou předchozí zkušenost v zemědělství, pronajímali půdu za zotročujících podmínek místním rolníkům, nutili je pracovat zdarma a často rolníky terorizovali. Na tomto pozadí se stává pochopitelným potenciální střet zájmů a narůstající napětí mezi „příchozími zvenčí“, zabírajícími lepší a větší pozemky, a místním obyvatelstvem; kromě toho měl tento konflikt nepřehlédnutelný národnostní rozměr. Mezi běloruskými rolníky a polskými osadníky tak již od samého začátku vzrůstala nevraživost. Místní správa podávala pravidelní hlášení o tom, že obyvatelé „se k vládním zákonům staví s nedůvěrou, jako kdyby se jich vůbec netýkaly – ať už ústava nebo zákon o zemědělské reformě. Na vojenské osadnictvo se rolníci dívají nesmírně nevěřivě“.¹⁸

Zároveň existovaly prudké rozpory jak mezi osadníky a velkými statkáři, tak především mezi osadníky a zámožnými rolníky. Místní zámožní rolníci se snažili zaujmout dominantní postavení na vesnici a dostat co nejvíce půdy. Ovšem nezvaní cizinci mařili jejich zájmy a dostávali nejlepší pozemky, což vyvolávalo nepřátelství i v této zámožnější rolnické vrstvě. Osadníci se netěšili úctě ani u místních statkářů. Tam, kde dříve panovali sami, jim vznikla konkurence. Navíc si statkáři uvědomovali, že osadníci vyvolávají všeobecnou nenávist obyvatelstva a tím nabourávají základy „polské státnosti“ a pozici statkářů na hranicích se Sovětským svazem. Vojenští kolonisté nesplnili nadě-

¹⁷ Dobový polský termín *kresy wschodnie* (dále jen *kresy*) označuje okrajová východní území, která se v dnešní době nachází v západním Bělorusku, na západní Ukrajině a v Litvě.

¹⁸ Командование 9-го окружного корпуса МВД, Государственный архив Брестской области ф.р. 67, оп. 1, д. 11, л. 23.

je, jež do nich vkládala polská vláda. Ve svém proslovu v sejmu 4. července 1925 charakterizoval běloruský poslanec P. Miatła morálku osadníků takto: „Opilství, smilstvo, celkově nemravné chování, touha získat co největší přivýdělek z půdy, již neobdělává on sám pro sebe, nýbrž za něj běloruský rolník – to jsou příznačné rysy svobodných nositelů evropské kultury“ (Бюлетэнь 1925). Osadníci nemohli kladně působit na běloruskou vesnici. Vytlačovali původní obyvatele a uchvacovali nejlepší pozemky. Do roku 1924 tak přišli rolníci západního Běloruska o více než 8 tisíc pozemkových přidělů.¹⁹

Od ledna 1922 polská vláda rozšířila zákon o likvidaci servitutů na centrální Polsko a západní Bělorusko. Zákon byl doplněn řadou dodatků ve prospěch statkářů, což způsobilo četné potíže velkému množství rolníků: podle údajů sčítání z roku 1921 používalo ve třech západoběloruských vojvodstvích servituty 30 869 rolnických hospodářství (Революционный путь 1966: 26; Statystyka Polski 1926; Wielka własność 1925: 8).

Likvidace servitutů přitom odpovídala zájmům statkářů, vesnické buržoazie a samotného kapitalistického hospodářství a opravňovala statkáře a zámožné rolníky volně disponovat přiděly bývalé servitutní půdy. Statkář mohl prodat půdu a zámožný rolník měl možnost nejen odkoupit půdu od statkáře, ale zároveň oddělit svůj podíl servitutní půdy určené k obecnému užívání rolníky a přivlastnit si drobné přiděly pauperizovaných rolníků. Během likvidace servitutů získali statkáři 3/4 servitutní půdy. Rolníci dostávali nepatrnou kompenzaci půdy činící od 1/4 do 1/3 obecné rozlohy servitutu a v některých případech peníze (Dzieńnik ustaw 1922: 130-131). Pro komasaci byly uvolňovány nejhorší pozemky, nejčastěji bažinaté pastviny a nevhodná půda. „Vesnici Pozborcy ukřivdili“ – psali ve své stížnosti Vilniuské okresní správě rolníci vesnice Pozborcy Svirské obce Svencnianského okresu -, „připravili nás o právo pást dobytek na servitutu o rozloze 131 desiatin²⁰ a nechali nám 47 ha. 27 ha z těchto 47 zaujímá, jak je patrné z jeho nejstaršího názvu, Divoká bažina a skutečnost tomu odpovídá. Lze tam vstupovat jen po několik měsíců v létě, protože na jaře a na podzim to není možné, neboť ve vodě je bahno a je tam studeno. Používáme tedy 23 ha půdy. To nám rozhodně nestačí. Proto jsme nuceni používat pro pastviny erární les. Po dva roky jsme jej používali a platili lesnímu úřadu za léta 1924 a 1925.“²¹

¹⁹ Z prohlášení předsedy běloruské vlády v exilu F. Cvikieviča pro Ligu národů (*Slowo* 1924).

²⁰ *Desiatina* = 1,09 ha.

²¹ *Виленское воеводское управление, г.Вильно, Зональный государственный архив в г. Мол - дечно, ф. 438, оп. 1, д. 2004, л. 21.*

Likvidace servitutů za takovýchto podmínek se nemohla neprojevit na stavu rolnictva. Na ztrátu servitutů nejcitlivěji reagovali především chudí rolníci. Použití servitutní půdy dovolovalo dříve mít krávu dokonce i nádeníkům s 2-3 ha půdy. S likvidací servitutů o takovou možnost přišli. Značně se zhoršil i stav středních rolníků, proto téměř ve všech případech byli rolníci proti likvidaci servitutů. Vystupovali za zachování samotného práva na servituty a za předání všech servitutních pozemků do vlastnictví rolníků. Proti likvidaci servitutů apelovali u nejvyšší soudní instance prokazující odvěkost svého práva na servituty. Tato soudní řízení, která se protahovala celá léta, způsobovala velké dodatečné potíže pro rolnická hospodářství a vedla k jejich ruinování. Likvidace servitutů byla v západním Bělorusku uskutečňována prostředky donucení. V sejmové deklaraci politické organizace Běloruská rolnicko-dělnická Hramada se uvádělo, že statkáři „se v případě pře o půdu již neobracejí na soud, jak to bylo obvyklé dříve, ale na správní úřady. V důsledku toho na místo konfliktu doráží policie a nutí rolníky uznat nároky statkáře za spravedlivé ... Pokud však rolníci rozkazy neuposlechnou, policie střílí, mlátí, uráží atd. Toto bezpráví v západním Bělorusku nabývá všeobecné povahy a uvrhává ho zpět do dob nevolnictví“ (Інтэрпеляцыі беларускіх паслоў 1927: 414). Každý odpor však byl posuzován jako „vzpouora“ nebo „tajná schůze“ anebo jako „plánované záškodnictví“ či „zlomyslnost“ (ibidem). O servituty přišli obyvatelé vesnice Nova Derevnia Nehnevického okresu (46 desiatin), vesnice Kolčicy Ščorsovského okresu (96 desiantin), vesnice Chalamovščina Sverženského okresu Stolbcovské obce, Jureviči Poloneckého okresu Baranovičské obce, Zarečje Gorodejského okresu Nesvižské obce a mnoha dalších vesnic (ibid.: 29, 60, 61, 68). Spolu s likvidací servitutů probíhala v západním Bělorusku likvidace tak zvaných společných vlastnictví, která byla také doprovázena značnými výdaji a platbami rolníků za provedení různých prací spojených s měřením a užíváním půdy. Rolníci vystupovali proti likvidaci společných vlastnictví stejně jako proti likvidaci servitutů. Vystupovali také proti povinnostem a platbám, které vznikaly v důsledku likvidace těchto feudálních prvků.

Jedním z dalších aspektů pozemkové reformy v Polsku byla komasace, tj. scelování rolnických pozemků a vytvoření chutorů, zahájena v roce 1923. Komasace (nebo chutorizace) probíhala pod heslem likvidace roztržštěnosti pozemků. Vládnoucí vrstvy Polska se zároveň snažily především o zabezpečení zájmů vrstvy nejzámožnějších rolníků, protože v ní spatřovali sociální základ své vlády. Od roku 1923 do roku 1926 probíhala komasace pomalu. Bylo to zaviněno nejen tím, že během prvních let se uskutečňovaly hlavně přípravné

práce. Situaci také ovlivnilo vyhrocení vnitropolitického života v západním Bělorusku v důsledku partyzánského hnutí z let 1923-24 a činnosti levicové Hramady v roce 1926. Teprve počínaje rokem 1927 zahájila Piłsudského vláda hromadnou komasaci jako hlavní akci svého tak zvaného nového směru, čili hospodářské a politické sanace. Komasace byla pro rolníka tíživá, protože kromě placení speciální daně byly nepřiměřeně velké náklady na stěhování do chutorů a budování hospodářských a obytných budov na těchto místech. To vše způsobovalo nové dluhy, náklady a následné ožebračování rolníků. Spolu se stěhováním pak časté rodinné dělení majetku a soudní spory urychlovaly proces pauperizace rolnictva. Jak na shromáždění osadníků ve Varšavě v prosinci 1926 uvedl ministr pozemkových reforem W. Staniewicz, „komplikace spojené s komasací a různé ztráty jsou [pro ta nejmenší hospodářství] větší než přínosy, ke kterým vedou, a proto jí tato drobná hospodářství často zuřivě vzdorují“ (Staniewicz 1927: 73). Prospěch z komasace měli pouze statkáři, zámožní rolníci a část bohatších středních rolníků. V souvislosti s komasací se statkářům podařilo urychlit likvidaci servitutů a dát tak k prodeji dodatečné pozemky. Díky stěhování na chutory, zakoupení pozemků od zchudlých rolníků, likvidaci servitutů a intenzifikaci zemědělství upevnili zároveň své hospodářské postavení zámožní a bohatí střední rolníci.

Uskutečnění parcelace, komasace, likvidace servitutů a zároveň s tím spojené pomalé zmenšování množství půdy ve vlastnictví statkářů a upevňování pozic zámožných rolníků bylo jedním z projevů tak zvané pruské cesty rozvoje kapitalismu v zemědělství. Pozemková reforma vyvolala jistou expanzi vnitřního trhu, zároveň však zrychlovala pauperizaci chudšího rolnictva. Pokud se pozorněji podíváme na tuto zemědělskou reformu nebo na její dílčí aspekty, a to z jakéhokoliv stanoviska, můžeme sledovat celkem dvě tendence – úsilí o zachování velkostatků a vykořisťování širších vrstev rolnictva. Tyto dva cíle sledovala souběžně i agrární legislativa. Poslanec B. Taraškievič uváděl, že prapor této politiky měl bílou a černou stranu: „na okázalé bílé straně tohoto praporu je napsáno ‚Za naši a vaši svobodu‘, ale na odvrácené černé je uvedeno ‚Za vaše pozemky pro nás, za běloruské a ukrajinské pozemky pro polského pána a osadníka‘“ (Бюлетэнь 1926). Pozemková politika polské vlády zaměřená na likvidaci prvků feudalismu (servituty, společné vlastnictví půdy apod.) a rozvoj kapitalistických vztahů v zemědělství sice objektivně měla pokrokovou povahu. Ovšem vzhledem k tomu, že tato likvidace byla prováděna prostřednictvím ničím nezastřešeného rabování rolnictva a byla zaměřena na posílení horní vrstvy zámožných rolníků, způsobila tak urychlené rozvrstvení vesnice

a palčivé konflikty a střety rolníků se statkáři, osadníky, zámožnějšími sedláky a polskou správou. Velký vliv měla také národnostní polská politika uskutečňovaná v *kresech*, která měla celkovou národně represivní povahu a odmítala právo místního obyvatelstva na běloruské školy, což dodávalo ještě jeden důvod k nespokojenosti.

Rolníci západního Běloruska zároveň prudce pocítovali bídu a zpustošení způsobené již v důsledku první světové války (1914-18) a polsko-sovětské války (1919-20). Na území západního Běloruska bylo zničeno 558 260 budov a staveb (Революционный путь 1966: 29). Vesnice trpěla přelidněním. Přebytková pracovní síla, která v předválečných dobách odcházela do průmyslových oblastí Ruska a centrálního Polska, nyní zůstávala na vesnici. Velké množství rolníků bez půdy nebo s malým množstvím půdy bylo nuceno hledat živobytí a pracovat téměř zdarma v dřevozpracujícím průmyslu, nechat se najímat jako námezdní pracovníci statkářů, osadníků a zámožných rolníků nebo živořit. Pauperizace rolníků v západním Bělorusku byla dále způsobena daňovou politikou polské vlády. Daňové zatížení se v porovnání s předválečným obdobím několikanásobně zvětšilo. Zvláště vzrostly daně v roce 1924 po zrušení znehodnocené marky a zavedení nové měny – zlotého.

Můžeme uvést charakteristický příklad západoběloruské vesnice. Starosta Pružanské obce v dubnu 1924 v jedné ze svých zpráv uvedl, že rolníci nejsou spokojeni se zvýšením daňového zatížení a uskutečněním měnové reformy. „V dubnu (1924) si místní obyvatelstvo stěžovalo na obecný nedostatek platidel odůvodňující to tím, že veškeré peníze, které se nacházely v oběhu, jsou odčerpány státem v důsledku příliš vysokých daní. Zároveň je slyšet, že zdanění se neděje stejnoměrně – bohatí platí méně než chudí. Majitelé drobných obchodů si stěžují, že pokud to tak bude pokračovat dále, tak zkrachují, protože v obchodě panuje stagnace a zdanění je v porovnání s příjmy nesouměrné.“²² Ohledně vysokého zdanění rolnických hospodářství psali v prosinci 1924 běloruští poslanci národní frakce v polském sejmu v interpelaci určené pro ministra financí: „Během tohoto roku rolníkům vesnice Pasyňky (Belský okrsek) byly vyměřeny následující daně: 1) daň z půdy – 1131,62 zlotých, 2) daň z jmění – 358,2 zlotých, 3) daň z dobytka – 171,35 zl., 4) silniční daň – 345,57 zl., 5) jiné daně – 294 zl. K tomu je nutné dodat ještě pojištění a naturální dávky. Průměrná částka každého plátce tvoří 43 zlotých a v hospodářstvích, která vlastní

²² Полесское воеводское управление, Государственный архив Брестской области, ф. 1, оп. 9, д. 42, л. 226; Борьба 1962: 60.

15 desiatin půdy, tvoří daňová částka až 93,15 zlotých mimo pojištění, které tvoří značné procento celkové daně. Pokud porovnáme existující stav se stavem předválečným, zjistíme, že nyní musí rolníci nehledě na válečnou bídu platit daňovou částku o několik stovek procent větší než před válkou. ... Samotný způsob vymáhání daně z rolníků cestou hromadného nuceného prodeje majetku a pracovních nástrojů svědčí o tom, že daňový systém nemá zdravý základ a je podporován rabováním za pomoci fyzické síly, což způsobuje ruínování rolnických hospodářství“ (Інтэрпеляцыі 1927: 178).

Statkáři platili nižší daně než rolníci. Největšímu zdanění podléhala rolnická hospodářství o velikosti do 5 ha a nejnižšímu – statkářské pozemky s rozlohou více než 2 000 ha. Statkářům byly často promíjeny jejich během let akumulované dluhy. Daňový útlak byl doprovázen nespočetnými pokutami a dávkami, které byly svévolně uvalovány místní správou nebo policií. V novinách *Жыцце вескі* (Жыцце вескі) rolníci psali: „Hluší a slepí k nářkům hladových lidí sepisují sekvestoři poslední dobytek, zabavují oděv. Berou nejen za daně, které nejsou zaplacené, ale vymáhají za daně, jež byly zaplacené dávno... Velmi často se stávalo, že jedna a tatáž daň byla vymáhána několikrát. Pokud šlo o lidi více méně gramotné, tak se jim s obrovskou námahou (někdy je to stálo více než samotná daň) dařilo prokázat neoprávněnost vymáhání. Ale chudému negramotnému rolníku se to nedařilo nikdy, neboť k jeho stížnostem byli všichni mocní hluší.“ (*Жыцце вескі* 1925). Na shromáždění okrskových starostů v Novahrudku v únoru 1925 bylo pak řečeno: „Nejdůležitějším úkolem je uspořádání zdanění, protože nyní se daně vybírají sedm až osmkrát za rok, což vyvolává rozhořčení lidí.“²³

Velmi rozšířené byly rekvizice. „Od listopadu minulého roku“, jak bylo uvedeno v stížnosti z března 1921 pro disnenského starostu od obyvatelů vesnice Zaborje v Hlubokské obci Disnenského okresu, „se v naší vesnici rozmístil kulometný eskadron 3. pluku hulánů a nelidsky zacházejí s obyvateli – a sice nahánějí mužské obyvatelstvo a dívky na práci u klubu [v kterém se umístil pluk] a týrají je. Kromě toho rekvírovali 75 pudů brambor... bez placení. Během 12 dnů krmil celý eskadron své koně rovněž bez placení. Ale ukázalo se, že ani to nestačí – donutili hospodáře, aby jim dávali všechno nadojené mléko a nic nenechávali dokonce ani pro batolata..., zabavují slámu a další krmiva a potraviny.“²⁴ Zvláště během prvních let po válce museli rolníci na úkor svého

²³ Народный суд Жабинковского района Брестской области, Государственный архив Брестской области ф. 662, оп. 3, д. , л. 717

²⁴ Виленское воеводское управление, г.Вильно, Зональный государственный архив в г. Молодечно, ф. 438, оп. 1, д. 72, л. 406

hospodářství poskytovat zdarma a ve velkém množství povozy pro obsluhování vojsk, policie a úředníků. „Běloruské rolnictví se doposud nemůže zbavit válečných útrap. Ve dne i v noci musí rolník jet na každé volání policie s povozem ... Povinnosti poskytování povozů podléhá pouze běloruské obyvatelstvo, zatímco polští statkáři jsou těchto povinností úplně zbaveni,“ psali ve své interpelaci z 15. července 1924 poslanci sejmového Běloruského poslaneckého klubu (Інтэрпеляцыі 1927: 128). Rolníci také vykonávali potažní povinnost (šarvarky), tj. bezplatnou práci rolníka s koněm na rekonstrukcích a budování mostů, silnic, vysušování močálů a podobně. Tyto práce obíraly rolníka o 60 až 100 pracovních dnů ročně. V hlášení velitele Pínského oddělení defenzivy 2. oddělení štábu armády se uvádělo, že „rolníci jsou natolik zatíženi potažní povinností, že rolník může spát nanejvýš dvě noci týdně.“²⁵

Každodenně přicházely do Běloruského poslaneckého klubu stížnosti rolníků. „Rolníci jsou nuceni rozšiřovat cesty, dělat hráze a příkopy, vykopávat pařezy, vysekávat křoviny a také nekonečně vozit písek, zatímco statkáři jsou těchto povinností zbaveni“ (Інтэрпеляцыі 1927: 124). „Všechny potíže spojené s opravou silnic dopadají na chudé rolnictvo. Nesmírnou křivdu při opravách silnic zažívají rolníci vesnice Žuky, Zajelniky, Rabcy, Dvorec, Plešany, Lavceviči a jiných Chotenčenské obce Vilejského okresu na území panství statkářů Čachovičů a jiných. Už dávno je nutí odpracovávat ‚silniční robotu‘“, uvádí se v interpelaci Běloruského poslaneckého klubu v sejmu (ibid.: 124). Četné vymáhané povinnosti, jmenovitě šarvátky, a pokuty zároveň zrychlovaly pauperizaci vesnice. Velkou zátěž představovala také církevní daň.

