

Lidé města

12 / 2003



Revue pro etnologii, antropologii
a etologii komunikace

1 **Slovo úvodem** *Mirjam Moravcová*

Filosofické zamyšlení

3 **Kam se poděly posvátné věci?** / Where did holy things disappear?

Jan Horský

Studie

13 **Profanace posvátna a odkouzlení světa.** Rouhačství a svatokrádež mezi „magickým světem“ tradiční Evropy a na prahu občanské společnosti / The profanation of the sacred and the “Entzauberung der Welt”. Blasphemy and sacrilege between the “magic world” of the traditional Europe and the treshold of the civil society *Daniela Tinková*

49 **Posvátno a Svatobarborský kameň** / Holiness and St Barbara ossuary in Kutná Hora *Blanka Altová*

59 **K původu a pramenům českého lidového spiritismu** / On the Origin and Sources of Czech Popular Spiritualism *Zdeněk R. Nešpor*

Dokumenty doby

82 **Památník z Terezína.** Děti v Terezíně / Diary from Terezín. Children in Terezín *Vendula Segerová*

Materiály

94 **Posvátno v nových náboženských směrech** / The Sacred in New Religious Movements *Zdeněk Vojtíšek*

111 **Specifika v religiozitě protestantských reemigrantů z Volyně** / Specificities in Religious feelings of Protestant re-settlers from Volhynia *Olga Sládková*

121 **„Domácí oltářičky“.** Vztahování se k zemřelým příbuzným ve městě a na vesnici (Praha a Černošín) / “Household altars” in Czech society. Active relationship to late relatives in a city and a village (Prague and Černošín) *Martin Heřmanský*

Výzkumy

144 **Situace českých a slovenských studentů na Eberhard Karls Universität Tübingen** / Situation of Czech and Slovak Students in Eberhard Karls Universität Tübingen *Jaroslava Kadeřábková, Markéta Maierová*

Diskuse

149 **PONS – Poradna o náboženských sektách** / PONS – Consultancy about Religious Sects *Helena Haškovcová*

Zprávy

a. Zprávy osobní

156 **Jubileum afrikanisty. Josef Kandert *1943** *Kateřina Klápšťová*

156 **K jubileu Františka Vrhela** *Marek Halbich*

b. Zprávy z konferencí a jiných akcí

158 **Mezinárodní konference – Traditional Culture as a Part of Cultural Heritage of Europe. Presence and Perspektive of Folklore and Folkloristics** *Dana Bittnerová*

Toto číslo časopisu Lidé města, Revue pro etnologii, antropologii a etologii komunikace, v pořadí již dvanácté, vychází s vrocením 2003. Jeho sestavení reaguje na nestandardní situaci. Tématické zaměření předznamenala studentská konference Fakulty humanitních studií UK, uspořádaná v roce 2002 Zdeňkem R. Nešporem, Janem Horským, Blankou Altovou a Mirjam Moravcovou na téma „Proměny posvátna v novověkých Čechách“. Konference se zabývala se problematikou „posvátna“ v nejrůznějších pohledech a v rozmanitých společenských situacích. Část referátů, která zde odezněla, vytvořila základ obsahové struktury předkládaného dvanáctého čísla naší revue (J. Horský, B. Altová, Z. R. Nešpor).

Téma „posvátno“ se nám jevilo natolik nosné, že jsme si další studie a stati cíleně vyžádali. Naším záměrem bylo ukázat „posvátno“ nejen s akcentem na historickou rovinu jeho prožívání (a odmítání) a nejen na jeho současné podoby vycházející z minulosti a vnímané dnešním člověkem jako „tradiční“, nýbrž i v souvislostech prožívané každodennosti počátku 21. století. „Posvátno“ jsme tedy pochopili v souvislostech dobově se proměňujícího náboženského institucionalizovaného oficiálního i alternativního myšlení, v souvislostech myšlení právního, v souvislostech neřízeně se rozvíjejících duchovních představ i v souvislostech reakce na „odposvátnění“ života. Odtud relativně rozmanitý, i když současně nutně transparentně selektivní, pohled na „posvátno“.

Předkládané číslo našeho časopisu je opět hrazeno z prostředků pražské sekce Centra výzkumu vývoje osobnosti a etnicity, která pracuje jako součást Fakulty humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze. Redakce za tuto podporu děkuje.

Dvanácté číslo časopisu Lidé města, Revue pro etnologii, antropologii a etologii komunikace je posledním, které vychází v redakci jeho zakladatelů. Následující číslo již šestého ročníku časopisu (v pořadí třinácté číslo), které vyjde

v roce 2004, se stane oficiální publikační platformou Fakulty humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze. Koncepti takto nově pojatého časopisu, který má nadále zůstat programově časopisem antropologickým a etnologickým, představí ve své vstupní rozvaze děkan fakulty prof. PhDr. Jan Sokol, PhD.

Mirjam Moravcová

Kam se poděly posvátné věci

Jan Horský

Dějepisectví ruku v ruce s tím, jak se postupně vymaňovalo ze svého omezení na pouhý sled politických či nábožensko-politických událostí, a s tím, jak se pozvolna přestávalo cítit být povinováno vytvářet určitou národně-politickou ospravedlňující metanaraci,¹ začalo během 19. a především 20. století usilovat mimo jiné o vystižení povahy kultury a jejího vývoje. Původně v dějepisné literatuře převažovala snaha bezprostředně charakterizovat celek kultury (příkladem je způsob, jímž např. *Josef Pekař* pracoval s termínem „*duch doby*“ a to pod vlivem snahy *Karla Lamprechta* nalézt základní *duchovní tendence* jednotlivých kulturních období). Tento přístup, mimoděk spoléhající na *intuitivní* schopnost historika prohlédnout povahu celku kultury určité doby, byl postupně nahrazen přístupem, jenž měl větší smysl pro *vnitřní strukturovanost* tohoto celku (zejména s rozvojem francouzského dějepisu mentalit od *Luciena Febvrea* a následně strukturalismu *Fernanda Braudela* a prací *Jacqese Le Goffa*). Zároveň se – zejména v posledních třech či čtyřech desetiletích prosadil *odpor* vůči *holistickým* nárokům, jež byly – výslovně či nevědomky – obsaženy ve starších kulturně dějinných studiích (ať již v podobě hledání dobových všejednotících psychologických zákonů, ať již v podobě orientace na rozbor strukturovaného kulturního či sociálního celku). Reakcí na starší úsilí byl jednak

¹ V českém dějepisectví se tento pocit povinnosti dějepisně ospravedlňovat českou národní politiku, bohužel, ještě u některých autorů vyskytuje. Nejnovějším příkladem budiž způsob, jímž někteří historici zasahovali do diskuse o tzv. Benešových dekretech. Ukázkou této snahy vytvářet národně-politickou ospravedlňující metanaraci je např. text: Pánek, J.: Národnostní a náboženské menšiny v tisíciletých dějinách českých zemí, in: *Historikové proti znásilňování dějin*. Stanovisko Sdružení historiků České republiky. Příloha ke Zpravodaji Historického klubu. Praha 2002, s. 9–20.

sklon k *mikrohistorii*,² jednak se prosadila tendence přibližovat se ke kultuře pomocí *řady dílčích přístupů*, jež směřují k uchopení dějinnosti *jednotlivých kulturních kategorií* či *institucí* (např. „posvátno“ – což nás právě zde bude zajímat, „duše“ – „tělo“, „soukromé“ – „veřejné“, „smrt“, rodina, demografické jevy a jejich dobové prožívání atd.) a jež postupují specifickými metodami.³

Zároveň se v epistemologických a noetických úvahách a v metodické sebereflexi (např. již u *Wilhelma von Humboldta*, později *Wilhelma Diltheye*, *Maxe Webera*, z českých dějepisců např. u *Zdeňka Kalisty*, ze současných historiků u *Rogera Chartiera*) postupně prosadilo vědomí buď o *rozumivé* povaze dějepisu (a dalších humanitních disciplin), jež jej odlišuje od *poznávajících věd* (přírodních a exaktních), nebo alespoň o *rozumivé složce* dějepyspětného bádání, jež je v něm kombinována se složkou poznávající (deskriptivní složka, kvantitativní metody).⁴ Rozumivý ráz dějepisu (či alespoň jeho rozumivá složka) souvisí s tím, že dějiny jsou vždy alespoň *spoluutvářeny lidským vědomím, lidskou duchovností*. Obsahy vědomí, obsahy ducha však nelze v pravém slova smyslu poznat (ve smyslu empirického či exaktního poznávání), je jim možné pouze porozumět.

Je pak možné rozlišit různé roviny rozumění v dějepisectví. Tak kupříkladu lze v rámci pojednávání vývojových procesů sledovat postupný zrod určitého *myšlenkového schématu* (ideje, pojmu, symbolu, hodnoty, postoje a pod.) a v rámci tohoto procesu *je možné těmto myšlenkovým schématům rozumět právě určitým způsobem* [(rozumění) a]. Pokud toto myšlenkové schéma budeme nahlížet jako prvek začleněný do dobového *stylu myšlení* nabude (nebo alespoň může nabýt) naše *rozumění* [b] jiný obsah. Vývojový „proces“ či dobový „styl myšlení“ většinou zůstává mimo dosah vědomí lidí studované doby (je nahlédnutelný až s dobovým či kulturním odstupem). Vedle toho je možné také konstruovat, jak tomu či onomu (námi rozpoznávanému) myšlenkovému schématu *rozuměl* člověk studované doby, kul-

² Paradigmatického významu nabyly v tomto směru studie Ginzburg, C.: *Sýr a červí*. Praha 2000; Chartier, R.: *La pendue miraculeusement sauvée. Etude d'un occasionnel*, in: Chartier, R. (ed.): *Les usages de l'imprimé*. Paris 1987, s. 83–127. Vývoj směřující k mikrohistorii zčásti mapuje Grulich, J.: *Zkoumání >maličkosti<* (Okolnosti vzniku a významu mikrohistorie). *Český časopis historický* 99, 2001, s. 519–547.

³ Tento vývoj dějepisectví shrnuje např. Dressel, G.: *Historische Anthropologie. Eine Einführung*. Wien – Köln – Weimar 1996.

⁴ Cf. např. Beneš, Z.: *Zdeněk Kalista v kontextu rozumějící historiografie*, in: *Zdeněk Kalista a kulturní historie*. Sborník referátů z vědecké konference konané ve dnech 14.–15. dubna 2000 v lázních Sedmihorkách. *Z Českého náje a Podkrkonoší*, supplementum 6. Semily 2000, s. 13–24; Horský, J.: *O smyslu dějepisu aneb braňme se faktografům*, in: *Dějiny a současnost*. Kulturně historická revue 23, 2001, 5, s. 2–4.

tury a sociálního prostředí – konstruovat rozumění [c] v rámci někdejšího dobového vědomí. Přitom poznamenávám, že tato různá rozumění [a], [b], [c] jsou zde rozlišena ryze *pracovně*; důvody jejich odlišení vyplývají z rozmanitosti dějezpytných postupů a nemusí být vždy opodstatněné z noetického hlediska.

Podobné ryze pracovní povahy je i další rozlišení. Určité myšlenkové schéma, určitou *kategorií*, kterou chceme dějezpytně sledovat, můžeme zavést přinejmenším dvojím způsobem. Prvý [1.] nazvěme „*dějepisným*“. Mám tím na mysli situaci, kdy se s ní setkáváme přímo v pramenném textu, tj. můžeme si být jisti, že tato kategorie (pojem, hodnota) byla alespoň v té době, ze které text pochází, vědomě pojednávána. Druhý [2.] způsob zavedení takovýchto kategorií označme „*teoretickým*“. Mám tím na mysli situaci, kdy je ona kategorie odvozena z rámce dnešního teoretického (antropologického, filosofického, religionistického, sociologického, theologického a pod.) myšlení a historik tedy těchto kategorií (pojmu) užívá jako určitého nástroje svého rozumění (či interpretování) pramenných textů, aniž by v nich byly explicitně zmíněny.⁵ Není při tom patrně zcela bez významu, zda s takto „teoreticky“ odvozenou kategorií budeme zacházet [2.1.] jako s *ideálními typy Maxe Webera*⁶ nebo [2.2.] jako s *reálně se odvíjejícími idejemi* kupříkladu obdobně, jak bychom to našli u *Ernsta Troeltsche*⁷ či *Ernsta Cassirera*.⁸ Historik může tak či onak pojednávat proces vývoje určité myš-

⁵ Problematika „historického pojmosloví“ byla v českém dějepisectví pojednávána již dříve jako jedna z mála noetických otázek, které si začalo klást. Cf. Slavík, J.: Historické pojmosloví, in: Kostlán, A. (vyd.): *Druhý sjezd československých historiků (5.–11. října 1947) a jeho místo ve vývoji českého dějepisectví v letech 1935–1948*. Praha 1993, s. 222–223; Kutnar, F.: Otázky historického pojmosloví. *Ibid.*, s. 229–235. K otázce původu a povahy pojmů, se kterými historik pracuje cf. Beneš, Z.: Pojmy jako předmět historiografického studia (Příklad: Gollova historická škola a její zakladatel). *Český časopis historický* 93, 1995, s. 365; Horský, J.: Dějepisec a pojmosloví, in: Idem (ed.): *Kulturní a sociální skutečnost v dějezpytném myšlení*. Ústí n. L. 1999, s. 9–47.