Stav rolníků bezprostředně ovlivňovala politika monopolu, která uměle nadsazovala ceny průmyslových výrobků a tím vytvářela a neustále udržovala „cenové nůžky“. Průmyslové zboží bylo drahé a suroviny a zemědělské výrobky byly, pokud je prodával výrobce, neúměrně levnější. Cena obilí byla, přepočteno na zlaté, mnohem nižší než ta předválečná, ale u průmyslového zboží základní potřeby byla zase mnohokrát vyšší. Pokud stál loket sukna v roce 1914 80 kopejek, což odpovídalo jednomu pudu žita, tak v roce 1923 stal v přepočtu 4 pudů žita, stejně tak pár kožených holínek odpovídal hodnotě 12–13 pudů žita do války a 35–40 pudů po válce (Революционный путь 1966: 44).

²⁵ Командование 9-го окружного корпуса МВД, Государственный архив Брестской области ф. 67, оп. 9, д. 62, л. 235.

Ve výjimečně těžkém stavu se ocitla rolnická mládež. Pouze jednotlivcům se dařilo najít práci, za kterou dostávali skrovné peníze. Drtivá většina mladých lidí nejen neměla výdělek, ale neměla ani žádnou perspektivu zaměstnání. Obrovského rozsahu nabrala na vesnici skrytá nezaměstnanost. Podle provedených výpočtů dosahovalo na konci dvacátých let množství „zbytečných rukou“ (nepočítaje rolníky, kteří byli zaměstnáni v statkářském hospodářství a hospodářství zámožných rolníků) počtu více než 450 tisíc lidí. Navíc přestože v souvislosti s poválečnou obnovou prožívalo zemědělství nepatrné oživení, dlouhodobě bylo v recesi. Nedostatek pozemků a nezastíraný útlak rolníků ze stany statkářů a zámožnějších rolníků, vykořisťovatelská povaha agrární a daňové politiky polských úřadů, zachování prvků feudálně nevolnických vztahů, nízká kultura obdělávání půdy a časté neúrody vedly k pauperizaci, diferenciaci rolnictva a vyvolávaly hladomory obyvatelstva.

Rozbor zemědělské situace na území západního Běloruska ukazuje, že nadvláda velkostatků, faktická agrární politika polských úřadů, nízká poptávka po pracovní síle a připoutávání běloruského rolníka k půdě napomáhaly zachování prvků vztahů téměř feudální povahy (nucené práce, naturální dávky atd.) a závislosti rolníků na statkářích v širším smyslu. Zachování těchto prvků bylo zároveň doprovázeno propletením a spojením horších forem jak kapitalistického, tak v zásadě co do svého charakteru feudálního útlaku, což dopadalo zejména na nižší vrstvy rolnictva. Dobovou polskou vládou uskutečňovaná pozemková reforma poskytovala výhody především statkářům a nejzámožnějším rolníkům. Způsobovala zachování velkostatkářského držení půdy, prosazování osadnických hospodářství a upevnění hospodářství statkářských. Uskutečnění pozemkové reformy a s ní spojené pomalé a nepatrné zmenšování statkářských pozemků spolu s podporou nepatrné vrstvy nejzámožnějších rolníků na vesnici svědčí o totožnosti tohoto jevu s tzv. pruskou cestou prosazování nových kapitalistických prvků v zemědělství, která byla příznačnou pro celé Polsko a zároveň pro západní Bělorusko. Jak již bylo zmíněno, vyvolala tato pozemková reforma jistou expanzi vnitřního trhu, zároveň však zrychlovala pauperizaci a proletarizaci obrovského množství chudšího rolnictva, což pak za podmínek existence velkostatků, recese průmyslové výroby a neustále se zvyšující nezaměstnanosti způsobovalo konzervaci feudálních prvků hospodářství a posilovalo krizi v zemědělství.

Stav rolníků s výjimkou těch nejzámožnějších poklesl pod předválečnou úroveň. „Úroveň blahobytu vesnického obyvatelstva se nachází pod úrovní předválečnou, která zde nikdy nebyla vysoká“, uvádělo se v jedné ze zpráv

Brestské finanční komory za rok 1927.²⁶ Sociálně-hospodářské a v neposlední řadě i výrazně etnické napětí mezi vládající a nevládnoucí etnickou skupinou existující na vesnici se ve výsledku výše uvedených okolností stále vyhrocovalo a mělo dopad na politické smýšlení obyvatelstva, které pak vřele uvítalo radikální levicový směr běloruského národního hnutí. Východisko z této situace stále častěji spatřovali rolníci v zesílení demonstrativního a pasivního odporu vůči statkářům, polské státní správě a osadníkům. Zasazovali se nejednou o razantnější vyřešení agrární otázky.

Zákony o pozemkové reformě schválené v letech 1919 a 1920 předešly agrární revoluci a zachránily statkářské pozemky před konfiskací a svévolným přechodem do rukou rolnictva. Cesta veřejných hospodářských přeměn a reorganizace na vesnici, kterou si zvolila reforma, se však nedotkla základů držení velkostatků a nijak nenabourávala existující napůl feudální zemědělské a výrobní vztahy. Přestože schválené zákony podporovaly velké intenzivní hospodářství, nestimulovaly však jeho celkový přechod k pokročilejším formám organizace práce a výroby a dalšímu prosazování kapitalistických výrobních vztahů v zemědělství. Následující změny v legislativě upevnily tuto tendenci v agrární politice Polska. Zemědělské změny se fakticky omezily na prosazování osadnictva, výprodej státních pozemkových fondů a horších statkářských pozemků. Vyvolaly tak horečnou poptávku a spekulaci s půdou a zvedly její cenu.

Národnostní útlak (zamítnutí práva na běloruskou školu spolu s násilnou polonizací a snahou o aktivní asimilaci místního obyvatelstva) ve spojení s útlakem sociálním a hospodářským se stal objektivním předpokladem pro další urychlený rozvoj běloruského národního hnutí. Tím jsou zároveň vysvětleny objektivní podmínky a pozadí pozdějšího nástupu národního hnutí s radikální levicovou politickou orientací, která se jasně projevila v činnosti jedné z jeho nejmasovějších a nejúspěšnějších organizací – Běloruské rolnicko-dělnické Hramady. Nebývalý růst BSR Hramada, která se stala jednou z nepočtenějších politických organizací v dějinách národního hnutí vůbec a sjednotila běloruské rolnictvo pod radikálními hesly sociální a hospodářské povahy, se zakládal především na hromadné agitaci ve prospěch požadavků neodkladného přidělení statkářské, církevní a státní půdy zchudlým rolníkům, poskytování finančních prostředků a především nevratných úvěrů, zastavení parcelace

²⁶ *Каменец-Литовский городской магистрат, Государственный архив Брестской области, ф. 50, оп. 1, д. 1703, л. 5.*

a osadnictva, komasace, likvidace servitutů a jiné.²⁷ Provedený rozbor hospodářské a agrární situace tak zároveň dovoluje jasnější pochopení úspěšnosti národní agitace na území západního Běloruska, která se nacházela především v sociálně-hospodářské rovině.

Alena Marková pochází z Běloruska. Vystudovala obecnou antropologii na Fakultě humanitních studií UK v Praze, kde je v současnosti studentkou doktorského studijního programu antropologie. Specializuje se na problematiku historické antropologie a sociálněpolitických dějin střední a východní Evropy na konci 19. a na počátku 20. století.

Prameny a literatura

- Борьба. 1962. *Борьба трудящихся Западной Белоруссии за социальное и национальное освобождение и воссоединение с БССР. Документы и материалы I. (1921–1929 гг.)*. Минск: Государственное издательство БССР.
- Бэргман, Аляксандра. 1964. „Беларуская сялянска-работніцкая грамада (1925–1927).“ Рр. 95-130 in *Навуковы зборнік*. Беласток: Галоўнае праўленне Беларускага грамадска-культурнага таварыства ў Польшчы.
- Бюлетэнь. 1925-26. *Бюлетэнь Соймавага Клубу “Беларуская Сялянска-Работніцкая Грамада” 2, 1925 – 16, 1926.*

²⁷ Je třeba vyvarovat se jednostranného pohledu na údajně jednoznačně komunistickou povahu této organizace (např. na základě jejího proklamování připojení západního Běloruska k sovětskému BSSR apod.). Pokud vezmeme v potaz širší dobové a historické souvislosti, zjistíme, že ve volbách do polského sejmu podporovalo Běloruskou rolnicko-dělnickou Hramadu a posléze samotnou její činnost více než 100 tisíc voličů, kteří komunisty nutně nebyli. Tato situace vynikne ještě mnohem více, když ty samé kontextuální podmínky porovnáme s dobovou situací na ukrajinském Volyňsku, které také patřilo druhé Rzeczpospolité, kde se ke komunistům a jejich agitaci stavěli rolníci velmi nepříznivě a tato strana neměla podporu většinového zemědělského obyvatelstva, jako tomu bylo i v případě samotné Komunistické strany západního Běloruska na běloruském území. Podíváme-li se na program Běloruské rolnicko-dělnické Hramady, zjistíme, že Hramada prosazovala rozdělení půdy, a to při poskytování levných úvěrů rolníkům a snížení ceny pozemků chudším rolníkům, což neodpovídá prosazovaným komunistickým heslům o odebrání půdy statkářům a církvi s jejím následněm rozdělení mezi rolníky zadarmo a vytvoření kolchozů. Cílem běloruské Hramady bylo především vytvoření drobné buržoazie.

Moderními badateli nezůstala nepovšimnuta ani ideová orientace vůdčích osobností Hramady. Nehledě na jimi proklamovanou příslušnost ke komunistické orientaci, zůstávali především představiteli nacionální demokracie a současné studie četných badatelů dokládají, že jejich spolupráce s Kominternou nebyla tak jednoznačně interpretovatelná, tedy s výjimkou bezpodmínečného přijetí materiální pomoci (Мірановіч 2003; Gomółka 1992). Následující uvěznění vůdčích činitelů Hramady polskými úřady nejenom že nevyvolalo žádnou reakci ze strany komunistického Minsku ani Moskvy, ale dokonce podle některých studií šlo o plánované vraždy bolševického teroru. Zároveň jsou zpracovány pramenné důkazy toho, že právě Kominternu poskytla polské straně důkazy své spolupráce se špičkami Hramady (Мірановіч 2003; Лазько 1994).

- Жыцце вескі. 1925. *Жыцце вескі 7, 1925.*
- Інтэрпеляцыі. 1927. *Інтэрпеляцыі беларускіх паслоў ў польскі сейм. 1922-1926 гг.*
Мінск: Беларускае дзяржаўнае выдавецтва.
- Лазько, Рыгор. 1994. „Хто ж знішчыў Грамаду?“ *Беларуская мінуўшчына* 2/1994: 46-49.
- Мілеўскі, Ян Ежы. 1998. „Заходняя Беларусь: да пытання тэрыторыі і насельніцтва.“ *Беларускі гістарычны часопіс* 3/1998: 40-42.
- Мірановіч, Яўген. 2003. *Найноўшая гісторыя Беларусі.* С.-Пецяярбург: Неўскі прасцяг.
- Револуцыйны шлях 1966. *Револуцыйны шлях кампартыі Западнай Беларусі (1921–1939гг.).* Мінск: Беларусь.
- Смалянчук, Алесь. 2004. *Паміж краевасцю і нацыянальнай ідэяй. Польскі рух на беларускіх і літоўскіх землях 1864-люты 1917г.* С.-Пецяярбург: Неўскі прасцяг.
- Сорокін, Аляксей Аляксеевіч. 1968. *Аграрны вопрос в Западной Белоруссии (1920–1939 гг.).* Мінск: Наўка і тэхніка.
- Энцыклапедыя. 1996. *Энцыклапедыя гісторыі Беларусі ў 6 т. III.* Мінск: БелЭН.
- Dziennik ustaw Rzeczypospolitej Polskiej. 1922. *Dziennik ustaw Rzeczypospolitej Polskiej* 10, 1922.
- Gomółka, Krystyna. 1992. „Białorusini w II Rzeczypospolitej.“ Pp. 3-157 in *Zeszyty naukowe Politechniki Gdańskiej 495, Ekonomia XXXI.* Gdańsk: Wydawnictwo Politechniki Gdańskiej.
- Hroch, Miroslav. 1999. *V národním zájmu.* Praha: NLN.
- Кварталнік Статыстычны. 1928. *Кварталнік Статыстычны V/2.* Варшава: Накладам Галоўнага Уряду Статыстычнага.
- Малы годнік. 1937. *Малы годнік статыстыкі.* Варшава: Накладам Галоўнага Уряду Статыстычнага.
- Малы годнік. 1938. *Малы годнік статыстыкі.* Варшава: Накладам Галоўнага Уряду Статыстычнага.
- Малы годнік. 1939. *Малы годнік статыстыкі.* Варшава: Накладам Галоўнага Уряду Статыстычнага.
- Рочнік статыстыкі. 1924. *Рочнік статыстыкі Rzeczypospolitej Polskiej.* Варшава: Накладам Галоўнага Уряду Статыстычнага.
- Рочнік статыстыкі. 1927. *Рочнік статыстыкі Rzeczypospolitej Polskiej.* Варшава: Накладам Галоўнага Уряду Статыстычнага.
- Sahanovič, Hienadź – Šybieka, Zachar. 2006. *Dějiny Běloruska.* Praha: NLN.
- Слова 1924. *Слова* 11, 1924.
- Станьвіч, Вітольд. 1927. *Мовы і прамовы, 1925-1926.* Варшава: б.н.
- Статыстыка Польскі. 1926. *Статыстыка Польскі.* Варшава: Накладам Галоўнага Уряду Статыстычнага.
- Статыстыка Польскі. 1927. *Статыстыка Польскі.* Варшава: Накладам Галоўнага Уряду Статыстычнага.
- Вялікая ўласнасць. 1925. *Вялікая ўласнасць ролна.* Варшава: Накладам Галоўнага Уряду Статыстычнага.

O plivniku.

Plivník je zlý duch slováckí lakotě a mamonu. Kdo mu zapíše svoji duši, toho plivník raněe vícem co si jen přeje, takšě za krátko zbohatne. Plivník se může ve velikou proměnit, jenom ne v bílou holubici, poněvadž v bílou holubici se může proměnit jen duch dobrý.

Plivníka si mohl snadno mnohý do domu donésti.

Poměrně ~~pro~~ děťátek lichávalo po stránkách a pasekách malé kvíátko celé mokré zimou se třesoucí a žalostně pípalo. Holcunjdoucí a ~~se~~ se smiloval nad ubohým kvíátkem a sdruel je sebou domi. Takmile se trochu osušilo počalo dělati malé bromádky, které po chvíli se proměnily v bromádky žita nebo pšenice a i ve slatě. Malé to kvíátko nebyl nikdo jiný než plivník, kdo si ho nechtěl podřízti musel kvíátko sebrati i s bromádkami a donésti na to místo kde je byl našel. Kdo byl lakotný, ten si kvíátko ponechal a tomu se majetek náramně množil. Měl všeho hojnost, ve všem štěstí, ale byl alimou dušhu zaprávn. Musel mu každý den od každého jídla uchovati něco do třetice, na př. tři bíče polívky, tři buchty, tři brambory a t. d. Věce přicházival si plivník pro věci a rovnou do trouby. Když hospodář zapomenul nebo zámýslně mu nechtěl nic uchovati, metil se plivník tím, že stavení zapáčil. V noci létával do stodoly a když neel obilí byl celý rozřavený a rozpálený, létal jako sňívá žita slámy.

Čekou

NOVĚ OBJEVENÝ RUKOPIS BOŽENY ČAPKOVÉ

Věra Thořová (ed.)

Etnologický ústav AV ČR Praha

A newly found manuskript of Božena Čapková

Abstract: An edition of three tales and seven legendary stories from the Úpice region, that Božena Čapková (1866 – 1924) collected over one hundred years ago and that was lost in the estates of Čeněk Zibrť.

Keywords: tales; legendary stories; Čapková, Božena

Při vyslovení jména Boženy Čapkové (1866–1924), matky bratří Čapků, vybaví se každému folkloristovi známá sběratelka podkrkonošského folkloru na přelomu 19. a 20. století. Připomeňme, že se narodila v Hronově jako dcera koňského handlíře a obchodníka s obilím, později mlynáře Antonína Novotného. V osmnácti letech se provdala za lázeňského lékaře MUDr. Antonína Čapka (1855–1929) do Malých Svatoňovic, s nímž se později – v roce 1890 – spolu se třemi dětmi (Helenou, Josefem a Karlem) přestěhovala do nově postaveného domu v nedaleké Úpici, kde její muž získal místo praktického lékaře. V době čilého národopisného ruchu v souvislosti s přípravami na Národopisnou výstavu československou v Praze roku 1895, který zasáhl také Podkrkonoší, a v době, kdy byl v Úpici v roce 1892 založen za předsednictví MUDr. Antonína Čapka národopisný odbor s cílem sbírat pro výstavu v terénu výtvořiny hmotné i duchovní lidové kultury, zapojila se do sběratelské činnosti za podpory svého muže i Božena Čapková. Sbírala především lidové písně, jejichž notový záznam svěřila hudebně erudovanému úpickému učiteli Karlu Kořízkovi (1858–1939). Jedná se celkem o 262 písní. Při své sběratelské činnosti se Božena Čapková neomezovala pouze na písně a říkadla, ale zajímala se také o ostatní druhy podkrkonošského folkloru. Memoárová literatura z pera jejich dětí – dceřiny Heleny (Čapková 1986: 230n.) a synů Josefa (Čapek 1985: 229-230) a Karla

(Čapek 1960: 76) – se zmiňuje o sbírání pověstí, pohádek, pověr, úsloví a pořekadel. Čeněk Zíbrt v *Českém lidu* otiskl osmnáct jejích autentických vyprávění o vodníkovi s titulem „Lidové pověsti o vodníkovi“ (Čapková 1896). Ve skutečnosti však nejde o pověsti, ale – nazváno dnešní terminologií – o pověrečné povídky.

Božena Čapková spolu s Karlem Kořízskem se v roce 1907 zapojila i do další sběratelské akce nazvané Lidová píseň v Rakousku, kdy byl v roce 1906 založen Pracovní výbor pro lidovou píseň v Čechách za předsednictví Otakara Hostinského (Čapková – Kořízek 2002: 17). Jeho výsledkem je 113 písňových záznamů zaslaných oběma sběrateli Otakar Hostinskému do Prahy. Originál rukopisu písní z obou sběratelských aktivit, který dohromady čítá 375 písní a několik desítek říkadel, je dnes uložen v rukopisných fondech Etnologického ústavu AV ČR v Praze. V roce 2002 vyšla tiskem jejich edice (Čapková – Kořízek 2002). Ze samostatné sběratelčiny činnosti pocházejí záznamy podkrkonošské lidové stravy, jejíž názvy s vysvětlivkami publikoval Otakar Hostinský v *Českém lidu* pod titulem „Názvy z lidové kuchyně české postní“ (Hostinský 1911). Pátrání po ostatních, v literatuře často zmiňovaných, folklorních žánrech ze sběratelské činnosti Boženy Čapkové bylo bezvýsledné. Tyto záznamy se nenacházely ani v odborné literatuře, ani v rukopisných fondech regionálních muzeí, například úpického či svatoňovického, ani v Etnologickém ústavu AV ČR (dále jen EÚ AV ČR) či v archivu Akademie věd České republiky. Teprve nedávno – zcela náhodně – jsem objevila dosud neznámý rukopis Boženy Čapkové v pozůstalosti Čenka Zíbrta deponované v Památníku národního písemnictví ve Starých Hradech u Jičína, který obsahoval dosud nepublikovaný folklorní materiál ze sběratelské činnosti Boženy Čapkové.¹ Kromě sedmi písní obsažených již v rukopise uloženém v EÚ AV ČR jsou zde dvě dosud neznámé svatební písně s nápěvem určené k čepení nevěsty – *Ach, mé milé družičky... a Ctná holubičko, kdes byla...* (Thořová 2002). Za zmínku dále stojí „Žertovné kázání o králi Ječmínkovi“, zvaní na pohřeb, zvaní kmotrů ke křtu,² zažehnávání „ústřelí“ (= úporné bolesti hlavy), úbytí (tuberkulóza), posměšky,³ rčení, přezdívký, pověry (velikonoční, vánoční, svatodušní, svatební, hospodářské,

¹ Památník národního písemnictví Praha, Staré Hrady, Čeněk Zíbrt, Pověry a pověsti, inv. č. 145, p. č. 74/94, sg. 2511; Směs z Úpicka, inv. č. 3011, p. č. 230/50 (zápisy lidových zvyků, písní, říkadel aj.).

² „Chodí bába obyčejně se slovy: N. N. (jméno rodičů dítěte) vás vzkazují pozdravovat, abyste se za ně nestyděli a jejich dítěti při křtu svatém kmotrovstvím posloužili.“

³ Např. mlsnému děvčeti se posmívají: „U Jirásků na rohu/mají děvče z tvarohu/, kudy chodí, tudy spí/, kde co najde, všhecko sní/.“

při narození, v průběhu dětství – celkem devět listů), lidové léčení, „prstonárodní názvy pokrmů“ (až na jedinou výjimku – „úkrop“ – byly publikovány v *Českém lidu* v roce 1911), poznámky k dobovému oblečení, popis velikonočních zvyků⁴ a dětská hra na Činčerovo jelito (varianta známé hry Chodí Pešek okolo):

*Nosím, nosím
Činčerovo jelito,
nepovím na koho:
Na pana vrabce,
co dělá křapce,
vrabec leze na horu,
tahá bábu za nohu,
bába se mu vysmekla
a vrabec spad' do bahna.*

(„Udělá se ze šátku tlusté jelito, tím se při každém slově každému z dětí uhodí do zad, na koho padne při posledním slově rána, je Činčerovo jelito a vyplácí zase ostatní.“)

O matčiných zápisech pověstí se několikrát zmiňuje dcera Helena Čapková ve své vzpomínkové knize *Moji milí bratři*: „úspěšná shánčlivost tatínkova nakazila i maminku. Pustila se do sbírání starých krajo­vých *pověstí* a *písní*“ (Čapková 1986: 157). Údajně Božena Čapková pověsti spolu s písněmi odeslala do Prahy na Národopisnou výstavu v roce 1895: „Vznikla tak krasopisně psaná a parádně svázaná velká kniha asi s dvěma sty šedesáti nápěvy a texty a řadou *pověstí*, vyprávěných maminkou stručně a přec křišťálově čistým slohem. Byla

⁴ „Na Květnou neděli, když se přinesou z kostela svěcené kočičky, má každý člen rodiny tři kočičky spolknouti, aby nedostal bolení krku. Do pole se nastrkají svěcené kočičky, do každého kousku tři větvičky, aby nepřišlo krupobití. Ostatní zbylé kočičky se zastrkají za obrazy, aby bylo požehnání v domě. – Z polena, kterým se na Zelený čtvrtek Jidáš páčil, se udělá křížek a zastrčí do pole – chrání též před krupobitím. Na Zelený čtvrtek se mají tři kousky chleba mazaného medem hoditi do studně, aby byla voda ve studni dobrá a zdravá. – Na Velký pátek se mají peřiny vyvěsit ven, aby se v nich celý rok blechy nedržely. Světnice se má ten den vymést sněhem, aby se žádný hmyz nedržel. Tak-též i dřevěné nádoby se má čistě vydrhnout, aby se do něho červi nedali. – Na Velikonoční neděli se jí­dají natvrdo vařená vejce. Každé vejce jedí dohromady dvě až tři osoby. Kdo bloudí nebo má hřešiti, nechť si vzpomene, s kým jedl na Velikonoce vejce a přijde na pravou cestu. – Na Velikonoční pondělí má hospodyně prvnímu koledníku bez slova vzít dynovačku a vyšlehati jí dobytek ve chlévě, aby nestřečoval a by jej mouchy neštípaly.“

hotova včas a profesorem Zíbrtem zařazena mezi exponáty“ (ibid. 126). Syn Josef Čapek oceňuje v matčiných textech jejich lidovou řeč: „zůstává v jejím sepsání něco z té pěkné, volné, plastické lidové řeči, která pak později, abychom to také trochu lidově řekli, Karlu Čapkovi tak udělala“ (Čapek 1985: 232). Údaje Heleny Čapkové jsou zřejmě nepřesné. „Parádně svázaná velká kniha“ s písněmi a „řadou pověstí“, která je uložena v rukopisných fondech EÚ AV ČR, totiž obsahuje pouze písně a říkadla, nikoli pověsti. Ty pravděpodobně poslala Božena Čapková do Prahy odděleně na volných listech. Monotematická vyprávění o vodnících Čeněk Zíbrt otiskl, jak již bylo řečeno, v *Českém lidu* v roce 1896, přičemž jejich originál se nedochoval. Kromě nich v Zíbrtově redakčním stole patrně čekaly na své otištění další pověsti a povídky ze záznamů Boženy Čapkové, k čemuž však již z neznámých důvodů nedošlo. Zbytek záznamů pak Čapková poslala do redakce *Českého lidu* až během svého pražského pobytu, jak se o tom zmiňuje v nedatovaném dopise (pravděpodobně z let 1907–1910) Čenku Zíbrtovi: „Slovný pane profesore! Nevím, budete-li se už na mě pamatovati. V roce 1895–96 poslala jsem Vám příspěvek o ‚Vodníku‘, který jste také ihned v Českém lidu uveřejnil. Nyní při rovnání knihovny našla jsem z té doby ještě nějaké zapsané pověry a pověsti, jež si Vám dovoluji doručiti. Hodí-li se Vám z toho něco, budu ráda, že moje práce nebyla nadarmo. Račte mně laskavě lístkem oznámiti, račte-li něco z toho pro Český lid upotřebiti. V opačném případě si poznámky u Vás v redakci nebo bytu dovolím vyzvednouti. V hluboké úctě Božena Čapková, choť lékaře, Praha III, Říční ul. 11.“⁵

K publikování těchto pověstí a pověrečných povídek v *Českém lidu*, ve které Čapková doufala, se již šéfredaktor Zíbrt nedostal a veškerý materiál tak zůstal nevyužit. V Zíbrtově pozůstalosti se nacházejí tři pověsti (Čertův kopec, Zlatovršice a Poklad), jejichž děj je situován do Úpice a jejího nejbližšího okolí (Suchovršice, Zálesí, Batňovic a Malých Svatoňovic) a sedm pověrečných povídek (O hadu s korunkou, Žhavý muž, Domácí had, O můře, O plivníku, O bludičkách a Divé ženky). Stylistická obratnost, neotřelost, výraznost a půvab, s jakými dokázala tato žena bez vyššího vzdělání zachytit lidové vyprávění, jsou hodny uznání. Konečně – po více než sto letech – se objasňuje záhada „ztracených“ pověstí. Jejich zveřejněním se tak doplňuje a zároveň uzavírá obdivuhodné sběratelské dílo Boženy Čapkové.

⁵ Památník národního písemnictví Praha, Staré Hrady, Čeněk Zíbrt, sg. 611, p. č. 230/50.

Božena Čapková: POVĚSTI

Poklad

V Úpici od nového hřbitova směrem k řece Úpě je malá úžlabinka zvaná Dolec, o níž se vypravuje, že zde stával před dávnými časy klášter, který byl ve válce nepřátelským vojskem přepaden a zcela pobořen. Ve sklepích byly prý zakopány velké poklady, mezi jiným též dvanáct stříbrných apoštolů as na sáh vysokých. Poklad ten se prý podnes tam nachází. Místo je označeno kupou drobného kamení a vedle je malá studánka.

Zlatovršice

V obci Suchovršicích u Úpice, která se dříve jmenovala Zlatovršicemi, dobývalo se na pravém břehu Úpy v příkré stráni, v níž dosud chodba podzemní na několik kroků je průchodnou, zlato. Kovkopové při dobrém výdělku velice zbujněli a scházeli se často ke hrám v karty na místě, jež až podnes podrželo jméno Karbanka. Poněvadž hýřivost zbujných kovkopů samému Pánu Bohu se přičila, vymizelo v rudách bohaté zlato a Zlatovršice při nastalém všeobecném ochuzení přišly na sucho a nazvány Suchovršicemi.

Čertův kopec

Mezi rovnými poli, mezi Batňovicemi a Malými Svatoňovicemi nalézá se pahorek rozměrů podélných, velmi pravidelných, ne nepodobných obrovské mohyle. O pahorku tom vypravuje se následující: Jednou se čert velice rozzlobil na malou vesničku Zálesí a umínil si, že ji do rána zasype. Po slunce východu měl už být nazpět v pekle, a proto – chtěl-li Zálesí potrestati, bylo mu velice si popílití. Vzal někde kopec a letěl s ním k Zálesí pln radosti, jak se Zálesákům pomstí. Když už byl za Batňovicemi, zakokrhal v Batňovicích náhle kohout a čert musel honem kopec hoditi na zem a letěti do pekla. Od té doby říká se tomu kopci Čertův kopec.

Božena Čpková: POVĚREČNÉ POVÍDKY

O hadu s korunkou

Hadí měli svého krále, kterého slepě poslouchali. Když byl král v nebezpečí, bylo mu jen zapískati a v malé chvílce bylo velké množství hadů na místě a bránili svého krále. Obyčejně nepříteli k smrti uštípali. Král hadů měl krásnou zlatou korunku na hlavě, vykládanou samými drahými kameny. Komu se poštěstilo dostatí takovouto hadí korunku, dosáhl velikého bohatství, důstojenství a moci. Bylo to však neobyčejně obtížné dostat takovou korunku. Jen velice pobožný a spravedlivý člověk mohl se o to pokusit. Obyčejně muselo být při tom obřadu přítomno více osob a prosba o korunku musela být vykonána velice pobožně a s obezřetností až úzkostlivou. Místo, kam si prosebníci museli kleknout, muselo být svěcenou křídou označeno a třikrálovou vodou vysvěceno, na zem položen čistý bílý šátek, od poctivé nevěsty tkaný a před východem slunce bílený. Prosebníci kleknou do kruhu a modlí se evangelium sv. Jana, potom Zdrávas, Královno a prosbu: Hade, hade, hade, ty jsi král nade všemi hady, jsme-li toho zasloužili, polož korunu mezi námi. Had se v kruhu stočí do kolečka a čeká. Když zařikávání je skončeno, položí had korunku na šátek a odpláží se. Jakmile se had své korunky zbaví, musí zahynouti.

Jednou šli dva vandrovníci přes jednu stráž, kde se had s korunkou na slunci vyhříval. Jeden z vandrovníků slyšel vždy, že had odevzdá korunku tomu, kdo jej umí zařikati, a chtěl to zkusit. Druh jej všemožně varoval a upozorňoval, že kdo se při zařikávání zmýlí, toho že hadi k smrti uštípou. První si to ale nedal rozmluvit a pokusil se o to zařikávání. Druh vida, že kamaráda od jeho úmyslu neodvrátí, vylezl na smrk a odtamtud pozoroval, co se bude dít. Kamarád se odvážně chystal k dílu. Jak se začal modlit, had se svinul do kotouče, hlavu vztyčil a upřeně se na zařikávače zadíval. Ten celý se zmátl, začal se po celém těle chvěti, slova nesrozumitelná ze sebe vyrážeti, až konečně nemohl z místa. Vtom král hadů zapískal a v malé chvíli bylo tu množství hadů, kteří jak na povel na vandrovního se vrhli a v krátké hodině zbyla z něho jen hromádka kostí.

Jeden generál byl poslán do cizí země s poselstvím. Na zpáteční cestě bylo mu jeti skrze jednu paseku. Na slunci blíže kamene viděl vyhřívajícího se hada s krásnou zlatou korunkou na hlavě. Leskla se na slunci velice a generál si myslel, že ani jeho král takovou nemá. Uchystal si bílý šátek a jedal kolem hada,

rychlým pohybem ruky šátkem korunu uchopiv, rychle pryč uháněl. Had zapískal a v okamžiku bylo zde množství hadů, kteří se jali jenerála pronásledovat. Ten však zběsile ujížděl. U stanice, kde měl dostat čerstvého koně, klesl pod ním únavou kůň. Rychle skočil na druhého, a když ten únavou klesal, skočil na třetího. Potrhal takto v malé chvíli tři koně, jak byl nucen před hady utíkat. Před branou, kde panovník bydlel, teprve ustali hadi ve svém pronásledování. Jenerál dojeda šťastně domů, odevzdal svému panovníku korunku. Ten pak ve všech bojích šťastných vítězství dosáhl a mnoho cizích zemí si podmanil, takže byl nejmocnější ze všech panovníků.

Žhavý muž

Po jedné špatné blátivé silnici jel jednou forman s těžkým nákladem. Najednou se mu kola zabořila do bláta a nemohl nijak vyjeti. Když koně a sebe již dost natrmácel, vzdychl si: „Kdyby tu byl žhavý muž, ten by mi jistě pomoh’.“ Jak to dořekl, byl najednou žhavý muž tu, opřel se rukou o vůz a forman beze všech obtíží vyjel. Žhavý muž si sedl na vůz a zůstal tak dlouho seděti, dokud forman nevyjel na dobrou cestu. Tam skočil z vozu dolů. Forman to zpozoroval a zvolal za ním: „Pozdrav tě za to Pánbůh!“ Žhavý muž odpověděl: „Na tohle slovo jsem čekal dvě stě let“ a zmizel.

V Olešnici u Červeného Kostelce chodíval prý po jistém poli žhavý muž. Hledal tam poklad, který později byl tam nalezen.

Domácí had

V mnohých staveních bývá prý had a žába. Je to jako hospodář a hospodyně. Zabije-li někdo toho hada nebo žabu, hospodář nebo hospodyně do roka zemřou. Také prý bývá kolčava v staveních. Jaké barvy je, takové barvy dobytku se v tom hospodářství dobře dařívá. Domácí hadi rádi pijí kravské mléko a zdržují se nejvíce v chlévech pod dlahami. Přinášejí domů štěstí.