⁶ Weber, M.: >Objektivita< sociálněvědního a sociálněpolitického poznání, in: Idem, *Metodologie, sociologie a politika*. (ed. Havelka, M.). Praha 1998, s.7–63. Dále cf. např.: Havelka, M.: Max Weber a počátky sociologie náboženství, in: Weber, M.: *Sociologie náboženství*. Praha 1998, s. 68–115.

⁷ Troeltsch, E.: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen 1912. Citováno dle vyd.: Tübingen 1994, např. s. 975–977. Troeltsch neuznává možnost nalezení nějakého obecného zákona vývoje dějin v idealistické i dogmaticko-marxistické podobě. Odmítá považovat „celá období a skupiny jen za přípravné stupně pro absolutno, jež není v historii přece nikdy k nalezení“. Proti takovým snahám klade Rankeho slova, že každá epocha se vztahuje přímo k Bohu („jede Epoche unmittelbar ist zu Gott“). Troeltsch rozlišuje: (1.) „*ideu*“, jež má opanovat, ovládnout (*bemeistern*) „*látku*“, a (2.) tuto „*látku*“ (Stoff). Ona „ovládající idea“ není nikdy zcela bez ovlivnění „ovládanou látkou“, či je alespoň touto „*látkou*“ uváděna v pohyb. Z Troeltschových výkladů je zřejmé, že tato idea není jen badatelovým ideálním typem, nýbrž má svou dějinnou realnost a svůj vnitřní vývoj.

lenkové figury [svrchu označené rozumění a], přece však, bude-li nakloněn myšlence „imanentního vývoje ducha“, v němž se postupně otevírají nové „duchovní dimenze“ (pojetí Cassirerovo), bude patrně o to více užívat určitých kategorií, jež byly pojednány v lidském myšlení později, než v době, ze které jsou studovány prameny, v pramenných textech bude hledat jakoby předstupně či předzvěsti jejich rozkrytí.

Dějepisectví, jakož i další kulturní a sociální vědy, má dnes k dispozici pojem (kategorii) „posvátna“, jež je rozpracovaná filosofickým či antropologickým myšlením [ve významu 2.]. Tato kategorie – ať již vymezovaná s odvoláním na její sociální funkci (*Émile Durkheim*),⁹ ať již chápaná jako *apriorní kategorie lidského ducha* (*Rudolf Otto*)¹⁰ – souvisí s pojetím náboženství jako *antropologické konstanty*. Náboženství v tomto smyslu, obecně pojímané jako „existenciální vazba člověka na *Základ a Smysl*“, je – z hlediska antropologie – „atributem každé známé společnosti“. ¹¹ Takto pojatá kategorie „posvátna“ a „náboženství“ je svým obsahem *odlišena* od kategorií (pojmosloví) *jednotlivých náboženství* a od systémů *hodnot jednotlivých kultur*. Nalezneme různé snahy vyjmenovat základní charakteristiky „posvátna“, ¹² které přitom nekolidují se snahami – tradičně spojovanými přede-

⁸ Cassirer, E.: *Filosofie symbolických forem*. Praha 1996, zejména díl II., s. 181–298. V rámci „imanentního vývoje ducha“ podle Cassirerova pojetí není vytvoření určitého nového symbolu (mytického obrazu, pojmu) pouhým pojmenováním něčeho již existujícího, nýbrž je přímo *konstituováním nové kvality*, ba až „nové duchovní >dimenze<“.

⁹ Cf. např. Durkheim, E.: Dualismus lidské přirozenosti a její společenské podmínky, in: Hubinger, V. (ed.): *Antologie z francouzských společenských věd: Antropologie, sociologie, historie*. Cahiers du CeFREs, No. 8, 1995, s. 28n. Durkheim zde rozvíjí úvahu o „posvátných věcech“ jako o „pouhých kolektivních ideálech, jež jsou fixovány na materiální předměty“. Durkheim zároveň považuje kolektivní myšlenky a city (týkající se posvátných věcí) za nadané takovou autoritou, „jež způsobuje, že jednotlivé subjekty, které v nich myslí a věří v ně, si je představují v podobě *morálních sil*“. Durkheim tak odvozuje kategorii „posvátna“ ze společenského bytí člověka a posvátnu připisuje mj. povahu morálních sil.

¹⁰ Cf. Otto, R.: *Das Heilige*. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. München 1991, s. 1–12 a 75–76. Otto neodvozuje „posvátné“ ze společenského života člověka, ani jej nespojuje s morálními silami. Kategorie posvátného je apriorní duchovní kategorií, související s fascinací „numinózním“. „Posvátné“, „numinózní“ tkví v tom, co je iracionální (není pojmově uchopitelné), co zbývá, odmyslíme-li si vše „morální“ z náboženství. Prožitek fascinace posvátným (numinózním) nelze sdělovat v podobě pojmově vystavěné nauky, lze jej jen nechat vystoupit v mysli někoho jiného.

¹¹ Budil, I. T.: *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. Praha 1992, s. 117.

¹² Např. Sokol, J.: Jak se pozná posvátné, in: Öttlová, M. – Pospíšil, M. (eds.): *Sacrum et profanum*. Praha 1998, s. 9–12. Jan Sokol uvádí následující znaky posvátna: „Nesrozumitelnost pro cizího“, „vážnost“ (posvátnu „dnes (...) chybí právě ta smrtelná vážnost a závaznost pro každého...“), „veřejnost“ (posvátná účta se odehrává směrem „k lidskému společenství“), „artikulovanost a sklon k ritualizaci“. Sokol uvažuje o oslabování původního archaického pojetí posvátna. To se děje však již velmi dlouho (doložitelné z Bible). Zároveň se objevují „náhražky posvátného v podobě rasy, třídy nebo exkluzivního národa“.

vším se jménem Durkheimovým – prohlásit polaritu „posvátného“ a „svět-ského“ za napětí přítomné v každé kultuře. Obdobou odlišení „svět-ské“ – „posvátné“ může pak být třeba u *Maxe Webera* dichotomie „politický svazek“ – „hierokratický svazek“.¹³

Historik, jenž by vycházel z vymezení [ve smyslu 1.] „náboženství“ pomocí pramenně doložených kategorií, bude pro dobu raného novověku a novověku patrně vedle *dekonfesionalizace* uvažovat *proces sekularizace* a podobné procesy, jež se v euroamerickém kulturním okruhu projevovaly rozvolněním tradičních křesťanských postojů a změnou jejich sociální přítomnosti. Vyjde-li ale z antropologického vymezení [ve smyslu 2.] „posvátna“ či „náboženství“ (popř. „hierokratického svazku“), pak se bude spíše tázat například, jakým způsobem docházelo k *retematizaci* „posvátného“, jaké kategorie, postoje, předměty, prostory či děje začaly nabývat povahy těch, kterým je (třebas prvotně jednajícimi ne zcela záměrně) vykazována posvátná úcta na místo původních tradičních, popřípadě jaké vztahy začaly nabývat povahy „hierokratických svazků“ na místo původních tradičních náboženských uskupení.

* * *

V historiografické či historicko-sociologické literatuře nacházíme řadu pokusů tematizovat procesy, kterými prošla evropská raněnovověká společnost¹⁴ a které založily soudobou Evropu.¹⁵ Tyto procesy byly nejednou velmi různoběžné, až protichůdné povahy. Na tomto místě – s ohledem na úvahy o zacházení s pojmy „náboženství“ a „posvátno“, na způsob jejich vymezení a na různé roviny porozumění jim – zmíním alespoň jeden příklad.

¹³ Weber, M.: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Grundrisse der verstehende Soziologie, 5. Ausg., Tübingen 1972, s. 18–30. Weber tyto svazky vymezuje následujícím způsobem: Politickým svazkem se pak nazývá svazek panství [*Herrschaftsverband*] potud, pokud je jeho trvání (existence) a platnost jeho uspořádání uvnitř dané *geografické oblasti* kontinuálně garantovaná buď *použitím, nebo hrozbou fyzického donucení* silou správního štábu. *Státem* se nazývá takové *provádění úřadu* [*Anstaltsbetrieb*], když a tak dalece pokud si jeho správní štáb *nárokuje monopolní legitimitu* fyzického donucování pro prosazení určitého uspořádání. *Hierokratickým svazkem* [*Hierokratischer Verband*] se nazývá svazek panství [*Herrschaftsverband*], když a pokud je ke garanci jeho uspořádání použito *psychického donucení* [*psychischer Zwang*] v podobě *darování* či *přislíbení spásy* [*durch Spendung oder Versagung von Heilsgütern*] (=hierokratické donucení). *Církvi* se nazývá *hierokratický ústav*, když a tak dalece pokud si správní štáb *nárokuje monopolní legitimitu* na hierokratické donucování.

¹⁴ Např. van Dülmen, R. van: *Gesellschaft der frühen Neuzeit*. Kulturelles Handeln und sozialer Prozess. Wien – Köln – Weimar 1993, s. 16–61.

¹⁵ Cf. např. Troeltsch, E.: *Z dějin evropského ducha*. Praha 1934, s. 127–191.

Lze mluvit o procesu *zniternění* a *spiritualizace* náboženského života, jenž proběhl v raném novověku a v době moderní souběžně s řadou dalších procesů, proměňujících náboženský život, a jenž úzce souvisel s procesem *individualizace* života vůbec. Ernst Troeltsch spatřoval kořeny těchto proměn v *protestantské spiritualistické mystice* kvakerského ražení a v jejím propojení s některými prvky *novokřtěnskými*.¹⁶ Dopad těchto proměn však již vztahoval na celou moderní kulturu.¹⁷ Vskutku přitom nalézáme jak v učeneckém reformačním prostředí, tak také někdy v projevech lidové zbožnosti uvedený *zniternující a spiritualizující sklon*, ať již jde o *svátosti*,¹⁸ některé *institute*¹⁹ či reflexi vlastního *vnitřního přerodu* (v podobě znovuzrození z Ducha svatého).²⁰

Skutečnosti typu, že někteří novokřtěnci již v 16. století začali prosazovat jen duchovní křest, jenž podle nich spočíval ve vnitřní obrodě jedince, nabývají svého významu v rámci procesu zniternění a spiritualizace teprve z moderního stanoviska [rozumění a]. V dobovém stylu myšlení [rozumění b], jenž většinově tíhnul patrně – slovy *Huizingovými* – k *symbolismu* či byl ještě – s odkazem na *Webera* řečeno – *neodkouzlený* (tj. se sklonem k magii), by možná tyto novokřtěnské názory význam připisovaný jim modernou nenabýly. Ačkoli tyto názory byly prožívány [rozumění c] patrně samotnými aktéry jako vysoce nábožensky relevantní, ačkoli by patrně naplño-

¹⁶ Troeltsch, E.: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen 1912, s. 912–914.

¹⁷ Troeltsch, E.: *Z dějin evropského ducha*. Praha 1934, s. 170. Když Troeltsch hledá „podstatu moderního ducha“, říká – stran pojetí individua – že v něm „převládají rysy *autonomní vnitřně zdůvodněné morálky, spočívající na přesvědčení*, jejímž jedním cílem je vypracovati vlastní osobnost jakožto dílo mravní svobody a jejímž druhým cílem je vzájemné spojení lidí jakožto mravních osobností, přičemž nikdo se nepokládá toliko za prostředek, nýbrž každý je vždy také účelem. Je to kantovská formule, avšak je to zároveň i duch protestantismu, ano duch křesťanství pod vlivem úplného zvnitřnění jeho základů a pod vlivem především vezdejší immanentní sféry v níž působí. Je to však také veškerý individualismus moderního světa, jenomže držený na uzdě ideálem osobnosti, kterou nikdo není od přirozenosti, nýbrž kterou se každý má stát teprve svobodou.“

¹⁸ Kupříkladu novokřtěnský důraz na *duchovní křest* (cf. např. Dülmen, R. van: *Reformation als Revolution. Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus der deutschen Reformation*. Frankfurt a. M. 1987, s. 184–185) a jeho ohlas např. i v italském prostředí, jak ukazuje Carlo Ginzburg s poukazem na smýšlení Menocchiovo a Scoliovo (Ginzburg, C.: *Sýr a červi*. Praha 2000, s. 49, 146).

¹⁹ Dülmen, R. van: *Reformation als Revolution. Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus der deutschen Reformation*. Frankfurt a. M. 1987, s. 193. Novokřtěnský názor obsažený v jednom výslechovém protokolu, zdůrazňující duchovní obsah manželství, bez nějž je jen tělesným soužitím: „...*Die äusserliche leibliche Bewohnung des Mannes und Weibes aussserhalb der Geistlichen Einigkeit sei nur eine fleischliche Gesellschaft, wie sonst auch die Unehelichen beisamen wohnen...*“.

²⁰ Příklady odezvy pietistického důrazu na znovuzrození lze nalézt i v autobiografiích českých náboženských exulantů v 18. století. Cf. Štěříková, E.: *Běh života českých emigrantů v Berlíně v 18. století*. Praha 1999, např. s. 355 (životopis Anny Jilkové).

valy i antropologickou definici náboženství (existenciální vazby ke Smyslu a Základu), přece není zcela jasné, jakou měrou vyhovují kategorii posvátna tak, jak je vymezována [vymezení ve smyslu 2.] v antropologické literatuře. Znakem „posvátného“ totiž je jeho *veřejnost* (viz svrchu citované vymezení Jana Sokola, zčásti i Émila Durkheima). Jestliže však ve vývoji náboženského myšlení [pracujeme s pojmoslovím ve smyslu vymezení 1.] nacházíme linii (vedle řady dalších) směřující díky zniternění a spiritualizaci k *individualizaci* náboženských prožitků, pak lze uvažovat přinejmenším dvě možnosti.

Bud' (A) přijmeme, že kategorie „posvátného“ prochází v dějinách zásadními proměnami včetně postupné individualisace prožitku „posvátnosti“. Souznělo by to ostatně s Weberovým názorem, že moderní racionalita vyústila v „hodnotový polytheismus“,²¹ či s Troeltschovou charakteristikou „podstaty moderního ducha“, jejímž rysem je mimo jiné také „nesmírná individualizace veškerého myšlení a cítění moderního lidstva“.²²

Nebo (B) budeme vycházet z toho, že kategorii „posvátného“ lze vymezit vskutku nadčasově a nadkulturně (včetně toho, že úcta k posvátnému má povahu veřejnou), a pak bychom se mohli a měli tázat, zda důraz na niternost a tím i individualizaci náboženského prožitku není doprovázen nějakým jiným na veřejnost obráceným požadavkem. Ať již by měly (B1) tyto požadavky povahu sklonu k ortopraktickým postojům tak, jak se s tím můžeme kupříkladu setkat nejednou v novokřtěneckém prostředí 16. století²³ či v pietistickém smýšlení 17. a 18. století.²⁴ V obou těchto případech se svým způsobem setkáváme s tím, že ona vnitřní proměna a následná niterná zbožnost (duchovní křest či znovuzrození z Ducha svatého) by měla být *přeci jen navenek nějak patrná*. Tendence k veřejné zjevnosti posvátné vazby by v těchto případech zůstávala z hlediska aktérů [rozumění c] na poli „náboženství“. Nebo (B2) – což nabývá na významu zejména při pohledu na dějiny 19. a 20. století – by bylo možné odkazem na povahu úcty k „posvátnému“ (včetně její veřejnosti) vysvětlit některé jevy (např. v oblasti národních hnutí, dogmatického pojetí politických stran či sociálních skupin a tříd, popřípadě povahu některých ekologických hnutí) vysvětlit jako

²¹ Welsch, W.: *Naše postmoderní moderna*. Praha 1994, s. 102–103.

²² Troeltsch, E.: *Z dějin evropského ducha*. Praha 1934, s. 140.

²³ Dülmen, R. van: *Reformation als Revolution*. Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus der deutschen Reformation. Frankfurt a. M. 1987, s. 184–189. Např. *Hans Hut* navazuje na *duchovní křest*, jenž je navenek vyznačen *křtem vodním*, také *křest krve*, jenž je „následováním Krista“.

²⁴ Troeltsch, E.: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen 1912, s. 733–736, 773–789, 827–831.

kompenzaci přílišné individualizace (a v nejednom případě i sekularizace) náboženského prožitku v moderním období. Taková kompenzace, při níž nabývají uvedené kategorie „národ“, „třída“, „strana“, „hnutí“ *pseudonáboženského* (z hlediska „náboženství“ v užším slova smyslu) či *náboženského* (ve smyslu antropologických definic) významu (a utvářejí se kolem nich hierokratické svazky), se při tom mohla v naprosté většině případů odehrávat z hlediska aktérů nezáměrně a nevědomě. Šlo přitom nejen o přejímání určitých prvků starší náboženské festivity do veřejného – z hlediska náboženství v užším slova smyslu – světského života,²⁵ nýbrž šlo také (a možná především) o přejímání právě oné hlubší vazby, prožitků osmyslnění individuálních činů, jejich zakotvení do celku.

Historik by zajisté antropologického či filosofického vymezení kategorie „posvátna“ [vymezení ve smyslu 2.] neměl užívat coby rozkrytého „zákona“, nýbrž pouze jako *možného, hypotetického nástroje interpretace*. Přeci však nástroje, který může být velmi užitečný při snaze porozumět velikému přeskupení kulturních kategorií a hodnot, jež se několikrát odehrálo v euroamerickém kulturním okruhu 19. a 20. století a jež mělo nemalý vliv na vývoj ostatních světových kultur této doby.

Historik se nemalou měrou může spolehnout na to, že s kategoriemi, jako je například „individuum“ a s vývojem těchto kategorií může zacházet na způsob Troeltschova či Cassirerova postupu (tj. spoléhat na to, že šlo o ideje dějinně se vskutku odvíjející). Pokud ovšem budeme chtít pomoci antropologicky vymezené kategorie „posvátna“ číst situace, jejichž aktéři by své jednání pojednávali spíše jako nenáboženské, světské, pak bychom měli s touto kategorií („posvátno“) zacházet jako s Weberovým ideálním typem. Jak svrchu konstatovaná individualizace života moderní doby, tak příklon dějepisectví k mikrohistorii by nás pak měl varovat před snahou nalézat pro dobu 19. a 20. století kategorie a vztahy, které nabyly povahy „posvátného“ a rázu „hierokratického svazku“ s platností pro celou kulturu a společnost (výjimku v tomto smyslu tvoří snad jen kategorie „národa“ či „třídy“ v okamžicích vzepětí velkých sociálních a politických hnutí, jež měla nejednou totalitní vyústění). Hledat bychom měli spíše rozmanitá menší společenství, do jejichž života se prožívání „posvátného“ přeneslo.

Zacházet s kategorií „posvátna“ a „hierokratického svazku“ jako s *ideálním typem* však zároveň znamená *neukvapovat* se při snaze pojednávat některé situace z dějin 19. a 20. století jako události „pseudoreligiozní“. Právě tak

²⁵ Cf. např. Hojda, Z.: Pomník – svatyně národa, in: Ottlová, M. – Pospíšil, M. (eds.): *Sacrum et profanum*. Praha 1998, s. 54–64.

jako bylo možné svrchu načrtnout jednu z možných výkladových linií, použitelnou jako argument pro interpretování moderních dějů pomocí kategorie „posvátného“, lze nadhodit i několik (z mnoha dalších) poznámek, jež by měly varovat před zbrklostí. Předně bychom měli podrobněji promyslet vzájemné vztahy mezi samotným sociologickým či antropologickým pojmoslovím, se kterým pracujeme. Je např. otázkou, jak se navzájem k sobě má Weberův pojem „hierokratického svazku“ a pojem „charismatického panství“ a jak se tyto dva pojmy mají k Weberově klasifikaci sociálního jednání podle jeho motivace („afektuální“, „tradiční“, „hodnotově-racionální“ a „účelově-racionální“). Dále pak by bylo zapotřebí přesněji porovnat pojmosloví Weberovo a Durkheimovo či Ottovo atd.

Dále je nutno vzít v potaz řadu okolností, které se při prvním, letmém, pohledu mohou jevit jen jako pominutelné drobnosti. Uvedu jen několik příkladů, které se týkají úvah o tom, že moderní „národy“ zaplnily prostor vyprázdněný procesem sekularizace a že se tudíž národní hnutí dají „čist“ také pomocí kategorie „posvátného“. „Posvátno“ v původním, řekněme archaickém, smyslu není žádná hra (jak říká Jan Sokol ve svrchu citovaném článku), avšak myšlení obrozenců, jak ukazuje např. Vladimír Macura, v sobě zahrnují i hravou, mystifikující složku.²⁶ Pojem „národa“ (vymezený jazykem, územím, společným původem a úsilím o společné dobro) nevznikl – jak ukázal například Eduard Maur – až v době pokročilé sekularizace, nýbrž se s ním setkáváme již hluboko v době vyhroceného konfesionalismu (např. v 17. stol. u Pavla Stránského a Jana Amose Komenského – ten přidává k uvedenému ještě spojení vzájemnou svorností a láskou).²⁷ Konečně, je-li „národ“ (ale v tomto případě i „třída“) pojat jako *organicky vyrůstající z dějin*, a byl-li by „národ“ chápán jako předmět posvátné úcty, pak lze říci, že dochází k určité *historizaci*, ba až *naturalizaci* „posvátna“ (Rudolf Bultmann by mluvil o sekularizaci původní eschatologické ideje),²⁸ při níž by mohl vymizet tajemně transcendentní prožitek.

Studovat *retématizaci* „posvátna“ tedy rozhodně neznamena sledovat pouhé přejmenovávání jakoby jednoho a vždy v zásadě téhož lidského prožitku. Již proto by antropologická kategorie „posvátného“ měla být užívána jen jako ideálně typický nástroj interpretace.

²⁶ Macura, V.: *Znamení zrodu*. České národní obrození jako kulturní typ. Praha 1995, s. 102–117.

²⁷ Maur, E.: Pojetí národa v díle českých pobělohorských exulantů, in: Hrubá, M. (ed.): *Víra nebo vlast? Exil v českých dějinách raného novověku*. Ústí n. L. 2001, s. 174–183.

²⁸ Bultmann, R.: *Dějiny a eschatologie*. Praha 1994.

Where did holy things disappear? An initial methodological comment from the viewpoint of historiography

Jan Horský

A historian has at his disposal: (1) a terminology (categories) which is defined and used in an examined source text; and (2) a terminology which is defined theoretically within the framework of modern arts. The notion of "holiness" is part of the second point, but a historian can use thus defined categories of "holiness" also when interpreting events. This category acquires importance especially in the study of cultural transformation in the 19th and 20th centuries when the ethnographically defined notion of "holiness" helps a historian in his research. First, he is not only to see in modern history just a process of individualisation of religious experience and secularisation, but, second, more important, he is to ask in which way the "holy respect" (which is an ethnographical constant) was re-thematised. However, the category of "holiness" should be used as an ideal type according to the intentions of Max Weber.

Profanace posvátna a odkouzlení světa.

Rouhačství a svatokrádež mezi „magickým světem“ tradiční Evropy a na prahu občanské společnosti

Daniela Tinková

Proměnu tradiční, sakrální, preindustriální („heteroreferenční“) společnosti ve společnost „moderní“ („autoreferenční“) a v podstatě sekularizovanou nutně provázelo obsahové vyprázdňování posvátna. Ve svém příspěvku bych chtěla nastínit jednu z možností studovat klíčové aspekty sekularizace, weberiánského „odkouzlování světa“ na příkladě proměňujícího se postoje k rouhačství a svatokrádeži ve vybraných katolických zemích. Materiálovou bázi mi poskytla řada prakticky nevyužívaných pramenů tištěných i rukopisných pocházejících z českých, francouzských a toskánských archívů a knihoven.

Oproti jiným „bohovrahům“ (heretikům, čarodějnicím, případně Židům), kteří se již tradičně těší přízni badatelů, rouhači ani svatokrádežníci dosud žádnou zvláštní inspiraci neprobouzejí, a to ani v německé, francouzské či anglosaské historiografii.¹ A přitom právě zločiny rouhání a svatokrádeže esenciálně vystihují sakrální charakter nejen předosvícenské (trestní) justice a trestněprávního myšlení, ale i celé „tradiční“, „pre-industriální“, společnosti „starého režimu“ z Boží milosti – specifickou senzibilitu „magického“, *neodkouzleného světa*² postaveného na binárních opozicích *posvátné-profánní, čisté-nečisté*, na citlivém respektu k tabu a interdiktu, na fúzi zločinu a hříchu. Ještě v 18. století, které postupně prokazovalo stále více skepse vůči hrdelnímu postihu čarodějnic i kacířů, podléhali rouhači a svatokrádežníci nejen trestu smrti, ale i mrzačení rtů nebo jazyka (u rouhače) a k ampu-

¹ Ve Francii se tak alespoň objevila stručná studie Françoise Hildesheimerové: *La répression du blasphème au XVIIIème siècle*, in: *Mentalités*, 1989, (ed. J. Delumeau) a Alaina Caban-touse, *Histoire du blasphème en Occident, XVIe – XVIIIe siècles*, Paris 1998.

² Z důvodu nedostatečnosti pojmového aparátu používám tato pojmenování především pro předrevoluční společnost francouzskou a předjosefinskou společnost v Habsburské monarchii.

taci ruky (u svatokrádežníka), stále v souladu s „analogickým“, „zrcadlovým“ myšlením středověku.³ V případě rouhačů i svatokrádežníků šlo o náboženské delikty *par excellence*, odrážející vztah k posvátnosti pojmů i objektů; jejich postupná depenalizace a dekriminalizace vypovídá nejen o sekularizaci práva, ale i o postupu „tolerance“ a „odposváťňování“ předmětů.

Rouhání a svatokrádež se neobracejí ke specifické skupině obyvatelstva vázané společnými doktrinami či praktikami jako hereze či čarodějnictví, které je třeba likvidovat, ale ke konkrétnímu „delikventnímu“ jednání či slovnímu projevu, který ovšem pachatele vylučuje z komunity věrných, neboť na něm ulpívá nejen porušení zákona lidského, ale především Božího, „pošpinění“ („souillure“). Koneckonců i kacífství a čarodějnictví implicitně obsahují rouhání nebo svatokrádež. Rouhání a svatokrádež představují antiteze respektu k posvátnému; rouhač a svatokrádežník je protiobrazem bohabojného křesťana, bytost, která se dopustila překročení hranice, porušení tabu.⁴ To kvůli rouhání byla nejvznešenější z bytostí, Lucifer, svržena z nebes, a svatokrádež, přímá urážka na posvátném, je známa všem tradičním kulturám.