V jednom stavení též měli domácího hada, který velice rád pil mléko. Vždy při dojení mu dávala děvečka do misky mléko, had se připlazil, mléko ještě teplé vypil a zalezl do díry. Také se v tom statku vše dobře dařilo, krávy hodně dojily proto, že domácí hada opatrovali a jemu neublížili.

Divé ženky

Dříve bývaly v lesích divoké ženky, večer vždy na palouku zpívaly a tančily. Divoké ženky samy děti míti nesměly a často šestinedělkám malé děti, když k nim přístupu měly, ukradly, do lesa zanesly a vychovaly.

U jednoho sedláka sloužila děvečka, která slehla ve chlévě. Jednou nucena byla z chléva odejít a děťátko doma samotné zanechat. Vrátivši se v malé chvíli, viděla divokou ženu, jak se z chléva vyřítila, děťátko nesouc na rukou, a divě k lesu pádila. I spustila pokřik, zvolala chasu, všichni se rozběhli do lesa, křížem krážem jej prohledali, ale ničeho nenalezli. Po děťátku jako by se zem slehla, vícekrát je nikdo nespáčil.

U vsi Olešnice u Červeného Kostelce též bývaly divoké ženky. V jednom dole tančily a zpívaly, ještě dodnes se tam říká Ženský důl. Jedna chalupnice měla dvě malé holčičky, jednu čtyřletou a druhou jeden měsíc starou. Starší holčička měla svou mladší sestřičku moc ráda. Jednou nechtěla se večer modlit, matka ji napomínala, ale když tvrdohlávka nechtěla poslechnout, vzala děťátko v peřince, odšoupla malé okénko, vystrčila děťátko oknem ven a volala: „Bubáči, pojď a vem si holčičku!“ U okna stála jedna žena a matka myslela, že to kmotřička k ní jde na přástvu, dítě jí do rukou vložila.

Žena dítě vzala a odešla. Za malou chvíli přišla kmotřička na přástvu. Koukla se na postel a povídá: „Kdepak máte maličkou?“ Matka mrknouc na ni, odpověděla: „Mařenka se nechtěla modlit, tak jsem děťátko dala bubáku.“ Kmotřičce to bylo divné, kam dítě schovala, ale nechtěla se blíže dotazovat. Když Mařenka usnula, ptala se matka sousedky, je-li maličká tichá. Kmotřička celá udivená povídá, že neví, že děcko neviděla. Matka se ulekla a tvrdila, že přece před chvílí byla kmotřička u okna, ona že jí děťátko oknem podala, tak je vzala do náručí a odešla. Kmotřička se bránila, to že ona nebyla, to že musel být někdo jiný. Hledali všude ve vsi u známých, dítě nebylo nikde nalezeno. Bylo hádáno, že nikdo jiný to nebyl než lesní ženka, která dítě od matky vzala a do lesa odnesla. Když šli lidé kolem Ženského dolu, slyšeli tam plakat malé dítě, nikdo se tam však neodvážil, protože se lidé divých žen nesmírně báli.

Když děvčata pásávala krávy, brala s sebou len, aby sobě příze napřádala. Když si při předení zpívala, přišla jim divá žena ku pomoci a přadla místo nich. Když pak doma dvě vřetánka motala, namotala mnoho příze. Stalo-li se a ony při přádle zaklely, zamotala se jim příze tolik, že to všecko musely zahodit. Jedna děvečka též brala s sebou len na pole, k ní též chodívala lesní ženka

a pomáhala jí přisti. Když se nedostavila, zavolala děvčata na ni a ona přišla pomoci. Jednou jí povídala, ať už více nevolá, že víckrát nepřijde. A také děvečka marně volávala, ženku víc nespatriła. Od té doby, co nastalo o křížových dnech procesí do pole, divých žen není k spatření.

O můře

Někteří lidé mívají velké trápení s můrou. Jak usnou, dostanou škaredé sny o zlodějích nebo vrazích, kteří je honí, aby je zavraždili. Chtějí křičeti, nemohou však ze sebe zvuku vypraviti, ba ani dýchat. Na prsou jim leží ohromná tíže a dýchají, jako by je někdo rdousil. Kdyby se sebe více namáhali, nemohou tíži ze sebe svrhnouti, až se zpotí a konečně i celí ustrašení a třesoucí se probudí. Nejlépe je zavolati křestním jménem, tu tíže a úzkostlivost okamžitě zmizí, zůstane jen těžká únava celého těla. Lid říká, to že přišla můra. Můra je prý duše člověka, jemuž usouzeno v noci krev vypíjeti. Někdy bývá můrou i dobytče. Takový člověk morous má srostlé obočí a plíživou chůzi. Někdy ve bdění slyší a cítí ten, jehož můra často obtěžuje, něco neviditelného skrze skulinu u okna nebo dveří se protahovati a potichu po světnici se plížit. V tom okamžiku však již ztrácí vědomí a brání se ze všech sil té tíži a úzkosti, jež naň dolehla.

Na jednoho sedláka též často chodívala můra a velice jej trápila. Jedné noci zase se dostavila, ne však tak ztěžka jako jindá, takže sedlák mohl sebou trochu hnouti. Přitom, jak se bránil, přišlo mu stéblo do ruky, které přerhl. Ráno přišel do maštale a našel krásné mladé hříbě zdechlé a jako na polovic přetržené na slámě ležeti.

Jeden švec míval též veliké potíže s můrou. Nevěděl si už živé rady, a ať dělal, co dělal, přicházela můra dál každičkou noc. Báł se už do postele lehnouti a zůstal seděti na verpánku řka, že si jenom trochu podříme, a prosil tovaryše, aby dali pozor, až na něj zase přijde můra, by jej hnedle vzbudili. Jak začal mistr dřímat, viděl jeden z tovaryšů stéblo slámy klíčovou dírkou do světnice se táhnouti a mistrovi na prsa uléhati. Vzal honem nůžky a milé stéblo přestříhl. Druhý den ráno našel jistý soused svoji ženu na posteli mrtvou. Kolem těla v pase měla úzký krvavý pruh, tak jako ostrými nůžkami by byla přestříhnutá. Od té doby měl švec od můry pokoj.

Na malé děti také ráda můra chodívá. Jak to matka upozoruje, má vždy volati: „Můro, vem si svý a nech mně mý!“ Když matka dítě odstaví a ještě se nad ním slituje a vezme jej znovu k prsu, stane se z takového dítěte člověk

můra. Když přijde na člověka můra, má se jí rychle něco přislíbiti, buď krajíc chleba nebo hrnek kaše, cokoliv. Můra nemá pokoje a musí si ráno pro slíbené dojít. Obyčejně prý přijde nějaká osoba, i někdy neznámá, a beze slova postaví se u dveří a čeká na přislíbené. Jak to obdrží, odejde bez pozdravu a dá nějaký čas pokoj.

Někdo dává si proti můře pod hlavu jednu sekyru ostrím ven a pod postel jednu ostrím do světnice. Nebo dvě březová košťata pod postelí křížem přeložená nebo koště zavřené mezi dveřmi. Též se udělá z hadru bába a pověsí se ke dveřím, přičemž se říká: „Já tě, můro, věším!“ Můra se pak bojí do toho stavení chodit.

O plivníku

Plivník je zlý duch sloužící lakotě a mamonu. Kdo mu zapíše svoji duši, toho plivník zanese vším, co si jen přeje, takže zakrátko zbohatne. Plivník se může ve všelicos proměnit, jenom ne v bílou holubici, poněvadž v bílou holubici se může proměnit jen duch dobrý. Plivníka si mohl snadno mnohý do domu donést. Ponejvíce po deštích běhávalo po stráních a pasekách malé kuřátko celé mokré, zimou se třesoucí, a žalostně pípalo. Kolemjdoucí se smiloval nad ubohým kuřátkem a odnesl je s sebou domů. Jakmile se trochu osušilo, počalo dělat malé hromádky, které se po chvíli proměnily v hromádky žita nebo pšenice a i ve zlato. Malé to kuřátko nebyl nikdo jiný než plivník. Kdo si ho nechtěl podržeti, musel kuřátko sebrati i s hromádkami a donést na to místo, kde je byl nalezl. Kdo byl lakotný, ten si kuřátko ponechal a tomu se majetek náramně množil. Měl všeho hojnost a ve všem štěstí, ale byl zlému duchu zapsán. Musel mu každý den od každého jídla uschovati všeho do třetice, například tři lžice polévky, tři buchty, tři brambory a tak dále. Večer přicházel si plivník pro večeri a rovnou do trouby. Když hospodář zapomenul nebo zúmynšně mu nechtěl nic uschovati, mstil se plivník tím, že stavení zapálil. V noci létával do stodoly a když nesl obilí, byl celý rozžhavený a rozpálený, letěl jako ohnivá šíta slámy.

Jeden mladík na poli oral. Když dooral a jel nazpět domů, viděl na stráni malé kuřátko celé mokré a tetelící se zimou. Bylo mu kuřátko líto, vzal je pod kabát a donesl domů. Doma je dal s kabátem pod lavici, nikomu nic neříkal a šel spát. Ráno při snídani zpod stolu začne něco pípat: „Pí, pí!“ a za chvíli zase: „Pí, pí!“. Žádného kuřátka doma neměli, a proto se všichni ohlíželi, co to. Vtom zase: „Pí, pí!“. Dědeček vstane a jde pod lavici se podívat, kde našel malé

kuřátko a vedle něho tři hromádky obilí. Ptal se, kdo to kuřátko domů přinesl. Mladík odpověděl, že on, že je našel na stráni. Bylo mu ho velice líto, a proto vzal kuřátko s sebou. Dědeček poručil, aby hnedle kuřátko vzal, odnesl na totéž místo, odkud je byl vzal, i s těmi hromádkami, ale aby jediného zrnečka zde nenechal. Je to prý plivník – zlý duch. Mladík doslova dědečka uposlechl. Však nastojte – druhý den při snídani zase bylo kuřátko tady. Dědeček povídá: „To’s, chlapče, to kuřátko nedal na totéž místo, máš je zase zde, hned s tím zase se vším běž a dej si pozor, ať to pravé místo najdeš, sice se kuřátko nezbavíš.“ Mladík vzal kuřátko a udělal všecko, jak byl dědeček nařídil, a vrátil se domů ne docela bezstarostně. Však třetího dne zase bylo kuřátko zde. Všechen pln strachu, že se kuřete nezbude, nesl milý mladík kuře už potřetí do stráně, celou cestu se nábožně modle. Po dlouhém hledání se mu přece podařilo naléztí pravé místo, kde kuře postavil a domů se odebral. Tentokrát se už plivník nevrátil.

V jedné nedaleké vesnici měli v jedné chalupě též plivníka. Chalupník byl velmi lakotný a mrzutý člověk. Měl mnoho peněz a obilí tolik, že mu až červovatělo. Nikoho cizího však do chalupy nepustil, aby se lidé nedozvěděli, že má plivníka. Měl zvláštní komůrku pevně zavřenou, kam nosíval plivníkovi jídlo. Do té komůrky ani vlastní ženu nepustil. Obilí na půdě měl znamenáné, samé čáry a znamínka po něm nadělal. Po jeho smrti ujal se cizí člověk chalupy, který nevěda nic o plivníku, nic mu jísti nedával, načež ten ze zlosti chalupu zapálil.

O bludičkách

Na některých zvláště bažinatých místech mihotají se v noci z místa na místo zvláštní světélka. Jsou to prý bludičky. Bludičky jsou snad dušičky malých dítek nekřtěnátek. Také prý to jsou duše sebevrahů, kteří bez svatě zpovědi sešli ze světa. Vypráví se, že bludičky mnoho lidí vlákaly do močálů a bažin, kde tito, stále za světýlkem se pachtíce, uvízli a únavou bídně zahynuli. Někdy jen z cesty zavedou a zbloudilého trošku pošramotí.

Jednou pozdě v noci šel jeden soused z města domů. Byla veliká tma. Najednou octlo se před ním světýlko. I byl rád, že se hezky dostane domů se světýlkem, a kráčel statně vpřed, ani nepozoruje, že světýlko odbočilo stranou a že jde po nerovné půdě. Vtom se ocitl v jakési mokřině, milého souseda to povalí a začne se všech stran kopati a tlouci. Byl to světloňoš, který souseda povalil a notně potloukl. Ráno jej našli kolemjdoucí v bažině celého zmláceného a polomrtvého ležeti.

V Olešnici, v tak zvaném Ženském dole, byly též bludičky. Jednou časně ráno za tmy šel tamtudy jeden sedlák na roráty. Když přišel k mokřině, viděl skákati několik bludiček kolem jednoho místa. Najednou slyší odtamtud hlasité volání o pomoc. Přijda blíže, poznal, že někdo stojí v rybníce a hlasitě nařiká. Dodal si odvahy a křikl na neznámého, kdo to je a co tam dělá? Jakmile zavolal, světélka najednou zmizela. Podal do rybníka hráz a tak člověka, který v kožiše po pás ve vodě stál, vysvobodil. Byl to jeho soused, který o hodinu dříve na roráty šel a od bludiček do rybníka zavést se nechal.

Věra Thořová je vědecká pracovnice Etnologického ústavu AV ČR. Věnuje se především etnomusikologii a folkloristice, studiu tradičního českého lidového folkloru, zejména písňového na Chodsku. Edičně zpracovala písňové sběry Ludvíka Kuby, Boženy Čapkové a Karla Kořízka, dále vydala například *Velikonoční a předvelikonoční koledy v Čechách* (Praha 2005), *Jarní obchůzkové koledy děvčat na Olomoucku a Přerovsku* (Praha 2008).

Prameny a literatura:

- Čapek, Josef. 1985. *Rodné krajiny. Výbor próz z let 1908–1939*. Ed. Tomáš Vlček. Praha: Mladá fronta.
- Čapek, Karel. 1960. *Poznámky o tvorbě*. Ed. Miroslav Halík. Praha: Československý spisovatel.
- Čapková, Božena (ed.). 1896. „Lidové pověsti o vodníkovi.“ *Český lid* 5, 1896: 73-77, 172-174.
- Čapková, Božena – Kořizek, Karel. 2002. *Lidové písně z Úpicka*. Ed. Věra Thořová. Praha: EÚ AV ČR.
- Čapková, Helena. 1986. *Moji milí bratři*. Praha: Československý spisovatel.
- Thořová, Věra. 2002. „Vztah Čeňka Zíbrta k lidové písni.“ *Národopisný věstník* 19 (61), 2002: 65.

ROZHOVOR S ESTONSKÝM HISTORIKEM RAIMO PULLATEM O J. CH. BROTZEM, HISTORII MĚST A ŽIVOTNÍCH ROZHODNUTÍCH

Luda Klusáková

Filosofická fakulta UK Praha

2. prosince 2008 byla v Knihovně Akademie věd ČR zahájena malá půvabná výstava kreseb a topografických popisů vzniklých koncem 18. století ze sbírek lotyšské akademické knihovny. Jejich autor, pedagog a regionální etnograf Johann Christoph Brotze (1742–1823) v nich detailně dokumentoval život livonských měst i venkova. Ve svém zaujetí pro osídlení dnešního Lotyšska a Estonska, ve vnímavosti pro rozmanité aspekty života měst, je Brotze nepochybně blízký svému biografovi a editorovi, profesoru Raimo Pullatovi, který pražskou výstavu zahajoval úvodní přednáškou. Zatímco ve všech topografiích, cestopisech a historiích, které signalizovaly vznik novověkých etnologických studií, se projevoval až dramaticky výrazně zájem o města, v některých současných historiografiích tento zájem až tak výrazný není, přestože faktický význam měst ve společnosti neustále roste. Jak je tomu v Estonsku?

Využila jsem příležitosti návštěvy profesora Pullata v Praze a požádala jej o rozhovor pro časopis *Lidé Města*. Pullat vydává sborník *Vana Tallinn* (Starý Tallinn), zaměřený na historii měst, který se snaží být mezinárodní, je adresován estonským zájemcům o městskou problematiku a dostává se do rukou také finským čtenářům. Na stránkách *Vana Tallinn* publikoval již i příspěvky českých historiků. Povídalo se nám dobře, protože se dlouho známe. S Raimo Pullatem jsem se poprvé setkala při práci na svém vlastním výzkumu, kdy jsem s ním konzultovala možnosti komparace estonských měst v širším evropském kontextu, a to je více než třicet let. Vědecké dílo estonského historika Raimo Pullata se úzce vztahuje k urbánní společnosti, k Tallinnu, Tartu a ke společnosti dalších estonských měst. Otázka, kdy a jak se on sám takto rozhodl a jaký je zájem o urbánní problematiku v estonské historiografii, je přitom nasnadě.

Pane profesore, jak jste si vybíral svá badatelská témata?

Patřím do Tallinnu, moji rodiče zde žili, přežil jsem ve městě jeho bombardování 9. března 1944, kdy vzala za své polovina města. Estonsko bylo po válce chudé a zničené, moji rodiče o všechno přišli při bombardování. Žili jsme velmi skromně. Abych mohl studovat, potřeboval jsem kolo a na svůj první dopravní prostředek, ojetý bicykl značky Diamant, jsem si vydělával dva roky vyhráváním po hospodách na harmoniku. Když jsem studoval v Tartu, měl jsem podnájem u jedné staré paní v jejím jednopokojovém bytě, kousek oddělené místnosti. Můj hluboký zájem o sociální dějiny vyplynul z těchto životních zkušeností. Nejprve jsem se zabýval obecně historickou demografií, respektive vývojem městského obyvatelstva, posléze historií Tallinnu, Tartu a dalších estonských měst. Estonská společnost byla agrární a městům se historiografie nevěnovala, takže jsem měl před sebou otevřené badatelské pole. Dosud je v Estonsku urbánní problematika okrajová, proto jsem na nově založené univerzitě v Tallinnu inicioval založení katedry specializované na kulturní a urbánní problematiku a tuto katedru jsem také zpočátku vedl.

Estonská historická demografie ale byla v minulém století i u nás známá, jistě měla silnější pozice než studium měst.