Posvátno (le sacré) představuje základní kategorii, na které spočívá celý náboženský život, a která od věrných vyžaduje specifický respekt, jenž je staví zcela *nad* a *mimo* rozum, mimo diskusi či kritického ducha⁵. „Posvátno“, „svaté“⁶, je neporušitelné a stává se takovým na základě aktu, který daný předmět (osobu, místo) odděluje od profánního světa.⁷ Svět profánní a posvátný jsou od sebe striktně odděleny, stojí ve vzájemné opozici, neboť každý z nich odpovídá jiné formě existence, které se navzájem vylučují; je tudíž nezbytné udržovat mezi nimi jasně definovanou vzdálenost, a to i za

³ Dülmen, R. van: *Theater des Schreckens*, München, 1985, passim.

⁴ Pro věcího, náboženského člověka existují dvě navzájem se doplňující prostředí, dva světy – posvátný a profánní; náboženský život se tak točí kolem dvou protipólů, mezi nimiž je stejný vztah opozice jako mezi čistým a nečistým, svatým (posvátným) a svatokrádežným, božským a dábelským; „profánní“ bytost se musí držet dostatečně daleko od obou – od jednoho ji dělí úcta, od druhé hrůza; Durkheim, E.: *Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), Paris 1960, 1979, p. 586.

⁵ Caillois, R.: *L'homme et le sacré* (1939), Gallimard, Paris 1961, p. 24; Posvátno se do značné míry definuje pomocí jiných konceptů (mystériem, „profánno“) či binárních opozic (čisté/nečisté), viz Wunenburger, J.: *Le sacré*, PUF Paris, 1981, 1990, p. 69.

⁶ Klasičskou práci o posvátnu dodnes představuje Rudolf Otto: *Das Heilige; Über das irrational in der Idee des Göttlicher und sein Verhältnis zum Rationalen*; 1936; dále můžeme odkázat na novější práce (z frankofonní jazykové oblasti) – Caillois, R.: *L'homme et le sacré*, Paris 1950; Levi-Makarius, L.: *Le sacré et la violation des interdits*, Paris, 1974; Jankelevitch, V.: *Le pur et l'impur*, Flammarion, 1978, Dupront, A.: *Du sacré*, Paris, 1987, Teissier, R.: *Le sacré*, Paris 1991, Wunenberger, J.- J.: op. cit., dále Bergson, H.: *Les deux sources de la morale et de la religion*, a Jung, C. G.: *Psychologie de la religion*, 1958.

⁷ Latinský výraz sancire znamená „vymezit“, Teissier, R.: op.cit., p. 19.

cenu zavedení systému přísných opatření.⁸ Každá forma porušení, každý útok na tuto magickou hranici hrozí zánikem (symbolického) řádu světa, se kterým se identifikuje.⁹ Profanace posvátných věcí je s to rozpoutat nepořádky, uvolnit síly, kterých využije čaroděj – nebo přímo Ďábel.¹⁰ Neexistuje v podstatě žádná náboženská forma, která by neznala *interdikt*, absolutní zákaz formou posvěcení (*konsekrace*) jistých předmětů či osob, které takto vyjímá ze všedního života.¹¹ Modifikace pojmu *posvátného*, k níž došlo následkem reformace i protireformace, přispěla k jeho jasnějšímu oddělení od světa profánního (podle R. Muchembleda tato hranice neexistovala zhruba před rokem 1520, kdy všechno mohlo obvykle participovat na té „druhé kategorii“ prostřednictvím svátků – magických rituálů umožňujících „uvolnění energie“¹². Tuto novou „mentální rovnováhu“¹³ charakterizovala tedy výlučně křesťanská interpretace prostoru (kostely, hřbitovy) a času (svátky).

Porušení interdiktu formou „nečistého doteku“ se může vztahovat ovšem i na dotek *verbální*, na vyslovení *nevyslovitelného* (braní jména Božího nadarmo). Poskvrnění (pošpinění, „*souillure*“) je zjevné tím spíše, jde-li o slova hanlivá, urážlivá¹⁴: rouhač je vlastně „verbální svatokrádezník“ – podstata obou smrtelných hříchů je v jádru totožná. Rouhání a svatokrádež tak byly nezbytně nutné k definici posvátného: bez rouhačů a svatokrádežníků by *posvátné* nemohlo existovat.

Disciplinace, kriminalizace a hrůza z profanace

Od 16. století usilovala raně novověká státní, vrchnostenská a církevní moc o maximální sociální disciplinaci („Sozialdisziplinierung“), o zavedení

⁸ Durkheim, E.: *Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), Paris 1960, p. 453.

⁹ Teissier, R.: op. cit., p. 20; Durkheim, E.: op. cit., p. 457.

¹⁰ Durkheim, E.: op. cit., p. 585; Jistou kontinuitu mezi oběma – „legální“ narušení magické hranice – umožňuje pouze striktně fixovaný rituál (například přijímání...), ovšem již Durkheim považoval i takový „pozitivní rituál“, který člověku umožňuje komunikaci s posvátnými bytostmi, od nichž by měl být striktně oddělen, za druh svatokrádeže, Durkheim, E.: op. cit., p. 483.

¹¹ Viz např. Finance, J. de: *De l'un de de l'autre; Essai sur l'altérité*, Editrice pontificale, Universitá Romana, Rome 1992; Mnohá primitivní náboženství jsou přísnými interdikty saturována do té míry, že v podstatě omezují „posvátno“ na „porušení tabu“ a tudíž na jistou formu svatokrádeže, viz Levi-Makarius, L.: op.cit.

¹² Muchembled, R.: *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne* (XVe–XVIIIe siècles), Paris 1978, p. 209.

¹³ Muchembled, R.: *Culture...*, p. 214.

¹⁴ „Myšlenky, substancializované a umístěné do prostoru, se stávají tabu, jehož je třeba se vystríhat jako se vystríháme nečisté vidiny („*spectacles impurs*“) nebo jako se vyhýbáme vyslovování vulgárních slov, klení a rouhání.“ Jankélévitch, V.: *Le pur et l'impur*, Paris 1963.

režimu „zobecněné kulpabilizace“, režimu založeném na přinucení a užší „kontrolě těl“ a na „dobývání duší“¹⁵ za pomoci systému různých „Polizey-ordnungen“ i přísnějších kriminálních dispozic. „Forum internum“ jakožto „privátní sféra“ vyhrazená člověku v podstatě neexistovala. Ovšem její rudimentální základ – jakési nekontrolovatelné jádro – představoval pro raně novověký stát permanentní zdroj, semeniště neřádů.

Neexistovala ještě ani normativní idea „individua“ nezávislá na stavu, rodinnému klanu či aspoň cechu. Instance individuálního svědomí byla podřízena kontrole vykonávané zpovědníky a tridentský koncil, který stanovil a upřesnil nová pravidla ve věcech víry a zbožnosti, vypracoval současně nový matřimoniální a rodinný kodex morálních pravidel, který umožňoval efektivnější kontrolu rodiny, která představovala pro státní moc „propagátorku podvrtnosti, subverze“¹⁶. Tak se zrodil etický systém garantovaný jistým tabu – protože jak reglementace života náboženského, tak reglementace života sexuálního obsahovala jistou religiozní garanci fungující právě na principu tabu.¹⁷

Abychom se mohli zabývat zločiny „proti Bohu a náboženství“, je v prvé řadě potřeba připomenout pojem „*crimen laese Maiestatis divinae*“¹⁸, který se objevil již na sklonku Římského impéria ve výrazu „*laesio Maiestatis divinae et humanae*“ vyjadřujícím úzké spojení mezi řádem náboženským a politickým. Tento pojem se ve francouzské jurisprudenci objevoval zejména od 17. století¹⁹ a – povýšen současně do čela hierarchie trestných činů – zahrnul postupně v podstatě všechny zločiny (nebo skupiny činů), které „narušují svatost či pravdu Náboženství“ a tudíž je skrze ně „přímo napadán Boží majestát“²⁰. Současně ovšem dochází i k narušení řádu věcí pozemských : Ferrières výslovně upřesňuje, že kult, jímž jsme povinováni Bohu, „se dotýká blaha státu i veřejného klidu“²¹.

¹⁵ Muchembled, R.: *Culture populaire*, p. 255.

¹⁶ Muchembled, R.: *Culture populaire*, p. 275.

¹⁷ Weber, M.: *Economie et société*, Paris 1995, t. II, pp. 183–184.

¹⁸ Za Republiky znalo římské právo pouze *Crimen laese maiestatis* toho, kdo by ohrozil svobodu či bezpečí suverénního římského lidu. Císařové pak s nimi integrovali zločiny proti své osobě, ale *Crimen laese maiestatis divinae* se objevil až v christianizované společnosti za Justiniána a Theodosia, kde zaujímá první články.

¹⁹ Carbasse, J. M.: *Introduction historique au droit pénal*, Paris 1990, p. 259; V osobě „princeps“ se soustřeďuje metafora státu zahrnujícího posvátné, mýtické a mystické atributy, viz Sbriccoli, M.: *Crimen laese maiestatis; Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna*, Milano 1974, p. 79.

²⁰ Muyart de Vouglans: *Les Loix criminelles de France*, Paris 1780, p. 91 et suiv.

²¹ Ferrières, C.-J.: (édit. de 1771), *Dictionnaire de droit et de pratique, contenant l'explication des termes de droit, d'Ordonnances, de coutumes et de pratique, voir „Leze Majesté“*.

Rouhání, blasfémie proti „Bohu, nejčistší Panně a svatým“, pak představuje náboženský delikt *sui generis*, *Crimen laesae Maiestatis Divinae* ve své nejčistší formě. Nejde jen o smrtelný hřích v teologickém slova smyslu v duchu Tomáše Akvinského²², jde současně vůbec o zločin *par excellence*, stíhaný od středověku světskou, státní mocí. Obhájce Andrey Pery, který stanul před Nejvyšším justičním tribunálem Toskánského velkovévodství ve Florencii v roce 1778, označil rouhání za „ohavný delikt strašnější vraždy samé, škodlivější než kterýkoli jiný hřích... zraňující a urážející Nejvyšší Bytost samotného Božství“.²³ Ještě v roce 1796 obhájce jiného toskánského obviněného prohlásil, že „se shodují zákony kanonické i občanské, stejně jako učenci, když tvrdí, že delikt rouhačství je tím nejodpornějším a nejstrašnějším, čeho se může dopustit stvořená bytost, ta zejména, která vyznává svaté náboženství římskokatolické...“²⁴.

Rouhač, který bere nadarmo jméno Nevyslovitelného (jež i zbožný křesťan užívá raději pouze v opisech) a dokonce se opováží je hanit, se stává porušitelem interdiktů, strašnějším než vlastizrádce či otcovrah, protože porušuje sám smysl a řád světa existujícího z Boží milosti. Zmrzačení nebo přímo vytržení jazyka (doložené ještě v 18. století) je – v hodnotové racionalitě předosvícenského světa logickým projevem nezbytné eliminace „poskvřňujícího“ údu, který se dopustil porušení tabu. Francouzští i toskánské svědkové se ve svých výpovědích často zdráhají citovat rouhačské výroky, jejichž svědky se stali; stejně tak někteří obvinění odmítají vyslovit výroky, které jsou jim připisovány, byť mají v úmyslu popřít, že by něco podobného pronesli. Ani v rozsudcích pařížského parlamentu (které jinak obvykle líčí okolnosti spáchaných trestných činů) obvykle nenajdeme konkrétní slovní projevy usvědčených „rouhačů“ (další projev snahy o jejich eliminaci, vytěsnění z jazyka, obava ze špatného příkladu, který by byl dán čtenářům?) Určitá „hrůza z rouhačství“ i z pouhého klení, z vyslovení tabuizovaného, svědčí o jistém stupni interiorizace tohoto interdiktů. Důsledkem autodisciplinace a autocenzury bylo ostatně i zavádění náhradních výrazových prostředků.²⁵

²² Tomáš Akvinský považoval za hřích i rouhání způsobené hněvem, nikoli ovšem za hřích smrtelný; Greco, G.: *La bestemmia come rivolta, Un riflessione metodologica*, Salerno 1993, p. 67.

²³ Archivio di Stato di Firenze, Supremo Tribunale di Giustizia, Filza 815, No 147.

²⁴ Tím horší je delikt rouhání, že uráží bezprostředně Nejlepšího Nejvyššího Boha a přímo zraňuje božství, přísuzuje jí to, čeho jí nenáleží, či odnímáje jí toho, co tvoří její podstatu, Archivio di Stato di Firenze, Supremo Tribunale di Giustizia (dále jen ASF, STG), Filza 1415, No 440.

²⁵ Připomeňme například existenci podobných „příruček“ jako ona od Cotona, která měla sloužit francouzskému králi Jindřichu IV., která nebízela škálu pojmů, kterými by se mělo nahradit rouhání a klení (mnohý z nich ostatně přetrvaly do dneška (například „sacrebbeu“ místo „sacredieu“, „morbleu“ místo „mort de Dieu“).

Jde o formu chování, která figuruje v samém čele v žebříčku novověkých inkriminovaných činností. Je to zločin číslo jedna takřka ve všech raně novověkých hrdelních řádech – v říšské *Constitutio Criminalis Carolina* (1532), v *Městských právech* Pavla Kristiana z Koldína (1579) i v hrdelním zákoníku tereziánském (1768) – stejně jako u francouzských či italských juriskonsultů či v rakouských raně novověkých policejních a selských řádech, kde tvoří nezbytnou součást sociálně disciplinačních snah světských vrchností²⁶. Zákaz „oplzlého mluvení, lání, přísahání, sakramentování, hromování a těm podobných zlořečení“ najdeme v *Artikulích k soudům výročním v Moravě 1607*²⁷, v soudních artikulech pro panství hraběte Maxmiliána z Valdštejna (1651–1654), které výslovně zakazují i „jména božího nadarmo brání“²⁸ i na dalších panstvích²⁹. V policejním řádu města Poličky z roku 1719 se píše výslovně, že „...lání, hromování, sakramentování, přísahání, čertování a jiná oplzlá zlořečení mezi lidmi tak vysoce vzrostlo, že sobě toho skoro žádný za hřích nepokládá, a ještě v pravdě před Pánem Bohem hřích veliký jako i světem jest, nebo druhé přikázání Boží to v sobě zavírá a patrně praví: Nevezmeš pána Boha tvého nadarmo; takový jeden každý přestupník a zlořadný člověk království Božího nedojde, a vzácný magistrát jakožto představená vrchnost a soudcové toho přeslyšeti nemohou a nebudou, kdež takový mužský kládou, a ženská osoba trdlící, a k tomu peněžitou pokutou té obci, kde ten hřích se páchá, totiž 35 kr. Skutečně potrestán býti má.“ Podobnému či stejnému trestu podléhali i hráči v karty a kostky (potenciální rouhači) a současně i všechny osoby, které by vyslechnuté rouhačské projevy neudaly – včetně nedbalých rychtářů, kteří by takové rouhače nevydali spravedlivému trestu.³⁰

Svatokrádež částečně spadá mezi delikty majetkové, ale v „magickém světě“ tradičních společností a jejich „hodnotové racionalitě“ zůstává přede-

²⁶ Viz např. Vocolka, K.: Public Opinion and the Phenomenon of „Sozialdisziplinierung“ in the Habsbourg Monarchy, in: Ingrao, Ch. W. edd.: *State and Society in Early Modern Austria*, In Memoriam Volker Press, Indiana 1994, s. 121 a násl.

²⁷ Archiv český, díl 22, *Řády selské a instrukce hospodářské, 1350–1626*, Kalousek, J. ed: Praha 1905, s. 504.

²⁸ Archiv český, díl 23., Praha 1906, s. 267.

²⁹ Např. v *Instrukcích konšelům v městě Roudnici* (1676) zapovídá článek pátý „Všelijaká zoumyslná přísahání, hromování, zlořečení, lání i sice bezbožné“, AČ, díl 23, s. 444. Také *Soudní artikule a formule přísah na statcích jezuitské koleje v Krumlově 1700* (art. 12) se snaží odvrátit poddané „od zlořečení, rouhání, lání a peskování, item od přílišného ozralství a opilství, sakramentování, hromování a přísahání“ (AČ, díl 24, Praha 1908, s. 15). V *Obecním řádu vsi Žeretic u Jičína*, jež si obec okolo roku 1720 sama obnovila, „Všecka lání, zlořečení se zapovídají pod pokutou podle velikosti provinění od práva usouzenou“, AČ, díl 24, s. 142.

³⁰ AČ, díl 24, s. 123.

vším v konotaci s ochranou posvátného předmětu či místa (případně osob) a s hrůzou z fyzického porušení interdiktů a tabu. Je to krádež spojená s profanací, je to forma nečistého doteku na posvátném, je to rouhání činem, který zasluhuje nejen trest smrti, ale – podobně jako u rouhače – i odstranění, utěti ruky, která se této profanace dopustila.

Nečistý dotek svatokrádežníka se vztahoval na kříže, obrazy, kostelní vybavení, ale především na „posvátné nádoby“ ukrývající posvěcené hostie – zejména po tridentském koncilu a po zkušenosti s reformačním (zejména kalvínským) ikonoklasmem. Právě zneužití nebo jen nečistý dotek na samotných (posvěcených) hostiích představoval *sacrilegium non plus ultra*: bylo to nejhorší znesvěcení těla Kristova, profanace tajemství všech tajemství, protože hostie představuje zlomek i totalitu Božství, nekonečné v malém, v němž se pověra stýká s nejčistší vírou. Připomeňme, jakou roli hrála hostie v reformaci, jakou úlohu sehrála v čarodějnických praktikách, neboť považována za prostředek bílé magie (před Tridentem snad i polooficiálně) – byl to univerzální lék, který napomáhal k vymítání Dávla stejně jako k dojivosti krav. V každém zlomku posvěcené hostie je Kristovo božství obsaženo v celé integritě: svatokrádež je tak skutečná „bohovražda“.

V jedné francouzské zprávě z roku 1670 o svatokrádeži spáchané v pařížské katedrále zazněla pohnutá lamentace: „*Plačte, kněží, ... a vy, panovníci, vyslanci mého Boha, vstupte do svatyně a poklekněte, protože Obětování bylo zvráceno (renversée) a Obětovaný zneuctěn (profané)... Oběť byla zneuctěna, Obětovaný zavražděn ve své svatyni... To pro jeho oběť tak krutě poníženou žádám o vzlyky a nářky, ... pro novou smrt způsobenou Ježíši Kristu uprostřed jeho slávy, pro svatokrádež tak černou a nenávistí hodnou, kterou mohli vymyslet jen andělé či proroci...*“ Démon pochopil, píše dále komentátor, že jeho oltáře byly svrženy; sbírá tedy všechny své síly, aby pravému Bohu uzurpoval úctu a moc, proto po staletí shromažďuje a ochraňuje stáda heretiků, kteří jeho jménem převracejí oltáře a rozbíjejí posvátné nádoby, ničí vše, co je nezbytné k celebraci Božích mystérií; čas od času se zmocní nějakého darebáka a donutí jej, aby jedinou ranou zranil Obětovaného...³¹ Svatokrádežník jedná z návodu Dávlova, umožňuje realizaci jeho záměru; proto musí být nutně vyloučen ze společnosti věrných, ne jako obyčejný zločinec, ale jako nástroj Satanův, jako bytost nebezpečná pro celou komunitu věřících.

³¹ *Discours sur la réparation du Sacrilege commis le 3 Aoust 1670 dans l'Eglise de Paris contre le très-saint Sacrement de l'Autel, Prononcé dans l'Eglise des Cordeliers de Pontoise le 28: du mesme mois en présence de l'Assemblée générale du Clergé de France, par Messire Jean-Louis de Fromentiers, abbé de Saint Jean du Jard, Paris 1670, p. 21.*

Zázraky odplaty v barokní imaginaci – instrumentalizace „Boží msty“ ve službách raně novověké disciplinace

Není divu, že na rouhače a svatokrádežníky, kteří se provinili urážkou na Všemohoucím a tak narušili, ohrozili samotný princip světa jím stvořeného, sám Bůh často sesílá trest přímo z nebes. V každém fragmentu posvěcené hostie je Kristovo božství obsaženo v celistvosti; bezbožný svatokrádežník, který se odváží vztáhnout ruku na tabernákl, se rozpadne v prach.³² A nejiny trest nutně stihne i rouhače: „*Co říci o těch zatracených duších? Co se s nimi stane?*“ píše se v jedné francouzské zprávě o Boží pomstě nad rouhačem z roku 1614: „*Jeich čas nastane, poneseou si na zádech pomstu, Bůh je drží za hrdlo a jestli jim dovolí, aby jen pootevřeli bezbožná ústa, aby vyvrhli svá rouhačství proti jeho svatému jménu, neopomine zasáhnout je včas... Vytasí blesky ze své zbrojnice, aby nás potrestal hněvem o to větším, že jsme nevděčně pohrdli jeho ctí...*“³³

Celá řada dobových dochovaných svědectví o zázracích Boží msty na rouhačích a svatokrádežnících je dalším projevem této – zčásti i instrumentalizované – hrůzy z profanace. Příkladů Boží spravedlnosti, která sama potrestala rouhače, se zachovala celá řada v lidových pověstech i v „autentických“ svědectvích, která se množila zejména v potridentské, barokní době.

Legendu o zloději, který se ve staroměstském kostele svatého Jakuba pokusil v roce 1400 uloupit jakousi okrasu na dřevěném obraze Panny Marie, zná takřka každý Pražan: Zobrazená postava uchopila profanátora za ruku a držela až do svítání, než si pro něj přišli exponenti světské justice, kterým nezbyvalo, než ruku useknout (analogie s existujícím trestem za svatokrádež je zjevná) – alespoň tak líčí událost Jan Beckovský na prahu „osvětleného“ 18. století.³⁴ Ruka byla zavěšena v kostele a visí tam dodnes – pro výstrahu i pro upomínku Boží spravedlnosti...

Sugestivní dobová líčení o potrestaných rouhačích (svědectví, která se často odvolávala jedno na druhé jako na „důkaz“ o pravdivosti a tradovala se v této specifické písemné tradici) vlastně představují jiné, mimorepresivní a mimo-zákonné formy vnějšího donucení, vnějšího tlaku na zvnitřnění určitých zákazů a hodnotových postojů. Například ve Francii – zejména

³² Caillois, R.: op. cit., p. 28: „(...) jeho tělo nemůže snést takový přenos energie... umírá vzápětí v mdlobách či křečích“.

³³ *Histoire nouvelle, merveilleuse et espouvantable, d'un ieune homme d'Aix en Provence, emporté par le diable, et pendu à un amandier... arrivé le douziesme ianvier de la presente année mil six cents quatorze*, Paris 1614, p. 4.

³⁴ Beckovský, J.: *Poselkyně starých příběhův českých*, ed. A. Rezek, Praha 1879, díl II, str. 130.

v 17. století – vypovídala řada „očitých“ svědků o příkladném potrestání rouhačů, při nichž byla přítomna. Uvedme alespoň výmluvné svědectví Barthélemyho de Viette z roku 1610³⁵ o „neomylných účincích Boží spravedlnosti“, která „umlčela a zahubila náhle jednoho zarputilého rouhače“ smrtí „náhlou a strašnou“³⁶ (uvědomme si už skutečnost, jak „strašná“ je v tradiční společnosti sama o sobě smrt „rychlá“ – smrt bez přípravy a bez smíření, zvláště tehdy, nebyl-li čas na poslední pomazání!). De Viette vypráví příběh vězně pro dluhy (ostatně pověstného svým neřádným životem), který hrál karty s kumpány a v opilosti se začal rouhat, „dávat se Ďáblu a zapírat Boha“, až náhle sklonil hlavu a upadl pod stůl. Když jej jeho společníci zvedli a polili vodou, zjistili, že jeho srdce už přestalo tlouci a že byl dokonce v *tom okamžiku* studený a tuhý, *jakoby zemřel již před drahnou dobou*, což je, jak konstatoval autor, věc značně podivná a neomylně svědčí o nepřírozené, neřádné smrti. A co více, nebožtík měl ústa i jazyk černé „jako uhlí“! Všichni přítomní shodně uznali, že to byl „trest udělený obdivuhodnou a strašnou spravedlností Všemohoucího“, která měla dát „příklad všem“.³⁷

Rouhač ovšem, jak už bylo naznačeno, nejedná o svobodné vůli. Nejčastěji je upsán Ďáblu, nebo je jím alespoň ovládán – a tak jeho slovní projev nemusí nutně umlčet jen zásah Boží, ale i Satan může intervenovat, aby si odnesl duši, jejímž jazykem vládl a která se k němu takto přihlásila; není divu, že v roce 1614 sám Ďábel oběsil v Aix en Provence jednoho rouhače na mandlovníku³⁸ a přibližně ve stejné době roztrhali ďáblové proměnění v obrovské dogy v Arrasu jiného nešťastníka,³⁹ zatímco dalšího kdesi v Savojsku zaživa sežraly krysy.⁴⁰

Zázraky Boží pomsty stíhaly samozřejmě i svatokrádežníky, například v barokních Čechách. K pomstě na profanátorech často docházelo prostřednictvím zázračných, zejména mariánských⁴¹ obrazů, rovněž pražské

³⁵ De Viette, B.: *Punition divine et exemplaire d'un blasphemateur; advenu en la Conciergerie du Palais à Paris, le 14 septembre 1610, feste de l'Exaltation de la Sainte Croix*, Paris 1610.

³⁶ *Ibid.*, p. 3.

³⁷ „Potrestání přicházející od strašné a obdivuhodné jistice Všemohoucího“ má dát „příklad všem“, *ibid.*, p. 17.

³⁸ *Histoire nouvelle, merveilleuse et espouvantable, d'un ieune homme d'Aix en Provence, emporté par le diable, et pendu à un amandier... arrivé le douzième janvier de la presente année*; Paris, 1614.

³⁹ *Histoire horrible et espouvantable de ce qui s'est fait et passé au faux-bourg S. Marcel, à la mort d'un misérable, qui a esté déuoré par plusieurs diables transformez en dogues, et ce pour auoir blasphemé le saint nom de Dieu et battu sa mère*. Anonyme, b.d., Arras.

⁴⁰ *Discours miraculeux, très-admirable, prodigieux et véritable, D'un de la religion pretendüe de la Coste S. André de Dauphiné, lequel pour avoir blasphemé contre le saint Sacrement, a esté miserablement mangé des rats*; Chambéry 1620.