Historickodemografický výzkum se v Estonsku dostal na velmi dobrou úroveň. Věnoval jsem se mu třicet let. Inicioval jsem založení celosvazových demografických seminářů a ten první se pořádal v Tallinnu. Analýzu vývoje městského obyvatelstva jsem pojímal komplexně. Ve své první disertaci [kandidátské práci] jsem se věnoval populačnímu vývoji Estonska, sledoval jsem sociální strukturu měst a v tomto kontextu také formování buržoazie v Tallinnu na základě soupisu nemovitostí. Tato práce vyvolala na jedné straně kritiku za to, že jsem se věnoval analýze vývoje buržoazie, na druhé straně byla i moskevskými historiky oceněna právě za to, že předkládala komplexní pohled na strukturu městského obyvatelstva a nebrala v potaz jen dělnickou třídu, jak bylo mnohdy zvykem. V této době jsem také například při studiu porodnosti využíval kvantifikaci, respektive statistické metody, které byly tehdy v módě. Zatímco mezi estonskými historiky můžeme najít nevelkou skupinu historiků, kteří se zabývali historickou demografií, dělnictvem a venkovským, respektive zemědělským osídlením, městy jsem se zabýval sám. Ve své druhé, doktorské disertaci jsem se zabýval již výhradně městským obyvatelstvem Estonska od konce 18. století

do roku 1945. Pro 18. století jsem pracoval s matrikami, které v Estonsku byly, ve srovnání například se Švédskem, značně nekvalitní a bylo obtížné je využít. Při analýze a vyhodnocení matrik jsem spolupracoval s profesorem statistiky Uno Merestem na tvorbě metody jejich zpracování. Na jejich základě jsem sledoval přirozenou měnu obyvatelstva, migrační procesy, analyzoval komplexně sociální strukturu. Vývoj v Estonsku jsem srovnával s evropskými zeměmi. Práce posléze vyšla knižně německy a setkala se s velkým ohlasem. Poté jsem začal analyzovat a vydávat v edicích inventáře, které jsou velmi cenným pramenem pro studium městské kultury a sociálně-ekonomické situace obyvatelstva. Vydal jsem šest svazků těchto inventářů. Do linie mého zájmu zapadá také monografie věnovaná Estoncům, kteří žili, studovali a posléze i pracovali v Petrohradě. Pro vzdělání a vůbec utváření estonské inteligence byl Petrohrad velmi důležitý. Ve srovnání s Tartu a jeho univerzitou vidíme, že daleko větší podíl inteligence získal vzdělání v Petrohradě. Kromě urbánní problematiky jsem také publikoval k mezinárodním vztahům mezi Estonskem, Polskem a Finskem, vydal jsem korespondenci světoznámého polského lingvisty Jana Baudoina de Courtenay s finským slavistou J. J. Mikkolou. Roku 1990 jsem obnovil vydávání ročenky zaměřené na historii měst – *Vana Tallinn*. První čtyři čísla vyšla před druhou světovou válkou, kdy byl jejich editorem Paul Johannssen, ten samý, který se roku 1944 účastnil odvozu archivu do Německa. Nová řada *Vana Tallinn* začala vycházet roku 1990 a doposud jsme vydali 20 svazků. Redakční rada je mezinárodní a tematicky je sborník otevřený příspěvkům zaměřeným na urbání a kulturně-historickou problematiku týkající se evropských měst.

Jaké vlastně byly osudy archivu města Tallinnu?

Před koncem války, roku 1944, nacisté vyvezli z Tallinnu 180 metrů městského archivu, což představovalo zhruba jeho polovinu. Po třinácti letech vyjednávání v Bonnu a v Moskvě se podařilo podepsat dohodu o výměně Tallinnského archivu za archiv Hamburku, Brém a Lübecku, které roku 1945 vyvezla z Německa sovětská armáda. Převoz se uskutečnil den před sjednocením Německa. Sovětům se do jednání nechtělo, tvrdili, že Němci začali válku a měli by sami učinit první krok. Za M. M. Gorbačova se jednání, na nichž se za německou stranu podíleli prezident Richard von Weizsäcker a kancléř Helmut Kohl, posunula kupředu. O jejich úspěšné završení se zasadil nejen velvyslanec Kvičinskij a rada Igor Maximyčev, ale také ředitel archivu SRN Booms a ředitel Ústavu evropských dějin v Mohuči profesor Karl Otmar Freiherr

von Aretin. Převoz vzácného archivu představoval složitou logistickou operaci. Objemné fondy nemohly být z bezpečnostních důvodů přepraveny po moři, neboť nebylo možné riskovat potopení nebo navlhnutí dokumentů. Bylo rozhodnuto převézt archiv po souši – vezl jej obrovský kamion obklopený policií přes celou Evropu. Ponejvíce jeli přes noc, aby nekomplikovali dopravní situaci, policie jim zajišťovala hladký průjezd. Tehdy, ještě ze Sovětského svazu, se zpět do Německa vezly tři archivy. Teprve s touto výměnou v roce 1990 pro tato čtyři města vlastně skončila druhá světová válka. Vrácený archiv obsahoval listiny (nejstarší z roku 1238) a dokumenty, protokoly magistrátu, městské, obchodní a církevní knihy, inventáře i testamenty. Kompletace archivu města Tallinnu vytvořila unikátní podmínky pro výzkum života městské společnosti – nabízí se výzkum každodennosti, životního stylu měšťanstva, vybavení domácností a s tím související otázky vzdělanosti, mentalit a podobně. Převoz Tallinského městského archivu z Koblenze zpět do Estonska považuji za vrchol, je to mé naprosto nejdůležitější dílo.

A vydání J. Ch. Brotzeho – Estonica? Je úžasně zajímavé. Brotze zakresloval a popisoval vše co považoval za důležité. Připadá mi, že jeho dílo má povahu jakéhosi ilustrovaného etnografického pozorování, k němuž je připojen topografický popis.

Publikaci výboru z Brotzeho díla iniciovala lotyšská akademická knihovna. Vydání bylo po všech stránkách nesmírně náročné. Nejprve bylo nutné získat sponzory, vydání stálo v přepočtu dva miliony českých korun. Sama práce byla velmi intenzivní, během dvou let jsme výbor sestavili a knihu vydali. Naše vydání obsahuje výběr reflektující estonské prostředí a využívá jak obrazy, tak popisy. Brotzeho dílo představuje velmi sdělný pramen pro studium stavu společnosti ve druhé polovině 18. století.

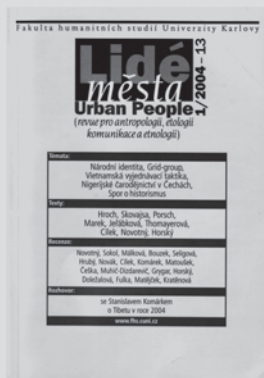
Jaké jsou Vaše další plány?

Chtěl bych využít bohatství Tallinského archivu, bude-li sloužit zdraví, a věnovat se mentalitám. Chystám dodatek k vydaným inventářům městských domácností, který se bude věnovat knihovnám, respektive zveřejní soupisy knih, které měšťané měli ve svých domácích knihovnách.

Přeji Vám tedy hodně zdraví a děkuji Vám za rozhovor.

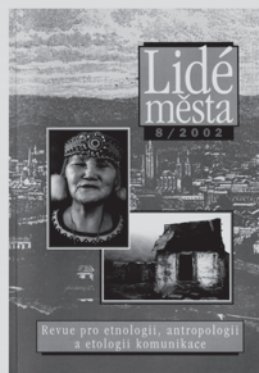
Přední estonský historik, emeritní profesor tallinnské univerzity **Raimo Pullat** se narodil 3. dubna 1935, univerzitní vzdělání získal na univerzitě v Tartu a během následujících let působil na univerzitě v Tartu, v estonské akademii věd (1965–1990), mimo jiné i jako ředitel Historického ústavu a jako badatel v ústavu Mezinárodních vztahů a sociálních studií (1990–1999). Naposledy v letech 2000–2005 založil a vedl katedru urbánní historie na Pedagogické univerzitě v Tallinnu, která se v roce 2005 spojila s Institutem historie Estonské akademie věd, akademickou knihovnou a několika dalšími institucemi a přejmenovala se na Univerzita v Tallinnu. Vědecké výsledky a společenský význam jeho práce byly mnohokrát oceněny nejen estonskou vládou, ale i v sousedních zemích Lotyšsku, Finsku a Polsku. Raimo Pullat se habilitoval jak v Estonsku, tak na univerzitě ve finském Oulu, byl zvolen doktorem honoris causa na univerzitě v Rize a na Katolické univerzitě v Lublíně. K Čechům má Raimo Pullat zvlášť blízký vztah. Na letním mezinárodním táboře studentské mládeže se před téměř padesáti lety seznámil se svojí polskou manželkou – paní Wiesławou, oční lékařkou, která jej doprovázela i při jeho návštěvě Prahy. Díky paní Wiesławě má Raimo Pullat blízko k západoslovanským jazykům a tím i k české historiografii.

Nabídka starších čísel časopisu **Lidé města / Urban People**



2006/2 - 19 Jan Sokol, Zdeněk R. Nešpor, Mirjam Moravcová, materiály
2005/3 - 17 Dalibor Vik, Miroslav Hroch, Mirjam Moravcová, Markéta Seligová ad.
2005/2 - 16 Václav Čílek, Mirjam Moravcová, Marie Dohnalová, filosofie, materiály
2004/1 - 13 Miroslav Hroch, Marek Skovajsa Josef Porsch, Jakub Marek, materiály

2003 - 12 Horský, Tinková, Altová, Nešpor
2003 - 11 Penčev, Charvát, Bittnerová
2003 - 10 Kořalka, Štovíček, Štěpánová
2003 - 9 Parafianowicz, Penčev, Grygar
2001 - 6 Jubileum Mirjam Moravcové
2001 - 5 Skovajsa, Bystřický, Nešpor
2000 - 4 Janko, Soukupová, Rataj
2000 - 3 Menšiny ve městě
1999 - 2 Horský, Beňušková, Moravcová
1999 - 1 Kučera, Rychlíková, Soukupová



K dispozici je ještě několik kusů některých dalších čísel a některá čísla sborníku Lidé města / Urban Dwellers. Obsahy jednotlivých čísel jsou zveřejněny na internetových stránkách časopisu: www.lidemesta.cz; číslo 10, 2008, 3 obsahuje bibliografii.

Jednotná cena 50,- Kč / kus

Chcete-li si doplnit chybějící čísla Lidé města / Urban People, nebo Vás jen zajímá konkrétní studie, edice či jiný text, **NEVÁHEJTE!**

Nabídka platí pouze do vyprodání zásob!

Objednávky přijímá asistentka redakce Bc. Tamara Wheeler,
U kříže 8, 158 00 Praha 5, e-mail: tamara.wheeler@fhs.cuni.cz

Petr Lozoviuk: *Interethnik im Wissenschaftsprozess – Deutschsprachige Volkskunde in Böhmen und ihre gesellschaftlichen Auswirkungen.* Leipziger Universitätsverlag, Leipzig 2008, 424 s.

Existence dvou paralelních světů vědy v geograficky českém prostředí před rokem 1945 je zřejmá každému, kdo někdy procházel mezi řadami knih ve společenskovědních, ale i přírodovědných seminárních a jiných odborných knihovnách a na zašlých hřbetech knih tak mohl číst vedle nápisů *Časopis českého museum* například *Mittheilungen des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen*, v sousedství *Živy* zase nacházel časopis *Lotos* a podobně. Hned na první stránce předmluvy k Lozoviukově knize nalezneme náznaky toho, jak u něj mimo jiné právě atmosféra jedné z takových biblioték probudila zájem, jehož výsledkem je recenzovaná kniha. Její autor si zřejmě uvědomil to, co každý, kdo třeba jen letmo prolistuje encyklopedické dílo H. Sturma, F. Seibta, H. Lemberga a H. Slapnicky *Biographisches Lexikon zur Geschichte der böhmischen Länder* a narazí na desítky dosud mu neznámých jmen v Čechách narozených badatelů, kteří své práce publikovali v němčině: historie německojazyčné vědy v českých zemích by napříště neměla být chápána jako pouhý apendix dějin vědy psané v naší mateřtině. Lozoviukova obsáhlá kniha je už z tohoto důvodu významným počinem, ačkoliv skutečnost, že byla napsána a vydána v němčině (bez

ohledu na obsah), ji řadí spíše do linie dějin německé vědy v Čechách, násilně přerušené v roce 1945.

Název svazku *Interethnik im Wissenschaftsprozess* naznačuje dva póly zájmu etnologa P. Lozoviuka, dobře známého odborné veřejnosti třeba dílem *Evropská etnologie ve středoevropské perspektivě* (Pardubice 2005) – vztahy mezi etniky (v tomto případě českým a německým) a způsob, jakým se tyto vztahy odrážejí v dějinách vědy. Podtitul recenzované práce zase ukazuje, že kniha si nevytkla za cíl pouze idiograficky zmapovat vývoj německého akademického národopisu v českých zemích v poměru k českému protějšku (už to by samo o sobě bylo velmi záslužné), ale zkoumat též vztah etnografického bádání ke společenské realitě, která vytvářela uexkülovský *Umwelt*, jímž byl na jedné straně výzkum ovlivňován, aby na straně druhé vzápětí zpětně působil na jeho tvárnost.

První oddíl knihy je zacílen jednak na heuristiku (v této části poukazuje autor na mezerovitost dochovaného pramenného materiálu, což bývá ovšem spíše pravidlem než výjimkou) a dále na metodologická východiska bádání. Vlastní Lozoviukovo zkoumání začíná v druhém oddíle knihy. Zde se mimo jiné zmiňuje o prvním použití slova *Volkskunde* na našem území pražským profesorem dějin J. Maderem (1754–1815). Z amatérských průkopníků německého národopisu dále jmenuje sběratele lidových písní J. G. Meinerta (1773–1844), F. G. Jaschkeho (1756–1831) nebo J. G. Rittera z Rittersbergu (1780–1841). V této souvislosti si Lozoviuk všímá Palackého útoků na osobu prvně jmenovaného badatele, které, ač byly motivovány osobně, pode-

psaly se na vztazích mezi českou a německou vědou, což je skutečnost důležitá jako *pars pro toto* v kontextu dalších česko-německých vědeckých kontaktů. Z následující generace národopisců se autor věnuje působení ve své době oblíbeného tvůrce německých „Sagenbuchů“ J. V. Grohmana (1831–1919), zabývajícího se kromě pověstí také studiem lidových zvyků a pověr. Mimořádně přínosné je autorovo upozornění na takřka zapomenutou osobnost národopisce Otty svobodného pána z Reinsberg-Düringsfeldu (1810–1876).

Zajímavou kapitolou je v rámci druhého oddílu knihy také ta, v níž autor sleduje, jak se odrážely národnostní poměry v krásné literatuře, která přispívala k nacionálně přiosřeleným postojům v širokém spektru od pouhého konstatování nepřekonatelných rozdílů mezi oběma etniky u Josefa Ranka po nenávistné sledování z těchto rozdílů vycházejícího počestování „původně“ německých lokalit v chápání Fritze Mauthnera. Čtenář si uvědomí obzvláštní důležitost této kapitoly až v dalších pasážích knihy věnovaných fenoménu *Sprachinsforschung*. V následující kapitole Lozoviuk sleduje vliv českého národopisného výstavnictví na obdobné instalace v okolních středoevropských zemích od výstav lužickosrbských a saských až po *Ungarische Dorf* v Budapešti a pochopitelně zejména na výstavu uspořádanou českými Němci v Liberci v roce 1906. Pasáž o výstavnictví vede autora k rozpravě o sepětí mezi profesionálními etnografy a širokými vrstvami českého národa, které vyvolávalo obdiv a snahu o napodobení u německých národopisců v Čechách. Německou etnografii v našich zemích podle autora v této fázi vývoje charakterizuje ve srovnání s českým národopisem spíše

defenzivnost. Závěr druhého oddílu knihy je pojat prostřednictvím exkursu do dějin pražské univerzity se zvláštním zřetelem na poměr české a německé složky tohoto ústavu jako preludium k dalšímu, třetímu oddílu nazvanému „Etablování národopisu na pražské německé universitě“.

Zde je nejprve podána charakteristika A. Sauera (1855–1926), u kterého se snoubil interest o literárněvědnou germanistiku s národopisnými zájmy a jenž pokládal za hlavní úkol badatelů na tomto poli konfrontovat duši národa (*Volksseele*) s literárními výtvoři jednotlivců. Hlavní pozornost je však upřena na zakladatele německého akademického národopisu v Čechách A. Hauffena (1863–1929). Ten usiloval o zvýšení společenské prestiže etnografie a také o profilování tohoto oboru v rámci německé univerzity jako skutečné vědy. Po tápavých pokusech předchůdců, jako byl například B. Scheinpflug, vytyčil Hauffen program sbírání etnografického materiálu k lidové kultuře českých Němců. Sám se sice věnoval zejména duchovní kultuře – písním a pověstem –, ale jeho projekt měl zahrnovat i veškeré projevy materiální lidové kultury. Důležitým Hauffenovým cílem bylo také vtáhnout do služeb německé etnografie v Čechách zapálené amatéry, kteří by mohli výraznou měrou přispět k rozvoji oboru (jako tomu bylo v případě českého národopisu). Adolf Hauffen napsal zásadní pojednání „Einführung in die deutsch-böhmische Volkskunde“, od roku 1905 měl na německé univerzitě pravidelné přednášky věnované německému národopisu v Čechách a pod jeho vedením také vznikaly disertační a seminární práce.

Logickým vyústěním Hauffenovy všestranné vědecké a pedagogické činnos-

ti bylo zřízení národopisného semináře na pražské německé univerzitě v roce 1928, v jehož čele měl stanout. V tom mu však zabránila předčasná smrt. Na toto místo nakonec nastoupil jeden z jeho nejlepších žáků G. Jungbauer (1886–1942), jemuž je věnována velká část čtvrtého oddílu knihy. Lozoviuk po načrtnutí životních osudů tohoto vědce soustřeďuje pozornost mimo jiné na Jungbauerovu typologii předmětu etnografického studia, na důležité práce z historiografie německého národopisu i na jeho redaktorskou činnost v časopise *Sudetendeutsche Zeitschrift für Volkskunde*. Jungbauer je autorem oprávněně pokládán také za jednoho z průkopníků *Sprachinselvolkskunde*. Tento badatel byl přesvědčen o výjimečné hodnotě sudetoněmeckého folklóru ve srovnání s rakouským nebo německým, což platilo zejména o lidové kultuře německých jazykových ostrovů, které pro Jungbauera představovaly jakési etnografické „živoucí fosilie“. Z německých jazykových ostrovů zkoumal tímto způsobem například Němce z Chebska usazené v Haliči nebo karpatské Němce na Slovensku. Zájem o karpatské Němce spojoval Jungbauera s jeho žákem J. Hanikou (1900–1963), který býval redaktorem časopisu *Karpathenland*. Toto zkoumání ovšem v Hanikově době přestalo být otázkou čistě odbornou a stalo se záležitostí národněpolitickou, prezentující stereotyp pracovitěho, pořádkumilovného a čistotného Němce žijícího v těžkých podmínkách úplně jinak orientovaného prostředí.

Přechodu od německého národopisu jako seriosní vědy k rasově podloženým pseudovědeckým výkladům věnoval P. Lozoviuk pátý oddíl své knihy. Dobře vybraným příkladem, na kterém ten-

to přechod sleduje, je původně odborný spor o příčinu podobnosti krojů českých Němců z okolí Chotěšova a Chodů. Hanika, který byl ještě na počátku debaty schopný vést odborný dialog, postupně přecházel například k teoriím o podílu německé krve u českých Chodů a podobně. Pozvolná rezignace na vědecké postupy v německém etnografickém bádání vyvrcholila, jak ukazuje Lozoviukova kniha, v době okupace, kdy se z pražské německé univerzity stal říšský vysokoškolský ústav, na který byli povoláni lidé typu K. V. Müllera nebo H. J. Beyera, vesměs aktivní stoupenci nacismu.

Šestý oddíl knihy sleduje německou etnografickou práci mimo univerzitní prostředí. Jako centra tohoto výzkumu jsou uváděna města Liberec a v menší míře Chomutov. Nejvýraznějšími postavami přibližování sudetoněmecké etnografie širokým vrstvám, které poutají Lozoviukovu pozornost, jsou Josef Blau (1872–1960), zaměřený zejména na pedagogickou činnost v oblasti vlastivědy a národopisu mezi dětmi, a dále autor první soustavné sudetoněmecké etnografie *Sudetendeutsche Volkskunde*, vydané v roce 1926, Emil Lehmann (1880–1964). Sedmý oddíl se v několika podkapitolách zabývá německými jazykovými ostrovy na Pardubicku (Libinsdorf) a v okolí Českých Budějovic, jejichž proměnlivé národnostní poměry se staly důvodem k česko-německým svárům, dále se autor v této souvislosti věnuje bojům o venkovské školy a dalším projevům zvýšeného nacionálního napětí.

Osmý oddíl Lozoviukovy práce se zaměřuje na vazby mezi pražským slavistickým bádáním a etnografií. Pozornost je upřena na Bauerova žáka F. Spi-

nu (1868–1938) a nachází se zde také pozoruhodná podkapitola sledující vztahy národopisu ke světově proslulé pražské strukturalistické škole a R. Jakobsonovi. Poslední část osmého oddílu ukazuje, že Lozoviukova kniha nabízí ještě víc, než inzeruje podtitul. Nevěnuje se například jen otázkám spjatým s národopisem sudetských Němců, ale částečně také Němců karpatských (jak již bylo naznačeno v případě vědeckých zájmů G. Jungbauera a J. Haniky) a v souvislosti s nimi i třeba Slováků. Velká pozornost je v tomto oddílu věnována výrazné osobnosti B. Schiera (1902–1984), který přednášel v Bratislavě a dokonce se chystal vydat národopisný atlas Slovenska. Na jedné straně bylo Schierovou zásluhou vnímání Slováků jako po všech stránkách samostatného etnika, na druhou stranu se pochopitelně Schierovy kulturněmorfologické studie (*Kulturmorphologie* byl oblíbený termín Leo Frobenia) nevyhnuły přeceňování germánského kulturního vlivu na slovenskou lidovou kulturu v pojetí ne nepodobném právě Frobeniovým „Ethiopik“ a „Hamitik“ v rámci afrického kontinentu. Devátý oddíl je pokusem o závěrečnou rekapitulaci celého díla. Knihu uzavírají dvě přílohy – přehled témat, o nichž přednášel v letech 1890–1900 A. Hauffen, a velice záslužný seznam disertačních prací z oboru etnografie obhájených na pražské německé universitě.

Knihu Petra Lozoviuka lze bez nadsázky označit za dílo přelomové, reflektující a oživující práci několika generací německých badatelů v Čechách, z nichž zvláštní pozornost je věnována těm, kteří působili jako vysokoškolská učitelé. Sám bych jako člověk, který žije v regionu, jehož dluh vůči německé vlastivědě a národopisu do-

sud nebyl splacen, rád viděl v knize alespoň zmínky o R. Knottovi, J. Endtovi, A. Schmiedlovi, V. Karellovi, E. Hegerovi a dalších, ale uvědomuji si, že Lozoviukova kniha by zájmem o každého „nálevníka“ ve světě německé etnografie v Čechách ztratila svou konzistentnost a proporční vyrovnanost, která z ní dělá dílo vsutku výjimečné a hodné obdivu.

Jiří Wolf

Hugh McLeod: *Sekularizace v západní Evropě (1848–1914)*.

Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 2008, 367 s.

Jednou z největších zásluh brněnského CDK je to, že v rámci svého hlavního edičního zaměření na moderní dějiny náboženství a politiky, i nad něj, usiluje o vydávání klasiků, seznamování českých čtenářů se „zlatým fondem“ světové historiografie a společenských věd (z poslední doby stačí vzpomenout díla B. Croceho, É. Durkheima, N. Luhmanna a další). Z tohoto úhlu pohledu je už druhá kniha současného britského historika Hugh McLeoda (tou první bylo *Náboženství a lidé západní Evropy 1789 – 1989*) zdánlivě „krokem stranou“ – birminghamský profesor a prezident mezinárodní asociace pro dějiny křesťanství se asi nikdy klasičtým *sensu stricto* nestane. Jeho dílo není nijak třeskutě inovativní, byť každému čtenáři dokáže přinést leccos nového, a syntézy, k nimž se odhodlává, dobře spojují historickou „drobnopráci“ se společenskovědním a někdy i filosofickým „makropohledem“. Význam McLeoda přesahující jeho vlastní badatelské po-

le – tedy moderní sociální dějiny západního křesťanství – však tkví v něčem jiném: recenzované dílo je skvělou ukázkou komparativní historie, o které se v českých luzích a hájích (i jinde) sice často mluví, které však reálně je jako šafránu. *Sekularizace v západní Evropě* by proto měla mít, kromě svého výborně podaného obsahu, mnohem širší, metodologický dopad na české čtenářstvo. Implicitně totiž odhaluje slabiny velké části domácí historické produkce – zejména zahleděnost do české kotliny (nebo nanejvýš pokukování do „Říše“), nezáměr či jen povrchní zájem o příspěvky společenských věd a nízkou četnost vyvážených, vícedimenzionálních a multiparadigmatických soudů –, k jejichž odstranění přímo svádí.

Na počátku McLeodovy analýzy stojí historiky a sociology dlouho proklamovaná a v obecném povědomí stále živá sekularizační teze: že totiž náboženská v důsledku modernizačních společenských změn automaticky upadala, přinejmenším v západní Evropě. I pokud ji ale pro daný prostor a čas přijmeme, autor by mohl okamžitě podepsat to, co napsal jeden z nejvýznamnějších teoretiků sekularizace David Martin: „místo abychom považovali sekularizaci za jednu provzdu daný unilinéární proces, měli bychom spíše uvažovat o [jednotlivých] úspěšných christianizacích, po nichž následovaly nebo které doprovázely [diferencované sekularizační] reakce“ (D. Martin: *On Secularization*. Aldershot, 2005, s. 3). Ani v západní Evropě – McLeod přitom systematicky srovnává tři vybrané země: Anglii (nikoli celé Spojené království), Francii a Německo (v rozsahu z let 1871–1919) – nešlo v období mezi revolucí roku 1848 a první světovou válkou o jednoduchý a jedno-

značný proces; sekularizaci bychom podle něj měli spíše chápat jako „zápas“, v němž se utkávají vyznavači různých světových názorů“ (s. 35). Podstatně se lišily také jeho výsledky, pozorovatelné v řadě případů i v současnosti: jistě totiž není náhodou, že tři vybrané velké evropské země zvolily ve 20. století odlišné formy státně-církevních vztahů, od francouzské odlučky přes německý model *Kirchenstauer* až po *established Church of England*. Zápas o sekularizaci evropské kultury a společnosti je přitom v knize systematicky sledován v šesti dimenzích, jimiž jsou individuální ne/náboženské přesvědčení, formální náboženská praxe, místo náboženství ve veřejných institucích a diskusích, religiozita jako zdroj osobní identity a ve vztahu ke (kolektivní) lidové kultuře.

Můžeme-li na tomto místě shrnout pouze hlavní teze knihy, zatímco v prvních dvou oblastech v letech 1848–1914 k sekularizaci určitě došlo (byť se signifikantními rozdíly mezi jednotlivými zeměmi a v jejich rámci mezi různými složkami společnosti), ve třetí a čtvrté byly výsledky nejednoznačné a v posledních dvou, které se silně uplatnily později ve 20. století, zatím prakticky nulové. Hlavní aktéři a instituce se přitom objevily již v 19. století: institucionalizovaná *laïcité* ve Francii, vůči níž katolíci museli tvořit kontrakulturu, rozpor mezi tradičními a nonkonformistickými věřícími v Anglii, který vedl k rozdílné politické angažovanosti a který zpočátku sekularizační trend spíše obrátil, avšak dlouhodobě způsoboval „plíživou“ sekularizaci, a v neposlední řadě silné odnáboženštění německé společnosti, leckdy spojené s „konkurenčními ideologiemi“, proti němuž stály těsné vazby mezi státem a (některými) církvemi.

Objevily se sice nové zdroje identity, především nacionalismus, rasové a třídní vědomí, nicméně většina společností se spíše snažila o jejich propojování s náboženským vědomím než o vzájemné rozhraničení, které bylo dílem jejich prosazovatelů. Nezapomínejme ostatně, že právě konec 19. století byl v řadě zemí érou „druhé konfesionalizace“ (O. Blaschke), a třebaže i ta byla spíše „shora“ vnucenou ideologií než vlastním zájmem mas, významný vliv náboženství se udržel třeba v případech přechodových rituálů a dalších praktik ze světa každodennosti, nemluvě o vzestupu religiozity – včetně měřitelných prvních dvou, navenek nejvíce sekularizovaných dimenzí – za první světové války.

Namísto sekularizační teze proto McLeod nabízí spíše kulturně a ideově pluralistické vysvětlení postupného odnáboženštění (částí) západoevropských společností. Ve sledovaném období se vedle stále živé náboženské „ideologie“ objevily také další: různé formy politické angažovanosti, „víry“ ve vědu a v umění a v neposlední řadě „spiritualismus“, tedy moderní náboženské formy (dnes je označujeme termínem New Age) (s. 176-189), přičemž „křehká rovnováha mezi náboženskými a sekulárními silami přetrvávala jako charakteristický znak západní Evropy až do šedesátých let dvacátého století. Až pak se poměr těchto sil výrazně vychýlil ve prospěch sekulárního světa“ (s. 333). Bylo by jistě zajímavé sledovat protipříklady. Jedním z nich by nepochybně mohla být česká společnost, v níž se uvedené trendy a značný odpor vůči panujícímu (a formálně stále většinovému) vyznání objevily už dříve, zatímco opačným extrémem by byly třeba Spojené státy, které se s *takovýmto* pluralismem setkávají až v po-

sledních dekadách. Jejich absenci však autorovi recenzované knihy rozhodně nelze vyčítat, neboť to, co si stanovil jako předmět svého zájmu, zpracoval dokonale a při vědomí řady vnitřních diferencí, které na tomto místě není možné postihnout. Z mnoha uvedu alespoň různé a dlouho dosti úspěšné reakce jednotlivých církví na „výzvy doby“, z nichž „všechny si zaslouhují, abychom je brali vážně. Snahy některých historiků pominout liberální a radikální strategie [uvnitř církví] jako ‚formy sekularizace‘ jsou stejně nespravedlivé a nepoučené jako snahy jiných vědců pominout strategie konzervativní jako pouze ‚reakční‘“ (s. 22).

Oceňuji-li na McLeodově syntéze počestnost a vyváženost, komparativní charakter a schopnost při interpretaci historického materiálu pracovat s relevantními podněty společenských věd, nutno přiznat, že značné části české badatelské obce dosud chybí nejen tyto předpoklady, ale i hlubší znalost podstatného tématu, o kterém britský historik píše. Teze o „automatické sekularizaci“ v souvislosti s modernizací je u nás bohužel stále živá, nepočítáme-li nemnoho specializovaných církevních a náboženských historiků a sociologů náboženství, a hůře, tato představa ústí v nezáměr o religiozitu (včetně historické) a v nízkou míru porozumění náboženství, v „náboženský analfabetismus“, jakoby nebylo už dost na tom, co v této oblasti způsobil komunistický režim. Proto osvěta, o níž se brněnské Centrum pro studium demokracie a kultury soustavně snaží, je nesporně záslužná i z tohoto „partikulárního“ úhlu pohledu. Její nezbytnost – a to je jediná podstatná výtka vůči českému vydání recenzované knihy – lze naneštěstí mís-

ty ukázat i na překladu, jehož autoři se ne vždy dobře orientují v náboženských realitách. Nesprávné užívání některých pojmů působí rušivě a místy až matoucím způsobem, občas pak vede k nepochopení: např. na s. 215 se totiž hovoří o tom, že „ještě na počátku dvacátého století asi třetina zdejších domácností [jde o severoanglické hrabství Durham] neměla žádné spojení s nějakou církví nebo modlitebnou“ (kurzíva ZRN), přitom autor chtěl zdůraznit jejich nespojitost jednak s anglikánskou církví a jednak s náboženskými nonkonformisty, tedy s „kostelem“ (v angličtině *church*, stejně jako „církev“) a „modlitebnou“. Poučenému čtenáři by nicméně takovéto drobnosti neměly příliš vadit a nutno zopakovat, že český překlad *Sekularizace v západní Evropě* Hughy McLeod takovéhoto čtenáře „vyřábí“, a to nejen v úzké oblasti moderních evropských náboženských dějin.

Zdeněk R. Nešpor

Petr Janeček: Černá sanítka – Tříkrát a dost. Mytologie pro 21. století. Plot, Praha 2008, 368 s.

Černá sanítka je na cestě teprve přes dva roky, ale za tu dobu se z ní stala instituce se silným inspiračním vlivem na divadlo, televizi, rozhlas a publicistiku. Téma současné folklorní prózy zpracoval Petr Janeček do podoby mnoha článků odborného i populárního zaměření a v krátkých intervalech vydal tři sbírky komentovaných městských pověstí a fám. Podtitul třetího dílu *Černé sanítky* „Tříkrát a dost“ dává tušit, že autor konečně snímá nohu

z plynu a uzavírá kapitolu knižního publikování sebraného materiálu. Od prvních dvou dílů se díl závěrečný liší na první pohled výrazným navýšením počtu číslovaných textů vyprávění na 327 a naopak absencí obecných teoretických textů, které by se již opakovaly. Svou povahou jde tedy o díl dodatkový, jehož těžiště by mělo ležet v doplnění zajímavého materiálu k celkem 310 textům publikovaným v předchozích dílech.

Texty jsou tradičně tříděny do třinácti tematických skupin, jejichž pojmenování i pořadí se v každém díle liší, ale obsahově jde převážně o konzistentní celky. Všechny *Černé sanítky* začínají kapitolou o démonech, vrazilích a přízracích. Ve třetím díle je tato kapitola nejrozsáhlejší a z celé knihy nejzajímavější. Obsahuje tradiční vyprávění starého původu, jako je mezinárodní typ o synu zavražděném vlastními rodiči nebo o pohřbu zdánlivě mrtvé, stejně jako pověsti o UFO, které jsou spolu s duchařskými memoráty zařazeny poprvé. K většině textů se poji komentáře v rozmezí od drobné poznámky k rozsáhlému a pečlivě dokumentovanému výkladu. Je jen drobným nedostatkem, že autorově pozornosti unikla pověst č. 26 „Konec truchlení“, již nechal bez komentáře. Jde přitom o rozšířenou a od středověku doloženou látku, která má vlastní číslo v mezinárodním katalogu lidových vyprávění (ATU 769) a Václav Tille ji ve svém *Soupisu českých pohádek* označuje jako „Rubášek“, patrně podle německého názvu *Das Totenhemdchen* v pohádkách bratří Grimmů.