⁴¹ Royt, J.: *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století*, Praha 1999, p. 260.

jezulátko sehrálo několikrát roli prodloužené mstící ruky Páně⁴². Celou řadu příkladů zázračných Božích trestů na rouhačích a svatokrádežnících uvádí Jan Beckovský ve své kronice let 1526–1715⁴³, podle jehož výkladů stíhala Boží pomsta ve velké míře především rouhavé či profanující protestanty⁴⁴. Příležitost k „zázraku msty“ poskytla i profanace chrámu sv. Víta z roku 1619 – jeden z mála příkladů ikonoklasmu kalvínského ražení v českém prostředí⁴⁵ – kdy došlo k úmyslnému poškození hrobů sv. Víta a Jana Nepomuckého⁴⁶. K podobným zázrakům samozřejmě docházelo v celé katolické Evropě.⁴⁷ Především *zázrak hostie* hraje ve svatokrádežnických

⁴² Novotný, A.: *Pražské jezulátko*, Praha 1948, p. 26.

⁴³ Uvedme například případ klatovského měšťana, který přesvědčil kamaráda, aby s ním šel raději do hospody než do kostela, a udusil se prvním soustem, což bylo interpretováno jako Boží msta a klatovský děkan dokonce odmítl pochovat jeho tělo jako tělo nekajiného rouhače. Beckovský, J. F.: *Poselkyně starých příběhů českých, 1526–1715*, ed. Rezek, A.: Praha, 1880, díl III, s. 275. Na různých místech zmiňuje Beckovský řadu „zlolajců“, které zasáhl „hrom“ (blesk?). V roce 1566 prý kdesi u Berouna jistá Anna Tabulková prohlásila, že „když pan Kristus poslal své apoštoly po světě, i proč já teké dnes (na den sv. Apoštolů) neposlala na mo pole moje žence?“ Sotva začali žít, přišel velký přívál a odehnal je od díla a současně udeřil hrom do rouhačky, zapálil její dvůr, kde „všecko shořelo kromě světnice, kde bydlela její dcera věštkyně“. Beckovský, J. F.: I., s. 271. Zajímavý je i příklad (Beckovský jej situuje do roku 1612) opilého sedláka, který zlořečil velkému větru, který jej náhle zvedl vysoko do povětří, kde sedlák dostal „povětrí od dábla políček, jehož znamení za dlouhý čas na tváři viděna byla, na zem spadna, odřekl se dalšího zlořečení a láni“, Beckovský, J. F.: II., s. 53.

⁴⁴ Jeden „vyznání luterského“, který v roce 1738 vytasil dva meče na mariánský obraz v boleslavském kostele svatého Václava, se dočkal toho, že obraz vystoupil z rámu, zlomil obě ostří a ubohý profanátor do týdne zemřel, Beckovský, J. F.: op. cit., t. III, p. 274; V době švédské okupace Prahy takto zahynulo Božím zásahem několik heretických severanů, kteří ponížili sochy či obrazy svatých. Beckovský, J. F.: op. cit., t. III, p. 240–241; Strašný osud stihl též skupinku Švédů, kteří popíjeli ve staroboleslavském kostele u hrobu sv. Václava, když je náhle překvapilo světlo, vycházející z hrobu, z něhož vystoupil ozbrojený muž a opilce z chrámu vyhnal; někteří nazířti zemřeli a smrti neuhli ani koně. Ibid, op. cit., t. III, p. 275.

⁴⁵ Kramář, V.: *Zpustošení chrámu sv. Víta v roce 1619*.

⁴⁶ Vlnas, V.: *Jan Nepomucký, česká legenda*, Praha 1993, pp. 60n.

⁴⁷ Lze připojit například svědectví o zázračné konverzi z Carrary roku 1723, kdy se Niccolo del Medio, zvaný Cavanella, vloupal do sakristie carrarského kostela a z tabernáku na hlavním oltáři ukradl 215 vysvěcených hostií, které okamžitě požil. Přistizien a usvědčen, byl neprodleně odsouzen k smrti. V noci před popravou ovšem došlo k zázraku: zpupného svatokrádežníka osvětil Duch svatý (zjevně vlivem konzumace nadměrného množství hostií?) a přivedl jej k náhlé konverzi. Cavanella se náhle cítil jako učedník Kristův a dokonce požádal, aby mohl být veden na smrt bos jako Vykupitel: na popravě jej prý vezli ve stavu „quasi estatico“. Jeho tělo, které viselo na šibenici až do západu slunce, vyzařovalo zvláštní klid a tvář byla „krásná a růžolící“ („bella e rubiconda“), což prý se obecně připisovalo jasnému znamení, že jeho duše byla spasena. „lo che fu attribuito communemente ad un segno indicativo della salvezza della di lui anima“, zpráva je citována a komentována v práci Piero Camporesi, *La Casa dell'eternità, Un viaggio appassionante nell'Europa cristiana tra le rappresentazioni dell'Inferno e i prodigi dell'ostia*, Garandi 1987; V Luce se dodnes ukazuje otvor v podlaze augustiniánského kostela Santa Maria del Sasso (od kamene), jíž peklo pohltilo rouhavého darebáka, který gotickou Madonu na oltáři zranil kamenem (sasso) tak, že začala krváčet – stíhala ovšem přeložit malého Ježíška na druhou paži, aby

svědectvích ústřední roli; zejména nalezení *neporušené* hostie po svatokrádežném či profanátorském činu bylo vnímáno jako veliké *miraculum*, jako důkaz Boží prozřetelnosti.⁴⁸

Francouzská „svědectví“ mají většinou velice podobnou a stereotypickou strukturu: jádro textu tvoří vyprávění, expresivně laděná deskripce případu, již následuje jasně verbalizované odsouzení rouhačství, několik „skutečných“ příběhů, které se udály v historii (autoři často doslova „opisují“ jeden od druhého), varovná výzva ke čtenářstvu (často se autor obrací přímo na samotného potrestaného rouhače („O, darebáku, ó duše proradná, ... tak pohrdáš tím, kdo ti dal život?“⁴⁹ či „Ubohá ztracená duše, duchu zoufalý, kam ses to dal zavléci svým hněvem? Cos očekával od svého rouhačství? ... Co ti udělal Bůh, tvůj dobrodinec, od něhož máš svůj život?“⁵⁰, čímž nepřímou a velice sugestivně apeluje na čtenáře). Většinou neschází ani lamentace nad nárůstem rouhačství v soudobé společnosti. Všechny tyto prvky mají jasný edukativní charakter. Záznamy a svědectví plnily důležitou výchovnou funkci exempla;⁵¹ vytvářely navíc jistý stereotyp rouhače či svatokrádežníka, který měl v podstatě již svým celkovým chováním a životním postojem předjímat příští osud a budit odpor: klasickými „barokními“ rouhači a svatokrádežníky byli zejména náboženští odpůrci (heretici a Židé), hazardní hráči, vězni či osoby jinak „neřádné“ (například vojáci). Krvácející obrazy, zázračně neporušené hostie, světci, kteří přinášejí Boží trest a další zázraky spojené se svatokrádežníky, tvořily nedílnou součást barokní imaginace a piety; utvrzovaly ve zbožnosti, budily hrůzu z rou-

uchránila alespoň jeho. Viz Barsotti, M.: *De Coronazione della Miracolosa Immagine della Madonna del Sasso*, Lucca 1643 a Baronti, R.: *La Madonna del Sasso, venerata nella chiesa di S. Agostino presso l'Istituto delle Zitine di Lucca*, Lucca 1997.

⁴⁸ Beckovský uvádí příklad z roku 1580, kdy v Nepomuku vzali svatokrádežníci stříbrné pozlacené ciborium i s hostiemi z farního kostela, aby prodali stříbro, a hostie hodili do hromady dříví. Ráno, když kolem hromady dříví procházel pastýř vyhánějící dobytek, „hned k ní (k té hromadě dříví) jak ten dobytek přišel, všecken bečeti, řvátí a na svá kolena pádati začal, počestnost Bohu pod způsobou chleba činíce, ani ten dobytek odehnán z místa toho nemohlo býti, dokad téhož městečka farář s procesí nepřišel, ty sv. Hostie počestně nevzal a do kostela neodnesl. Nyní na tom místě, kde ty sv. Hostie nalezene byly, stojí kapla Božího těla.“ Beckovský, J. F.: op. cit., I, s. 330. V sienském kostele San Francesco se dodnes ukazuje přes dvě stě vysvěcených hostií, jež byly nalezeny v neporušeném stavu – který si zázrakem zachovaly dodnes – poté, co se je v předvečer Nanebevzetí Panny Marie roku 1730 pokusil ukrást a zprofanovat neznámý svatokrádežník, Lusini, V.: *Storia della basilica di San Francesco in Siena*, Siena, 1894, pp. 193–206.

⁴⁹ *Discours miraculeux*, ...1620, p. 6.

⁵⁰ *Histoire nouvelle...*; Paris p. 8.

⁵¹ *Histoire nouvelle, merveilleuse et espouvantable, d'un ieune homme d'Aix en Provence, emporté par le diable, et pendu à un amandier... arriva le douziesme lanvier de la presente année mil six cents quatorze*; Paris 1614.

hačství a profanace, inspirovaly „interiorizaci interdiktu“ a vydávaly neomylné svědectví o spravedlnosti Boží.

Došlo-li ovšem k profanaci, k pošpinění, ani Boží zásah, ani fyzická likvidace svatokrádežníka většinou nepostačovaly: smrtí zločince lze vykoupit běžný zločin. Ale urážka spáchaná na Bohu žádá utišení jeho hněvu, navrácení porušeného řádu. A tak – třebaže spravedlnosti světské tak bylo učiněno zadost, bylo ještě třeba usmířit toho, kdo byl bezprostředně uražen: Boha Stvořitele...

Kolektivní „expiační ceremoniály“

K interiorizaci hrůzy z profanace přispívaly i specifické kolektivní rituály organizované zjevně za účelem usmíření božství i navrácení svatosti zprofanovanému místu. Takové ceremoniály „usmíření“ či „vykoupení“ (expiacce) bývaly záležitostí celé obce a zjevně je také poznala celá katolická Evropa. Z novověké Francie se zachovaly texty výzvy k účasti, formulované obvykle vysokými církevními hodnostáři (např. arcibiskupem), stejně jako protokoly, zprávy či svědectví o proběhlých ceremoniálech. Příklady takových „expiačních kolektivních ceremonií“, které lze považovat za „očistné rituály“, jejichž cílem bylo symbolicky přijmout pokání a „restituovat“ zprofanované místo v jeho svatosti. Zachované protokoly které zůstávají dodnes v podstatě neznámým a nevyčerpaným pramenem,⁵² který by zasluhoval hlubší historicko-antropologickou interpretaci. Ceremonie se nutně odehrává v místě, kde došlo ke svatokrádeži a profanaci, formou procesí a bohoslužby. „Diskurz“ zachovaných protokolů měl svébytnou stavbu, každá povětrnostní změna, každý detail zasluhoval pozornost – neexistuje náhoda, vše je dílem Prozřetelnosti Boží.⁵³

Jako příklad uveďme případ z Orléansu z roku 1646, kdy dva vyhladovělí vagabundi pronikli v noci do kostela sv. Gauldema, kde v kalichu na oltáři našli osm hostií. Snědli sedm (magické číslo), osmá byla zázračně nalezena – zcela nepoškozena – o týden později, navíc v den Velikonoc – další důkaz Prozřetelnosti. Byli ovšem přistiženi protestantským šlechticem, který je vydal justici a o pouhých pár dní později byli popraveni. Tím ovšem záležitost ještě neskončila. Děkan a velkovikáři orléánské kapituly

⁵² Cristin, O.: *L'icoclasm huguenot*, Paris 1991.

⁵³ *Discours sur la réparation du Sacrilège commis le 3 Aoust 1670 dans l'Eglise de Paris contre le très-saint Sacrement de l'Autel, Prononcé dans l'Eglise des Cordeliers de Pontoise le 28: du mesme mois en présence de l'Assemblée générale du Clergé de France*, par Messire Jean-Louis de Fromentiers, abbé de Saint Jean du Jard, Bibliothèque nationale de France, L7K 6954, p. 30.

usoudili, že by bylo vhodné učinit „jakousi formu nápravy Bohu za urážku, jež byla učiněna přímo proti němu“, a „napravit čest svátosti oltářní“⁵⁴ kolektivní expiační ceremonií formou pouti a bohoslužby, při níž byla za hojně účasti honorace církevní i světské, stejně jako prostého lidu, nalezená hostie navrácena do tabernáku na oltáři ve sv. Gauldemu.⁵⁵

Expiační ceremonii, stejně jako několik dní intenzivních modliteb, většinou již vzápětí po spáchaném svatokrádežném činu vyhlásí biskup či arcibiskup a stanoví přesné místo a čas konání. Procesí obvykle začíná v místě zázračného nalezení neporušené hostie a za zpěvu *Te Deum*, žalmů apod. se ubírá ke zprofanovanému posvátnému místu, kde ke krádeži (či profanaci) došlo; nejvyšší přítomný církevní hodnostář vykoná veřejné pokání („amende honorable“⁵⁶) stejnou formou, jakoby sám byl usvědčeným viníkem (bos a s provazem na krku a se svíci v ruce jako skutečný odsouzenec – symbolické převzetí odpovědnosti a trestu?) a v modlitbách prosí Boha o odpuštění; poté je sloužena ve zprofanované svatyni mše, při níž dojde k „restituci“ poskvrněného svatého místa i objektů. „Expiační ceremonie“ z roku 1764 pořádaná u příležitosti poškození krucifixů v Abbeville, z nichž byl obviněn nešťastný rytíř de la Barre, se zúčastnil i biskup; kráčel tehdy v čele uprostřed nespočetného zástupu, který se procesím ubíral přes Nový most ke hřbitovu, přičemž u obou zprofanovaných krucifixů odříkával modlitby. Došlo i k několika zázračným vyléčením.⁵⁷ Protokoly z podobných expiačních ceremonií se ostatně (alespoň pro Francii) zachovaly ještě z 19. i počátku 20. století.⁵⁸ Podobné záznamy máme i z „osvícenské“ Itálie, například ze Sieny⁵⁹ či Carrary.⁶⁰

Svatokrádež způsobila „pošpinění“ posvátného místa; a protože pošpinění – *souillure* – se šíří jako nákaza, dopadá na okolí a doprovází je řada

⁵⁴ „Quelque sorte de réparation à Dieu pour l'offense commise immédiatement contre lui“, de „réparer l'honneur du Saint Sacrement“.