Druhá kapitola, o lidském zdraví, odkazuje na první díl *Černé sanítky*, neboť spojuje dohromady její kapitoly o drogách a o zvířatech v roli parazitů a obsa-

huje některé velmi podobné texty (Halučinogenní tetování, Žáby v břiše). Nejvíce pozornosti v sekundárních textech věnuje autor právě fámám o drogách, které racionálně vyvrací a v případě mediální „kachny“ z roku 2007 o intoxikaci olizováním ropuch si dává práci i s přírodovědným výkladem. V kapitole o nehodách a naschválech se začíná projevat největší nedostatek celé knihy, kterým je podle mého názoru nadbytečnost mnoha textů. Čím dál více ubývá autorových komentářů a samostatně stojící texty často neobstojí ani jako materiál relevantní pro odborníka, ani jako esteticky působící slovesný útvar pro čtenáře. Je zřejmé, že autor chtěl ukončit sérii *Černých sanitek* využitím maximálního počtu sebraných vyprávění, ale bohužel neodhadl míru a nekriticky zamíchal dohromady zajímavé texty s texty planými. Vedle sebe totiž stojí například mezinárodní pověst s ustáleným syžetem „Překvapení v sudu“ s komentářem osvětlujícím historické pozadí, podávajícím interpretaci a citujícím novinový článek a nekomentovaný vulgární text „Věžeňská pomsta“, který bych do žádného žánru lidové slovesnosti nezařazoval. Podobně je tomu ve čtvrté kapitole o zvířatech, kde je na jedné straně podrobně komentovaná známá pověst o dusícím se dobrmanovi nebo pověst o krysím králi s odkazy na populární kulturu a na straně druhé nahodilě výpovědi jako „Pozor na jeleny“ nebo „Potkan v paneláku“ (zde navíc s pravopisnou chybou). Pátá kapitola svým názvem – Zákeří cizinci vracení úder – navazuje na stejnou kapitolu v prvním díle trilogie a přináší několik nových fám o cizincích, většinou bez doprovodného slova. Část o automobilech a cestování otvírá pověst o mocnými utajovaném

zázračném vynálezu, jejíž motivy stopuje autor až do starověku, a mezinárodní pověst o autě po mrtvém, dále následují většinou drobnosti bez komentářů. Téměř čistě materiálové jsou kapitoly o erotice a moderních výrobcích a technologiích; oběma by přitom opět prospělo krácení.

Kapitoly určené chronologicky – dobou komunistické totality a obdobím protektorátu – patří k těm zajímavějším, zvláště „Příběhy z Protentokrátu“, které opět obsahují mnoho textů o městském fantomu Pérákov, jemuž byl věnován značný prostor i v předchozím díle *Černé sanitky*. Texty se však neopakují, autor ukazuje Péráka i v jiné podobě než jako postrach nacistů – jako maskovaného zástupce katolické církve strašícího lidi i jako libovolného záškodníka utvářeného různými ideologiemi. Stručnou podobu má úplně nová kapitola týkající se povinné základní vojenské služby, které dominuje důkladně komentovaná fáma o chemikálii přidávané vojákům do pití s cílem utlumit jejich sexuální pud. Knihu uzavírá kapitola studentského folkloru s vyprávěními soustředěnými hlavně kolem tématu zkoušek a mimořádně rozsáhlá kapitola dětského folkloru.

Sekundární texty opět svědčí o autorově širokém rozhledu a fundovanosti v oboru městských pověstí a fám: uvádí jejich vývoj a interpretaci, srovnává je s dalšími, zahraničními i domácími variantami, nachází mnoho stop v populární kultuře a dokumentuje je ukázkami novinových zpráv či úryvky z knih. Několik malých nesrovnalostí však přece jen nacházíme. Je už malou tradicí z prvního dílu *Černé sanitky* volné používání termínů. „Verze“ je uvedena jako synonymum „varianty“ (s. 127), zvláštní je spojení „fiktiv-

ní memorát“ (např. s. 65), „bajka“ je použita ve smyslu „povídáčka“ (s. 173). Ne-případné je naznačení genetické souvislosti vyprávění tam, kde jde jen o vnější podobnost nějakého motivu; například text „Prase a prsten“ (s. 100) nevychází z motivu „Ztracený prsten nalezený v rybě“, pouze je mu částečně podobný. Jedná se však o maličkosti, úroveň sekundárních textů se drží vysoko. Nápadité a vtipné jsou i ilustrace od Vojtěcha Šedy, zvoleného pro výtvarný doprovod závěru triologie. Jako jediný skutečný nedostatek vidím zmíněný „rekordní počet“ textů, který udělal knize medvědí službu. Škoda, že si autor neřekl spolu s „třikrát a dost“ i „méně je někdy více“.

Jan Luffer

Tom Boellstorff: *Coming of Age of Second Life. An Anthropologist Explores of Virtual Human.* Princeton University Press, Princeton 2008, 316 s.

Americký psycholog a editor časopisu *American Anthropologist* Tom Boellstorff se zaměřuje na výzkum sexuality a virtuálních světů. Je gay a zkoumal komunitu gayů v Indonésii, přičemž jako gay vystupoval i při svém výzkumu v *Second Life*. Dnes už není neobvyklé, aby antropolog zkoumal vlastní kulturu či prostředí, které je mu známé, ovšem není typické, aby byl antropolog členem kultury, kterou zkoumá od jejího vzniku – právě to je na Boellstorffově výzkumu *Second Life* specifické. „Obyvatelem“ tohoto světa se stal krátce po jeho vzniku, což dává jeho

výzkumu částečný diachronní charakter.

Boellstorffova kniha má tři základní cíle. Za prvé etnograficky popsat fenomén *Second Life*, za druhé ukázat potenciál etnografických metod při studiu virtuálních světů a za třetí teoreticky přispět k lepšímu pochopení virtuálních světů v celé jejich komplexitě. Na začátku své práce stanoví základní analytické kategorie „virtuální“ a „aktuální“. „Virtuální“ je kategorie značící něco jakoby, něco, co není fyzické, tělesné, v tomto případě internetový svět *Second Life*. Kdežto „aktuální“ je kategorie vyznačující skutečné, fyzické, tělesné, tedy mimointernetový svět. Taková kategorizace je značně problematická, ovšem Boellstorff zdůrazňuje, že nepoužívá těchto termínů v ontologickém smyslu, ale pouze pro etnografický popis.

Boellstorff se narodil od jiných antropologů zaměřuje pouze na virtuální svět. Zatímco C. Hine, D. Hakken a další razí kyberantropologii jako disciplínu, která se zabývá interakcemi mezi on-line a off-line, Boellstorff hovoří jen o virtuální antropologii a ne o virtuální etnografii, což by podle něj mohlo svádět k zdání, že on-line výzkum je méně „reálný“ a tudíž méně hodnotný. Přesto využívá klasické etnografické metody, jako jsou rozhovory (individuální či *focus groups*) a zúčastněné pozorování. Přitom vystupuje jako „avatar Tom Bukowski“, bílý homosexuální muž, antropolog, a nijak se netají tím, že provádí výzkum. Podařilo se mu tak nashromáždit data čítající přes deset tisíc stran poznámek z pozorování a záznamů rozhovorů plus stejné množství záznamů z blogů, novin a dalších webových stránek.

Virtuální svět podle autora knihy musí splňovat tři podmínky: (1.) je místem, které (2.) obývají osoby a to (3.) je umož-

něno on-line technologiemi. Důležité je, že Boellstorff nepovažuje virtuální světy za hru, protože nemají začátek a konec a nejsou zaměřené na cíl, což ovšem znamená, že by nemohly být místy hry. Proto také používá termín „rezident“ a ne třeba „hráč“ či „uživatel“. Než čtenáře provede *Second Lifem*, představí mu historii virtuálních světů. V této části se dozvíme, že název knihy parafrázuje dílo *Coming of Age in Samoa* americké antropoložky Margaret Meadové, která se prý zabývala o kybernetiku. Dozvíme se i o historii předchůdců virtuálních světů – fantasy literatuře, videohrách a virtuální realitě a také o Internetu. V závěru se Boellstorff ponoří do ještě hlubší minulosti, neboť bez *techné* by podle jeho názoru nemohl být *Second Life*.

Second Life je podle něho novým typem místa. *Second Life* je totiž 3D webem, který se vyznačuje posunem ze sítě 2D webu do 3D míst. Jak píše dále, v kyberprostoru klasický prostor mizí a přetváří se. Důležitější je ovšem role času. Právě čas vytváří mezeru mezi virtuálním a aktuálním světem. Mezera mezi těmito světy je utvářena fenomény stojícími na času. Jedná se o tzv. lags neboli okamžiky, kdy systém nezvládá nápor uživatelů a zasekává se. Druhým příznačným fenoménem je AFK (*away from keyboard*), tedy stav kdy on-line „avatar“ zůstává aktuálně přítomen ve virtuálním světě, ale nereaguje na aktivity dalších „avatarů“, neboť ten, kdo ho ovládá, je mimo počítač. „Lag“ má i další funkci, udržuje sociabilitu a hovory o „lags“ jsou zde běžné asi tak jako hovory o počasí v aktuálním světě. Pátá kapitola pojednává o ustavování „avatarů“, o jejich pohlaví, rase a možnostech mít více avatarů (tzv. alts).

Šestá kapitola se zabývá důvěrností, rolí jazyka při komunikaci v *Second Life*, přátelstvím, sexualitou, láskou a závislostí na virtuálním prostředí. Co se týče sexuality, lze v *Second Life* nalézt široké spektrum sexuálního chování od praktik považovaných v západní společnosti za běžné, po prostituci až po různé BDSM aktivity. Vztahy uživatelů mohou být velmi volné, mnohdy jsou ovšem velmi těsné. Zasaňuje do nich i aktuální (off-line) svět. Například úmrtí v aktuálním světě. Někteří „obyvatelé“ *Second Life* prožívají vztahy v něm silněji než v aktuálním světě. Z virtuálních partnerství se navíc občas stávají i partnerství aktuální.¹

V sedmé kapitole se Boellstorff zabývá problémem komunity. Ukazuje, že pro rozvíjení sociální vztahů v *Second Life* jsou velmi důležité události (*events*), ať už se jedná o vyučování dětí v základní škole, módní přehlídku či filozofickou diskusi. V této kapitole se mimo jiné zabývá také problémem „griefingu“ (obtěžování), jak se s ním rezidenti vyrovnávají, jak pro některé z nich představuje hobby a jak na to reagují systémoví regulátoři. Analýze neuniká ani klasické antropologické téma příbuzenství. Podstatné je, že část rezidentů nepobývá pouze v *Second Life*, ale v i v jiných virtuálních světech a to se pak projevuje při jejich komunikaci. Někteří uživatelé se scházejí na srazech i mimo *Second Life*, ale podle autora je jich menšina.

Osmá kapitola se jmenuje „Politická ekonomie“. Dozvíme se, že ekonomika *Second Life* funguje na základě systé-

¹ Nedávno proběhl médií příběh rozvodu manželského páru, který se seznámil v *Second Life*. Manželka ovšem po čase zjistila, že manžel má ve virtuálním světě novou přítelkyni, a byl to pro ni důvod k rozvodu.

mu, který autor nazývá kreativní kapitalismus. Zjednodušeně řečeno, kreativní kapitalismus je režim kapitalismu, ve kterém je prací rozuměna tvorba. Rezidenti za určitý poplatek vlastníkovu *Second Life* obdrží místní měnu lindenský dolar. Tato měna se v průběhu Boellstorffova výzkumu stala směnitelnou za dolar americký.² Rezidenti za ni mohou nakupovat skripty a struktury, které mohou dále rozvíjet a prodávat dalším rezidentům. Sama spotřeba se tak stává určitou formou produkce. Hranice mezi prací a hrou se v *Second Life* rozvolňují, neboť pro některé rezidenty je práce v *Second Life* důležitým, někdy i hlavním zdrojem příjmu v off-line světě.³

V závěrečné kapitole autor píše, že virtualita je další formou lidství. Zdůrazňuje, že *Second Life* není simulací, ale virtuálním světem, kde probíhají nesimulované sociální vztahy. Co podle něj činí virtuální světy skutečnými, jsou vztahy, ekonomické transakce a komunity. Končí s odkazem na Bronislava Malinowského, který napsal, že „hlavním cílem, který nesmí etnograf spustit ze zřetele, je pochopit nativní pohled na svět, jeho vztah k životu, a jak uskutečňuje svou vizi svého světa“ (B. Malinowski: *Argonauts of the Western Pacific*. New York 1922: 25). S ohledem na virtuální světy se má antropologie snažit pochopit, jak my všichni, on-line i off-line, jsme virtuálními lidmi. Knihu lze rozhodně doporučit všem, kteří se zajímají o výzkum kyberprostoru, je třeba ovšem mít na paměti, že Boellstorffovo zaměření na on-line dění představuje jen jeden ze směrů kyberantropologie. Autor

splnil cíle, které si vytknul na začátku knihy: etnograficky popsal *Second Life* a ukázal přínos etnografických metod při studiu on-line světů. Diskusi však může vyvolávat jeho koncept virtuálního / aktuálního, proti níž se nabízí dichotomie on-line / off-line.

Jan Beseda

David Lyon: *Surveillance Studies. An Overview*. Polity Press, Cambridge 2007, 243 s.

Kanadský sociolog David Lyon není v české akademické obci úplně neznámým autorem – v roce 2002 vyšel v nakladatelství Mladá fronta překlad jeho knihy *Ježíš v Disneylandu. Náboženství v postmoderní době*.⁴ Větší část jeho vědecké práce však patří tématu, které je, recenzent si troufá říci, v českém humanitním prostředí, v zásadě neexistující. Jedná se o studium dohledu.

Již překlad slova *surveillance* jako „dohled“ může působit problémy. Nabízí se možnosti přeložit jej jako „dozor“, „sledování“, „kontrola“ a podobně. Vzhledem k tomu, že dohled je v posledních dvaceti letech zprostředkován zejména technickými prostředky, kde je již termín „systémový dohled“ zaveden, volí recenzent právě tuto variantu. Zároveň je možné použít za vzor překlad klasického díla o dohledu, tedy knihy Michela Foucaulta *Dohlížet a trestat*, i když zde je možnost překladu s použitím slova dozírat problematičtější, neboť se zde opravdu jedná spíše o dozor vykonávaný dozorcí nad vězni ve vězeň-

² Aktuální kurz je asi 300 lindenů za 1 USD.

³ Viz společnost beVirtual, s.r.o., a její projekt města Bohemia.

⁴ Kniha byla recenzována v *Lidé města / Urban People* 8/2002: 218-220.

ském prostředí. Lyonova kniha má ještě podtitul, který, jak autor sám říká, ironicky naznačuje, že se jedná o přehled (*Overview*), a také jednotlivé části svými názvy k „hledění odkazují“ – *I. Viewpoints, II. Vision, III. Visibility* –; každá část je pak rozdělena do tří kapitol. Autor si zvolil za cíl podat přehled oblastí, kde se můžeme s něčím jako dohled setkat, a zároveň podat přehled teorií, které tuto problematiku v akademickém a dokonce i uměleckém prostředí tematizují. Mohli bychom tedy říci, že to není pouhý přehled, ale zároveň rozsáhlý úvod do problematiky. Můžeme se zde setkat nejen se sociology od klasiků po současnost – Marx, Durkheim, Weber, Simmel, Giddens, Bauman –, s filozofy – Foucault, Deleuze –, se současnými anglosaskými teoretiky dohledu – R. Clarke, K. Haggerty, G. T. Marx, E. Zureik – ale také s Kafkou, Orwellem a filmy, kde je dohled důležitou součástí děje (např. *Minority Report, The Net*).

V první části knihy představují úvodní tři kapitoly to, co vůbec dohled je, v jakých oblastech se s ním můžeme setkat a jaké základní teoretické zdroje nám mohou pomoci porozumět tomuto problému. Podle Lyona je dohled „soustředěná, systematická a rutinní pozornost, věnovaná detailům osobnosti za účelem ovlivňování, řízení, ochrany a směřování“. Nabádá nás zkoumat na jedné straně způsoby dohledu (praxe) a na druhé straně cíle, o které při sledování jde. Samozřejmě je dohled velmi často spojen s mocí, kdy ten, kdo hledí, má určitá privilegia vůči tomu, kdo je viděn. Nicméně viděný může být také účastníkem vztahu, hrajícím aktivní roli (např. v reality show). Dohled v sobě skrývá také určitou dvojznačnost vyjádřenou slovy *care and control*. Může být vyjádřením

starosti o někoho, ale zároveň sledováním někoho nebo vstupem do soukromí.

Lyon dále představuje pět základních oblastí, kde se můžeme s dohledem setkat: (1.) armáda a zpravodajské služby; (2.) státní administrativa; (3.) pracovní prostředí; (4.) policie a kontrola kriminality; (5.) spotřeba, marketing a média. Autor si všímá jak dějinného vývoje v každé z těchto oblastí, tak také rizik, která s nimi souvisí. Je asi zřejmé, že prudký vývoj informačních technologií v posledních dvaceti letech způsobil rozsáhlé změny. Lyon představuje při této příležitosti termín *dataveillance*, který užívá Roger Clarke pro nový způsob dohledu využívající technologie IT/ICT. Možnosti dohledu se neskutečně navýšily, a to ve všech výše zmíněných oblastech. U armád či zpravodajských služeb to nikoho asi příliš nepřekvapuje, nicméně i běžná státní administrativa je mnohem informovanější zejména díky propojování různých databázových systémů. Zaměstnavatelé již nemusí sledovat své zaměstnance přímo, nýbrž je mají pomocí docházkových / vstupních systémů, kamer, GSM či GPS pod stálou kontrolou. Technologie pomáhají nejen dozorovat vězně ve věznicích, ale také účinně vyhledávat pachatele díky databázovým systémům (např. DNA), kamery sledují občany ve většině měst a někde už i na vesnicích.

Lze uvést příklad z prevence kriminality ve Velké Británii. Jedna pětina kamer na světě je instalována ve Velké Británii, která zároveň představuje největší trh průmyslové televize (CCTV – Closed Circuit Television) v Evropě. Pokud procházíte britským městem, je váš obraz během jednoho pracovního dne zachycen průměrně 300krát. Konečně s tím, jak je dnešní svět orientován na konzum,

je samozřejmé, že výrobci i poskytovatelé služeb využívají moderní technologie k tomu, aby plnily přání zákazníků (CRM – Customer Relationship Management), ale také aby se o svých klientech co nejvíce dozvěděli, například pomocí klubových programů, aby věděli co, kde a jak často nakupují, a cíleně jim to mohli nabízet. Ruku v ruce s konzumerismem pak fungují marketing a média. Autor hlavně poukazuje na skutečnost, že všechny tyto oblasti se díky informačním technologiím postupně propojují a prolínají. Například při žádosti o úvěr může jméno klienta v určité databázi znamenat jak komplikace (pokud je někde evidován jako dlužník), tak také výhody (pokud je evidován jako bonitní klient).