⁵⁵ *Histoire du sacrilège commis contre le S. Sacrement de l'Autel dans une Paroisse du Diocèse d'Orléans et d'une Procession solennelle qui y a este faite pour reparation dudit crime; Le tout rédigé par écrit par Jaque Guyon, Prestre Orléanois*, Orléans, MDCXLVI, BNF LK 7 3444.

⁵⁶ Jde o veřejné pokání s oprátkou na krku, které ve Francii obvykle vykonávali zločinci před podstoupením těžkého (i hrdelního) trestu.

⁵⁷ Cheyronnaud, J. – Claverie, E. – Laborde, D. – Roussin, P.: *Critique et affaires de blasphème à l'époque des Lumières*, Paris 1998, p. 216 a násl.

⁵⁸ *Archevêché de Paris*, Circulaire du 2 août 1824, s.l.n.d., Bibliothèque Nationale, E-2400.

Archevêché d'Albi, circulaire No 59, 27 novembre 1883, BN E-2400, ALBI-1883 27. 11. Prudhommeau, E.: „Sacrilège et réparation, Histoire des faits récents dont Sainte Germaine de Bruges, près Bordeaux, a été le théâtre, les 22. – 23. avril 1876“, BN 7-LK-19032 Extrait des *Annales religieuses d'Orléans*, BN L-7-K 22617.

⁵⁹ Lusini: *Storia della basilica ...*, pp. 196–203.

⁶⁰ Camporesi: op. cit., p. 109n.

negativních jevů,⁶¹ pak se „kolektivní expiační ceremonie“,⁶² kterou můžeme považovat za „očistný rituál“, jeví jako nezbytná. Podobné rituály, týkající se porušeného tabu, mají za cíl uchopit či odstranit nečisté síly a obnovit narušený „řád věcí“. Tuto formu „očistných rituálů“ lze snad zařadit mezi „desakralizační“, „expiační“ ceremonie (v pojetí R. Cailloise), jejichž cílem bylo udržení profánního a posvátného v rámci jejich limitů, popřípadě navrátit profánnímu světu předmět či osobu, která vešla do nečekaného kontaktu s *čistým* (nebo naopak s *nečistým*).⁶³ Současně by bylo možné na tento druh rituálu vztáhnout kategorii, již Durkheim nazýval „rites *piaculaires*“⁶⁴ které se měly pořádat v okamžicích, kdy komunita pociťovala neklid či úzkost: každé neštěstí, tvrdil Durkheim, vše, co „vzbuzovalo pocity úzkosti či obav“, vyžadovalo „piaculum“.⁶⁵

Kriminalizace rouhání a svatokrádeže ve společnosti „Ancien régime“ – Rouhači a svatokrádežníci před světskými soudy

Rouhači i svatokrádežníci však, jak víme, již od středověku podléhali nejen justici Boží, ale i světské a zejména reformace – respektive spíše protireformace – dala deliktům rouhání a svatokrádeže nový obsah.⁶⁶ Pronikání státní a vrchnostenské moci do soukromí, kontrola svědomí v potridentské době byly spjaty s procesem dovršení christianizace (bojem proti čarodějnictví) a rekatolizace.⁶⁷ V jistém smyslu docházelo k instrumentalizaci rouhačství i svatokrádeže: Heretik, jemuž nebylo možno připsat konkrétní kacířskou doktrínu, mohl být označen za rouhače⁶⁸; různé formy profanace se pohybovaly na hranici kalvínského ikonoklasmu a svatokrádeže.

Koho vlastně „magický svět“ společnosti „starého“ režimu – zejména pak exponenti autority, reprezentanti světské „spravedlnosti“ – označoval za

⁶¹ Wunenburger, : op. cit., p. 80n.

⁶² Na podobné „expiační tribunály“ v poreformační době (zejména v 16. století) upozornil zejména Cristin, O.: *La révolution symbolique et l'iconoclasme huguenot*, Paris 1991.

⁶³ Tyto rituály vykazují „negativní charakter“ vůči rituálům „pozitivním“, „konsekračním“, které naopak umožňují vstup profánní osoby do světa „posvátného“, viz Caillois, R.: op. cit., p. 28.

⁶⁴ *Piaculum* – idea expiace, vykoupení.

⁶⁵ Durkheim, E.: op. cit., p. 584.

⁶⁶ Viz Cristin, O.: op. cit.

⁶⁷ Např. Muchembled, R.: *La culture populaire, culture des élites*, Paris 1983; Když Ludvík XIV. nastupoval na trůn, přísahal obřadně, že se bude snažit ve svém království vymýtit „rouhačství, herezi a duely“, Cabantous, A.: op. cit., p. 69.

⁶⁸ Rouhání proti „Bohu, Přečisté Panně a svatým“ představuje náboženský delikt sui generis zdánlivě zbavený politického či ekonomického zájmu.

rouhače či svatokrádežníka hodného smrti? Teologické definice rouhání i svatokrádeže poznamenaly v katolických monarchiích samozřejmě i literu zákona a traktáty judikatury, v nichž zůstávaly vtěleny v podstatě beze změny až do reformních časů druhé poloviny 18. století. Nejstručnější a nejobecnější definice *rouhání* zněla asi takto: „Kdo Bohu odnímá, co mu náleží, nebo připisuje, co mu nenáleží“⁶⁹. Existovaly v podstatě tři hlavní stupně rouhání – urážky proti Bohu, proti Panně a proti svatým,⁷⁰ někteří autoři ovšem berou v úvahu také braní jména Božího nadarmo či „neuctivé řeči“.⁷¹ Také svatokrádež ve své podstatě obsahovala tři stupně závažnosti: krádež *posvátné* věci na *posvátném* místě, krádež *posvátné* věci na *profánním* místě a krádež *profánní* věci na *posvátném* místě. Nešlo zdaleka jen o obyčejnou krádež, ale především o zneuctění, navíc se nemuselo vztahovat jen na ochranu posvátných objektů, ale i osob⁷²: rozhodující byla přítomnost svátostí.⁷³

I tyto definice však zůstávaly relativně vágní, není ani možné načrtnout jasnou dělicí čáru mezi svatokrádeží, profanací a rouháním. Co je spojovalo, byl slovní hodnotící soud přítomný i v textech legislativní povahy od zákonů až po rozsudky („ohavné“, „odporné“ rouhání, „strašlivá“ svatokrádež...), který neměl nechat čtenáře na pochybách, jaky postoj má k „delikventům“ tohoto druhu zaujmout.

Problematická definice rouhačů

Josefinský hrdelní zákoník⁷⁴ z roku 1708 (platný pro české království) částečně směšoval rouhání a profanaci, neboť čin označný jako „ruhanie“, „rouhanlivost“, „zločecení proti Všemocnému“ (stojící v čele všech inkriminovaných činů a charakterizovaný jako „nejstrašnější ze všech zločinů“) může být spáchán nejen *slovy*, ale i *skutky*, přičemž se jedná zejména o poškození a profanaci svatých obrazů, soch, křížů či svátostí: zde se defi-

⁶⁹ Např. *Dictionnaire du droit canon*, Paris 1927, t. II, Vo Blasphème.

⁷⁰ Podobné definice najdeme jak u významného italského právníka 16. století, Farinaccia, stejně jako u francouzské právní autority 18. století, „juriskonsulta“ Muyarta de Vouglans, op. cit., loc. cit.

⁷¹ *Dictionnaire de droit canonique*, Paris 1937, t. II, p. 902, v° „Blasphème“; Pierre LAROUSSE; *Grand dictionnaire universel du XIXème siècle*, Paris 1872; t. II, str. 809.

⁷² *Dictionnaire de droit canonique*, Paris 1937.

⁷³ Muyart de Vouglans (op. cit., loc. cit.) zahrnuje pod svatokrádež i profanace typu zneuctění svátostí křtu (dvojí křest) či svěcení, stejně jako „duchovní incest“ (smilstvo s duchovní osobou).

⁷⁴ Jeho Milosti Římského Císaře, Uherského a Českého Krále etc. JOSEFA prvního, Arciknížete Rakouského etc. Pána našeho nejmilostivějšího, *Nové Právo Útrpné a Hrdelní pro Království České, Markrabství Moravské a Knížectví Slezské*, Anno M. DCC.VIII, Praha 1708.

nice blíží starému římskému *sacrilegiu*, které je definováno v podstatě spíše jako *krádež* (v německém překladu *Kirchendiebstahl*, tedy doslova „kostelní krádež“) než jako *profanace*⁷⁵. Podobně první článek Tereziány, promulgované pro všechny „dědičné“, „německé“ země habsburského domu (1768) v čele výčtu deliktů definuje zločin, který nazývá *Rúhanlivost* (*Gotteslaesterung, Blasphemie*), zahrnuje však i „mimoslovní“ projevy, které by bylo možno označit jako „profanaci“.⁷⁶

V soudní praxi se pak tato nejasnost projevovala ještě zřetelněji. „Rouhání“ tak před raně novověkým soudem mohlo zahrnout celou šálu slovních projevů, od promyšleného systému hraničícího s herezí až po pouhé klení, většinou podle úsudku soudce.

Podobný problém představovala i „svatokrádež“. České soudy 18. století odlišovaly – alespoň slovně – *furto sacrilegio* a *sacrilegio primi* či *secundi generis*.⁷⁷ Říšská *Constitutio Criminalis Carolina* (1532) hrozila upálením v případě, pokud se v nádobách nacházely vysvěcené hostie; v opačném případě následovala „pouze“ prostá smrt.⁷⁸ Ale jaká byla skutečnost? Jak se k rouhačům a svatokrádežníkům stavělo jejich okolí, kdo byli jejich udavači? A jak je skutečně posuzovali ti, kdo v konečné instanci rozhodovali o jejich osudu – právně školení soudci? Jak častým a jak závažným jevem bylo rouhání v „bezvěreckém“ 18. století? kdo jsou lidé, kteří se ocitají před tribunály? Jaký „diskurz“ je v praxi považován za „rouhání“ a jak na něm závisí trestní postih? Jak se v reálu stavěli k rouhání „soudci“?

Z hlediska kvantitativního představuje blasfémie výrazně marginální jev. Například před pražskou apelací⁷⁹ se v letech 1740–1780 dostalo 13 osob

⁷⁵ Art. XIX, par. 1.

⁷⁶ *Constitutio Criminalis Theresiana aneb Římské Císařské v Uhřích a Čechách etc etc. královské apoštolské Milosti Marie Terezie Arcikněžny rakouské etc. etc. hrdelní právní řád, Wien 1769*; tereziánská systematizace zasvětila rouhačství dlouhý 56. paragraf – opět první z vypočítaných trestných činů – tři stupně rouhačství, jimž odpovídá i „trojitá“ forma trestu – 1. urážka spáchaná na Bohu slovy – jazyk vytržen či uřát, pokud skutky, pak uřata ruka, v obou případech upálení, v lehčích případech se připouští „pouhé“ stětí, v těžších ještě možno štípání žhavými kleštěmi či čtvrcení koněm, to vše k arbitrární úvaze soudce.

2. Urážka spáchaná na Panně Marii či svatých je trestána pouze mečem, možná ovšem amputace jazyka či ruky.

3. Pokud rouhání neuráželo přímo Boha ani jeho Přesvatou matku, ani obrazy, ale směřovalo nepřímě k zesměšnění, nebo pokud došlo k pouhému klení takový rouhač má podstoupit tělesný (blíže neurčený) trest; existuje ovšem roxdělení, zda jednal ze zlé vůle či z opilosti. Ti, kdo rouhače neudali, mají být potrestáni stejným trestem.

⁷⁷ Apelační soud Praha, SUA Praha, Ortelní manuály (*Urtheilsbücher*).

⁷⁸ *Constitutio Criminalis Carolina*, art. 172, viz Kohler, J.: *Die Carolina und ihre Vorgängerinnen, Text, Erläuterung, Geschichte*, I, Halle 1900.