V teoretické rovině se Lyon nejprve zaměřuje na kořeny dohledu sledovatelné zejména v oblastech dohledu na pracovišti, v armádě a při kontrole kriminality, dále na dohled v moderní době (Marx, Weber, Giddens) a nakonec k postmoderním teoriím dohledu. Kriticky se vyjadřuje k tomu, aby byl Foucaultův koncept Panoptikonu (ideální architektonické řešení dozoru nad vězni v knize *Dohlížet a trestat*) používán jako základní interpretační měřítko dohledu, což považuje za příliš zjednodušující. Nemyslí tím přímou kritiku Foucaulta, ale těch, kteří tento koncept až přespříliš používají k soudobým interpretacím. Zároveň však prezentuje několik názorů, které Foucaultův Panoptikon upravují. Například Mark Poster tvrdí, že poststrukturální teorie umožňují vidět databáze jako diskursy a data-dvojníky (Data-doubles) jako simultánně nezávislé i závislé entity. Podle Postera žijeme v době *superpanoptikonu*, kde nejsou produkovány interiorizované subjekty vě-

domé si vlastní determinace, nýbrž kde diskurs databází produkuje objektivizované individuality s disperzní data „identitou“, již si ani nemusí být vědomi. Tělo již není oblastí, kterou by bylo třeba chránit jako privátní prostor, ale stalo se již součástí superpanoptikonu. Dalším příkladem neologismu na foucaultovském podkladě je *ban-opticon*, který zavedl Didier Bigo s využitím analýz Giorgio Agambena pro ty případy „oddělování“, kdy dohledové systémy, zejména po 11. září 2001, omezují určité selektované skupiny osob v nejrůznějších aktivitách, zejména v cestování. Zmíňme ještě, že v souvislosti s Foucaultem se Lyon věnuje také Deleuzově analýze kontrolních společností (*Postskriptum ke společným kontrolám*), dividiím a teorii asambláží. Závěrem této kapitoly však navrhuje, abychom studovali namísto obecných, dle jeho názoru totalizujících teorií disciplíny a kontroly aktuální podmínky, instituce, procesy a subjekty dohledu. Nabádá, abychom nezapomínali, že tyto subjekty dohledu jsou nakonec vždy tělesné bytosti, byť jejich data-dvojníci fungují v současném světě často nezávisle.

Druhá část, nazvaná *Vision*, se věnuje samotným dohledovým systémům a tomu, jak fungují. Autor opět potvrzuje určitou hravost tím, že jednotlivá slova v názvech kapitol začínají stejnými písmeny. Čtvrtá kapitola, nazvaná *Information, Identification, Inventory*, popisuje způsob šíření informací v předmoderní, moderní a postmoderní době za pomoci rozlišení typů dohledových vztahů na tváří v tvář (*face-to-face*), rejstříky a kartotéky (*file-based*) a interface. Opět se zde můžeme setkat s mnohými autory, kteří již byli představeni výše a kteří jednotlivé vztahy

specificky tematizují. Na tomto místě se autor trochu opakuje a možná mohly být tyto vztahy popsány již v první části. Zajímavá pasáž je věnována subjektu dohledu a problematice identifikace takového subjektu za pomoci psaných či elektronicky zprostředkovaných technologií. V podkapitole *Interface surveillance* jsou popsány různé termíny pro dohlížený subjekt jako „data image“ (Lyon 1994), „data-double“ (Haggerty a Ericson 2000), „digital persona“ (Clarke 1994).

Další kapitola (*Security, Suspicion, Social Sorting*) se již převážně věnuje současnosti. Nejdříve nás přivádí do prostředí, kde je dohled provozován. Takovým prostorem je dnes hlavně město. Lyon si všímá, že dohledové systémy pomáhají vytvářet řád města tím, jak klasifikují, třídí a řídí, což je zřejmé například při určování oblastí, které jsou určitým způsobem problémové. Zároveň se zajímá o to, proč jsou současná „mega-města“ tak zajímavá pro život, že se do nich lidé koncentrují, i když být doma, pracovat, cestovat, komunikovat či bavit se dnes znamená přicházet do styku s elektronickými sítěmi, databázemi a zařízeními a tudíž i možnost neustálého sledování (osobnímu prožitku dohledu se věnuje dále ve třetí části). Toto třídění, které vytváří profily a kategorie obyvatel, jej pak přivádí k problematice životních šancí, možnostem volby a sociální exkluzi. Snaží se ukázat, že něco jako svobodná volba, která je jednou ze základních tezí volného trhu, je v souvislosti s mocí, kterou mají systémy třídění a škalkování, spíše chimérická. Závěrem této kapitoly představuje dohled jako otázku důvěry a nebezpečí jako výzvu demokracii a pozastavuje se nad úlohou jednotlivců i těch, kdo dohledové systémy provo-

zují, aby se minimalizovaly negativní jevy s dohledem spojené.

Konec druhé části obrací naši pozornost k tělům, hranicím a biometrice (*Bodies, Borders, Biometrics*), čímž se dostáváme mimo prostor města a dokonce i mimo národní státy. I když je současný dohled zaměřen na těla jako nikdy předtím, stal se zároveň plně globálním. Osobní data cestují stejně, či dokonce snad více než ti, ke kterým odkazují. Identity osob jsou „zabaleny“ do plastových kartiček a pasů, které vždy odkazují k nějakým databázím, k nimž však dotyční nemají přístup. S tím, jak jsou vyhlášovány nejrůznější války (drogám, terorismu), nebo v souvislosti s globální migrací pracovní síly vzrůstá význam hranic, které jednotlivé oblasti oddělují, a identifikačních technik, které umějí rozlišit, kdo je a kdo není vhodný ke vstupu. Identity založené na biometrických údajích, získané z živých těl, se staly funkcemi globálního dohledu.

Zatímco první část knihy se věnuje různým hlediskům a oblastem dohledu (*Viewpoints*), druhá část systémům dohledu neboli tomu dohledu, který chce učinit lidi viditelné těm, kteří mají zájem regulovat jejich aktivity (*Vision*), třetí část je zaměřená na viditelnost (*Visibility*), tedy na to, jak jsou lidé viděni a jak reagují na to, že jsou viděni. Podobně jako dohled sám, i viditelnost je dvojnásobná. Někteří lidé se před dohledem stydí nebo jej považují za vstup do soukromí, jiní lidé viditelnost vyhledávají.

V sedmé kapitole se Lyon věnuje masmédiím a pop-kultuře. Zároveň jsou zde představena základní literární i filmová díla věnující se dohledu, například v podobě analýzy televizních reality show (např. *Big Brother*). Již jsme se setkali s některý-

mi neologismy Foucaultova panoptikonu a zde můžeme nalézt další termín – *synoptikon*, který užívá Thomas Mathiesen pro vyjádření současné mediální společnosti, kdy velké množství osob sleduje malou skupinu „vyvolených“. Dohled už není prostředkem regulace a disciplíny, namísto toho se zde stává objektem touhy. Předposlední kapitola se věnuje těm, které naopak dohled netěší, kteří stojí na straně soukromí či dokonce bojují proti všemožným systémům dohledu. Lyon se zde zaměřuje převážně na anglosaské prostředí, a tak mnohé příklady o organizacích a hnutích, které se dohledu věnují, mohou působit trochu vzdáleně. Nicméně jejich přestavení a témata odporu od kritiky zneužívání osobní údajů po sociální vyčleňování naznačují mnohé, s čím se v praxi můžeme setkat.

V závěrečné kapitole autor přechází od těch, kteří bojují za právo na soukromí, k organizacím, které dohled vykonávají. Již několikrát byla naznačena etická a politická úskalí dohledu, kterým se v této části věnuje naplno. Lyon zaujímá vlastní stanovisko a snaží se ukázat, že ať už je touha po osobních údajích vedená dobrými či špatnými úmysly, mělo by být zajištěno, aby dohledové organizace odhalily, jak osobní data získávají, k čemu je používají, a maximálně se snažily zajistit to, aby sledování dali svůj souhlas ke zpracování

osobních údajů. Zároveň si klade zásadní otázku, kdo jsou ti, kteří definují klasifikace, podle kterých dohled pracuje. Obecně řečeno, zaměřuje se tak na problém transparentnosti či otevřenosti dohledu, což považuje za základní podmínky zdravé demokracie a lidské důstojnosti.

Čas od času se v našich periodikách objevují zmínky o dohledu na pracovišti, kamerových systémech, či vzpomeňme na nedávnou debatu o ochraně soukromí, spojenou s pátými narozeninami internetového portálu Facebook. Možná je tedy třeba i hlubší prozkoumání této problematiky. Pokud čtenář hledá knihu, která by pojednávala o tématu dohledu metodou multidisciplinární komparace a která si dala za cíl podat přehled dosavadních teorií na toto téma, pak lze tuto práci jedinečně doporučit. Dalo by se říci, že je to kniha, co se týče dohledu, skoro „vševědoucí“. Za určitou slabinu lze považovat opakování stejných tezí od jednoho myslitele na více místech knihy, zejména mezi první a druhou částí, což však trochu souvisí se zvolenou metodou. Pokud by metoda přehledu někomu nevyhovovala, pak může sáhnout po jiné, nikoliv tak citující, knize od Davida Lyona – *Surveillance Society. Monitoring Everyday Life*, nebo dost podobné, ale více zaměřené k tématu teroristických útoků na Spojené Státy, práci *Surveillance after September 11*.

Daniel Slaviček

Česká asociace pro sociální antropologii

Dne 1. listopadu 2008 byla na půdě Etnologického ústavu AV ČR v Praze založena Česká asociace pro sociální antropologii, občanské sdružení, které si klade za cíl podporu oboru a jeho reprezentaci navenek, popularizaci výsledků práce českých sociálních antropologů a posilování mezioborových i mezinárodních odborných vazeb. Jako nejbližší hlavní úkoly si členové asociace stanovili vytvoření etického kodexu, který by měl být závazný pro členy asociace, a získávání finančních prostředků pro realizaci antropologických výzkumů u státních úřadů podporujících vědu a výzkum.

Předsedou CASA se stal ředitel Etnologického ústavu Zdeněk Uherek, místopředsedy Yasar Abu Ghosh (Fakulta humanitních studií UK) a Jakub Grygar (Fakulta sociálních studií MU); v současnosti má asociace asi 35 členů. Řádnými členy se mohou stát absolventi magisterského studia antropologie nebo příbuzných oborů, institucionálními členy organizace vykonávající činnost v oblasti sociální antropologie a „omezenými členy“ studenti. O ne/přijetí do asociace rozhoduje předsednictvo na základě profesního životopisu uchazeče a doporučení dvou stávajících členů, a to bez nutnosti zveřejnění důvodů.

Stejně jako organizátoři celé akce věříme, že založení asociace povede ke zkvalitnění a zmožení výsledků práce českých sociálních antropologů a badatelů v příbuzných disciplínách. Dosavadní publikační výstupy totiž nebyly velké a *Lidé města / Urban People* – po zániku časopisu *Cargo* jediný antropologický časopis v České republice, od roku 2008 uznávaný Radou vlády pro vědu a výzkum jako časopis recenzovaný – příliš mnoho nabídek kvalitních rukopisů nedostává. Situace v jiných odborných časopisech přitom není o mnoho lepší a zahraničních publikací českých antropologů je méně než šafránu.

Nespornou výhodou sociální antropologie naproti tomu je, že v rámci nového grantového systému GA ČR může být aplikována hned ke dvěma panelům: k sociologii a demografii a k historii a národopisu. Budeme se těšit, přineseli-li to nějaké výsledky, zejména pokud jde o publikace v odborných časopisech, které jsou ve světovém měřítku pro rozvoj antropologie klíčové. Mrzí nás naopak, že členové předsednictva asociace nebyli ani přes několikrát urgence s to poskytnout našemu časopisu základní zprávu o své činnosti a plánech do budoucna, proto zůstáváme odkázáni na informace zveřejněné na portálu <http://www.casaonline.cz/>.

Redakce

Instrukce pro autory: Redakce přijímá původní, dosud nepublikované vědecké texty z antropologických věd ve formě statí, esejů, recenzních statí, materiálů (edice), recenzí, zpráv, případně dalších typů vědeckých publikací. Texty přijaté v českém nebo slovenském jazyce jsou zařazovány do českých čísel časopisu, texty přijaté v anglickém jazyce do anglických čísel časopisu.

Formální náležitosti rukopisů: Redakce přijímá rukopisy zasláné jako příloha e-mailu na adresu redakce a současně příslušnému šéfredaktorovi, nebo zasláné poštou v elektronické podobě (na disketě nebo CD ve formátu MS Word či RTF) na adresu redakce, vždy s průvodním dopisem ve kterém je uvedená plná kontaktní adresa autora/autorů včetně e-mailového a/nebo telefonického spojení.

Rozsah statí, esejů, recenzních statí a materiálů je omezen na max. 30 stran (54.000 znaků včetně poznámek pod čarou a mezer), rozsah recenzí a zpráv na max. 10 stran (18.000 znaků). Rukopis musí splňovat ČSN 880220, tj. řádkování 2, 60 úhozů na řádce, 30 řádek na stránce A4, anebo používat velikosti písma 12 pt. a řádkování 1.5, v poznámkách písmo 10 pt. a řádkování 1. Stránky musí být číslovány, neužívá se žádné formátování.

V případě statí, esejů, recenzních statí a materiálů jsou povinnými součástmi rukopisu anglický abstrakt v rozsahu 15–20 řádek a 3–5 klíčových slov v angličtině. Na konci textu následuje krátký medailon autora (4–7 řádek) a seznam použité literatury.

Citační úzus je formou autor (první prvek) – rok vydání přímo v textu, poznámkový aparát neslouží k odkazům na literaturu, lze v něm však odkazovat na nevdané prameny. Bibliografické odkazy musí být úplné a odpovídat standardu časopisu, podrobnější informace o způsobu citací jsou uvedeny na internetových stránkách časopisu.

Statí a materiály mohou obsahovat obrazové přílohy, tabulky, grafy apod. O jejich publikování rozhoduje příslušná redakční rada. Obrázky a grafy je třeba dodat jako samostatné soubory, obrázky nejlépe ve formátu TIF nebo EPS, grafy nejlépe v programu MS Excel.

Redakce si vyhradzuje právo na formální a jazykové úpravy textu.

Recenzní řízení: Statí (vč. rubriky Studenti píší), eseje a recenzní statí publikované v časopise *Lidé města / Urban People* procházejí oboustranně anonymním recenzním řízením, které může mít nanejvýš tři kola. Každý text posuzují nejméně dva recenzenti. Na základě výsledku recenzního řízení příslušná redakční rada text přijme, vrátí k úpravám nebo k přepracování, či zcela zamítne.

O výsledku recenzního řízení je autor/ka textu informován/a písemně, zpravidla do osmi týdnů od obdržení rukopisu. Jsou-li požadovány úpravy, změny a doplnění nebo přepracování textu, je třeba je provést do šesti měsíců od obdržení písemného vyjádření redakce. Respektování požadavků recenzentů a formálních standardů vyžadovaných redakcí je podmínkou publikace jakéhokoli textu. Nabídnout rukopis jinému časopisu, zatímco je posuzován v recenzním řízení časopisu *Lidé města / Urban People* nebo v rámci lhůty na úpravy, je považováno za neetické.

Materiály, recenze a zprávy nejsou recenzovanými rubrikami časopisu. O publikování jednotlivých příspěvků v těchto rubrikách rozhoduje příslušná redakční rada.

Notes for contributors: The editorial board accepts original, previously unpublished texts in the anthropological studies in the form of articles, essays, review articles, reviews, reports, or other types of scientific publications. Texts in Czech or Slovak languages are published in the Czech volumes of the journal; texts in English in the English volumes of the journal.

Formal requirements for manuscripts: The editors require manuscripts as e-mail attachments sent to the addresses of the editorial office and the appropriate editor-in-chief or sent by mail in electronic form (on a diskette or CD in MS Word or RTF format) addressed to the editorial office. The accompanying letter should contain complete address(es), telephone number(s) and/or e-mail address(es) of the author or authors.

The maximum length of the article, essay and review articles is 30 pages (54,000 characters, including footnotes and spaces); the maximum length of reviews and reports is 10 pages (18,000 characters). Manuscripts must fulfill the requirements of ČSN 880220, i.e. double spacing, 60 characters per line, 30 lines per page, A4 format, or 12 pt.-size type and 1.5 line spacing with 10 pt. footnotes single spaced. The pages must be numbered. No formatting is to be used.

Articles, essays and review articles must be accompanied by an abstract in English which must be 15–20 lines long and have 3–5 keywords in English. The text should be followed by a short profile of the author (4–7 lines) and a bibliography.

Use of quotations is as follows: author-year of publication should be included in the text; footnotes are not used for referring to the bibliography, but it is possible to use it to refer to unpublished sources. Bibliographical references must be complete and correspond to journal standards. More detailed information about use of quotations can be found on the Web page of the journal.

Articles and materials may contain pictorial accompaniments, tables, graphs, etc. The relevant editorial board decides on their publication. Pictures and graphs must be added as separate files; pictures best in TIF or EPS format, graphs in the MS Excel program. The editors reserve the right to do linguistic editing and editing of the text's form.

Reviewing process: Articles (including the students' work section), essays and review articles published in the journal *Lidé města / Urban People* are submitted for anonymous reviewing process that can have a maximum of three rounds. At least two reviewers judge every text. On the basis of the result of the review process, the pertinent editorial board accepts the text, returns it for correcting or reworking or rejects it.

The author of the text is informed of the decision of the editorial board in written form, usually within eight weeks of receiving the manuscript. If there are requested corrections, changes or supplementary information or reworking of the text, this must be done within six months of receiving the written statement of the editors. Respect for the requests of the reviewers and formal standards requested by the editors are conditions of publication of any text. Offering a manuscript to another journal while it is being reviewed or within the editorial period is considered unethical.

Materials, reviews and reports are not in the reviewed sections of the journal. The relevant editorial board decides on the publication of individual contributions in these sections.