⁷⁹ Za podklad zde posloužila ovšem pouze ne zcela úplná „česká řada“ ortelních manuálů, uložených ve Státním ústředním archívu (signatury AS).

obviněných z rouhačství (oproti kacírům, kterých lze napočítat na stovku; pro další srovnání: případů označených *magia*, *sortilegium* či *superstitio* jsem u apelace napočítala šestnáct a také ve smolných knihách se vyskytují velice sporadicky. Před pařížským parlamentem⁸⁰ se v letech 1700–1774 (datum posledního procesu) ocitlo pět desítek osob, jejichž rozsudek nesl kvalifikaci (či jednu z nich) *blasphème* či *impiétés*.⁸¹ Toskánské soudy měly v letech 1762–1781 co do činění se 75 rouhači (z celkového počtu 17121 všech obviněných); v následujícím období let 1782–1808 se před odvolacím Supremo Tribunale di Giustizia ocitlo 12 rouhačů a osm osob obviněných z bezbožnosti.⁸²

Jakým slovním projevem se provinili? Kdo byli vůbec jejich udavači? Jak citlivá byla společnost na antireligiozní výroky – do té míry, že je považovala za *trestu hodné*? Zdá se, že rouhači čeští vykazují ve valné většině jistou sounáležitost s nekatolickým prostředím – není náhoda, že na prahu 30. let 18. století se před soudy ocitají často rouhači „proti Janu Nepomuckému“, který svou kanonizací právě získal „kvalifikaci“, na jejíž ochranu se vztahuje právě inkriminace „blasfémie“. Mnozí obvinění byli pro změnu dávání do souvislostí s magickými praktikami: Je vůbec velmi pravděpodobné, že inkriminace „rouhání“, doprovázející jiné obvinění, posloužila často jako prostředek umožňující fyzickou likvidaci těch „zatvrzelých“ osob, jejichž původní „delikvence“ (hereze, magie) již nebyly samy o sobě „hrdelními“ zločiny.⁸³

Rozsudky odvolacího Parlement de Paris nepřinášejí mnoho detailů, které by upřesňovaly, jaké výroky pocítovala společnost (a později reprezentanti justice) jako společensky škodlivé a tedy trestně postižitelné. Nejčastěji se objevuje formulace podobná rozsudku, jímž byl železářský obchodník s královským jménem Philippe le Bel „usvědčen z toho, že pronesl klení a rouhání vůči svatému jménu Božímu“.⁸⁴ Vrah Annet se provinil neúctou či *nezbožností* (impiété) ke katolickému náboženství, svátostem a kněžím (které označil za kouzelníky a traviče, kteří „nosí jed nemocným, když

⁸⁰ Nejvyšší soudní instance v rámci území zahrnujícího asi dvě třetiny historického Francouzského království.

⁸¹ ASE, STG, Segreteria di Gabinetto, Appendice, inserto 19, Tavola dei delitti e pene, Granducato di Toscana.

⁸² Archivio di Stato di Firenze, Supremo Tribunale di Giustizia, Repertorii 2189–2192.

⁸³ Gottfried Seliger ze Semil byl odsouzen na smrt, ale poté propuštěn na revers za rouhání, neboť zapomněl na „Boha stvořitele svého“ a na jeho první příkázání *Nebudeš mít boha jiného...* (bez přesnějšího určení). SOA Jičín, AM Sobotka, karton 7, i. C. 225, sign. 26, rok 1732.

⁸⁴ „Dûment atteint et convaincu d'avoir dit et proféré les jurements et blasphèmes du saint nom de Dieu“. AN, Parlement de Paris, X2A 955, arrêt du 2 janvier 1725; Pierre Cretey se v roce 1734 rouhal proti jménu Božímu a pronášel „impiétés“ proti němu a svatým, zejména prý proti svaté Petronile, již označil za „bougresse“.

jim nesou hostii k přijímání a kteří „křtí ve jménu ďábla“) a prohlásil rovněž, že kříž byl vztyčen „ve jménu ďábla“.⁸⁵ Dvě rouhavé Pařížanky, ostatně proslulé ve své čtvrti hašteřivostí a hlučným životem narušujícím soužití, napomenuty mladým studentem práv, aby myslely na Boha a svou duši, odpověděly, že „na svou duši s... a že jeho Bůh není jejich“.⁸⁶ Jiný Pařížan, Charles L'Herbé, krmič dobytka, nutil svou ženu, aby šla na holandskou ambasádu a zřekla se katolické víry; podle dalších svědků se tento člověk „nebál Boha ani Ďábla“ a stále bral jméno Boží nadarmo v kletbách,⁸⁷ čímž pobuřoval okolí. Když jej žena napomínala, aby se nerouhal Bohu, odpověděl jí, že žádný Bůh není a jestli je, „tak je to pes“. Z výslechů ovšem dále vyplunulo, že L'Herbé ženu také surově týral.⁸⁸ Connaillard a Macaire, souzení v roce 1728 – kromě toho, že se rouhali a kleli – spáchali řadu krádeží, násilností a projevovali se jako „narušitelé pokoje“.⁸⁹ Před pařížským soudním dvorem první instance (Châtelet) šlo jinak většinou o prosté klení (byť z dobového hlediska velmi hrubého) či „zapírání Boha“, které se zjevně pouze v kontextu s jinými formami narušování občanského soužití jevílo jako jednání „společensky nebezpečné“.⁹⁰ Přítomnost mimonáboženských prvků ve svědectvích i v obžalobě vypovídá zřejmé o skutečnosti, že samotné rouhání již nebylo ve společnosti 18. století – zejména ve Francii – vnímáno samo o sobě jako jako trestuhodné; rouhači nebyli vyhledáváni, pokud na sebe neupozornili vnějšími rušivými projevy.⁹¹

Jak se před soudy dostávali rouhači toskánšti?⁹² Nejběžnějším jevištěm je hospoda – vliv alkoholu a zápal hry (nejraději hazardní) vede k tomu,

⁸⁵ AN, Parlement de Paris, X2A 963, arrêt du 21 juillet 1728.

⁸⁶ AN, fond Châtelet de Paris, Y 9523a.

⁸⁷ „Reni Dieu“, „mordieu“, „Sacredieu“, „ventredieu“.

⁸⁸ AN, fond Châtelet de Paris, Y 10031.

⁸⁹ AN, Parlement de Paris, X2A 963, arrêt du 21 juillet 1728.

⁹⁰ Příznačný je i příklad dvou vězňů zadržovaných v pařížské věznici Châtelet, Fleuryho a Marigniera, kteří se dostali před soud opět v roce 1745, obvinění z rouhání svými vlastními spoluvězni. Během výslechu ovšem vyšly najevo nové skutečnosti – pravděpodobně skutečné důvody, které vedly ostatní spoluodsouzené k udání – totiž šikana, fyzické týrání a opakované znásilnění spoluvězně Parizienu. AN, Y 10106.

⁹¹ V archívu Bastilly dokonce najdeme žádost, kterou sepsala Madame Farey a snažně žádala příslušné autority, aby nechaly uvěznit jejího manžela jakožto rouhače. Z její stížnosti se ovšem postupně dovídáme, že tento Jacques Farey se nejen rouhal, klel a nechodil do kostela, ale také, že byl opilý, nemravný a násilník, který se svou ženou již dlouho surově zacházel (psala, že s ním „žila a trpěla“ již dvacet let, vychovávajíc jeho šest dětí). Jako důkaz přiložila „osvědčení“ od faráře, který také dosvědčoval, že jmenovaný Jacques Farey je „špatný člověk“. BN, Arsenal, MSS, 11.425.

⁹² Z důvodů těžké dostupnosti starších, většinou poničených materiálů, jsem studovala pouze procesy z leopoldinského období, přesněji po reorganizaci Nejvyššího soudního tribunálu ve Florencii v roce 1777 (až po rok 1808). Období krátké, ale zato období radikálních změn politických i legislativních (přijetí prvního „moderního“ zákoníku v roce 1786).

že temperamentnější účastníci občas sklouznou k výrokům, které se pohybují od prostého klení a „braní jména Božího nadarmo“ až ke klení skutečně hrubému – většinou je nablízku hlídka, která výtržníka zadrží, pak vypovídají svědkové a vyjde najevo, že dotyčný se nerouhal zdaleka poprvé. Pietro Savelli ze San Sepolcro tak v roce 1778 vyvolal konflikt se dvěma mnichy, kteří se u sousedního stolu bavili o tom, jak udržovat světlo při svátosti oltářní a pod krucifixem, na které zaútočil výroky, že „ten kus dřeva nestojí za...“⁹³ Antonio Benvenuti vyprovokoval roku 1779 v hospodě skandál, když při prohře začal vykřikovat kletby⁹⁴ – obvykle velice podobné (*Dio sagrato, sangue di Dio*, apod.), Gaetano Boccioli z Arezza (1791) projevil neúctu k Panně Marii, když na adresu Madonny del Carmine, jejíž medailonek nosil na krku korunní svědek aféry, když poznamenal, že víc si cení děvky; další svědkové pak vypovídali, že od něj již dříve slyšeli výroky o nespravedlivosti Boha, navíc jej – včetně jeho vlastní ženy – označovali za prudkého, neurvalého člověka, který kleje denně, jednou si prý dokonce v návalu vzteku strhnul z krku krucifix a mrštil s ním o zem.⁹⁵

Jediný originálnější případ, s nímž jsem se setkala, byl velice obsáhlý proces (asi sto listů!) s mladičkým, dvaadvacetiletým notářem Gaetanem Parigim, který se odehrál v San Giovanni v roce 1804. Záminkou k procesu byla scénka v kostele, kde mladík žertoval se dvěma dívkami na úkor dvou „bigotních starých panen“, které věc zjevně předložily před justici, kde z výpovědí dalších svědků vyplynulo, že mladý právník vedl několikrát na veřejnosti (v restauračním zařízení) výroky, které bylo možno označit za „kacířské“, z nichž bylo vyňato několik kardinálních bodů, které potvrdila většina svědků.⁹⁶

Lze předpokládat, že represivní disciplína ukládaná raně novověkými autoritami rouhačství nikdy nevykořenila: rouhači se jistě vyskytovali v každé společnosti a kultuře, ne všichni byli ovšem za takové označení svými spoluobčany a ne všichni byli takovými uznáni soudními tribunály. Za příznačnou považuji skutečnost, že ani v Praze, ani v Paříži netvořilo „rouhačství“ jediný konstitutivní prvek obžaloby: v podstatě všichni obžalo-

⁹³ ASE, STG, Filza 853.

⁹⁴ „Sangue d’Dio, sagrato di questo cattivo, corpo d’Dio, sagrato e perdio,...“, ASE, STG, Filza 850, No 226.

⁹⁵ ASE, STG, Filza 1212, No 295.

⁹⁶ 1. že ani Písmo nedokazuje, že existuje peklo; 2. že sebevražda není zločin, nýbrž je někdy i chvályhodná; 3. že mezi lidmi a zvířaty nejsou podstatné rozdíly; 4. že nevěří v posvěcenou hostii (neboť jde o kněžskou lumpárnu); 5. že Bůh existuje, ale není to Bůh kněžů, který zavrhuje nepokřtěné, Turky, Židy aj. do pekla, ASE, STG, Filza 1932, N° 81.

vaní se před soud dostali (rovněž, nebo původně pouze) pro jinou kriminální nebo alespoň výtržnickou činnost.

Charakteristické je i to, že například v česko-moravských zemích tvořila tuto „doplňkovou trestnou činnost“ především delikvence náboženského charakteru (hlavně kacířství, čarodějnictví nebo svatokrádež), zatímco ve Francii se „rouhači“ dostávali před soud z důvodů mnohem sekulárnějších (násilí a výtržnosti, majetková trestná činnost nebo alespoň žebrání či potulka) a rouhání zde posloužilo spíše jako přitěžující okolnost, na jejímž základě byl posléze vyměřen mnohem přísnější trest.

Často teprve až při výsleších svědků vyšlo najevo, že výtržník, na něhož je podána stížnost, je mimo jiné také známý rouhač – nebo aspoň, že toto není první případ, kdy se na veřejnosti rouhal; svědkové často vzpomínají, jak jej slyšel před týdnem, ba i před několika lety, což jsou, pochopitelně, přitěžující okolnosti. Slovní projevy „osvícenských“ rouhačů se většinou nevyznačují žádnou zvláštní ideovou originalitou; marně bychom mezi nimi hledali nového Giordana Bruna či Lucilia Vaniniho. Dá se říci, že „rouhači“ byli do jisté míry vnímáni svou komunitou i společností do jisté míry jako „odlišní“: Nikoli snad proto, že pronesli jednou neuctivou či bezbožnou větu. Jedno rouhání rouhače obvykle nedělalo; většina z nich se rouhala opakovaně a často a jejich rouhání obvykle doprovázelo výtržnosti a násilnosti. Zjevná neúcta k Bohu tak jen ilustrovala pověst rouhače jako člověka neřádného, špatného, jako narušitele sousedského soužití nepřijemného pro své okolí. Pohnutky i výpovědi svědků, kteří rouhače dostali před kriminální soud – a byli mezi nimi i rodinní příslušníci – tak měly ve valné většině zcela světskou motivaci. Aspekt rouhání jen dodával na váze jejich argumentům a činil aféru závažnější: Instrumentalizace rouhačství umožňovala likvidaci nebezpečných a „veřejně škodlivých“ živlů. Je to tedy v prvé řadě svědecký diskurz, co konstruuje rouhače – to on jej definuje jako takového a jako takového jej postaví před soud. Bez něj by rouhač nebylo rouhačem... Ovšem definitivní nálepkou „rouhač“ dodá až soudce.

Rouhači a jejich soudci

Jak byli skutečně postihováni rouhači? Jak se soudci stavěli ke svědectví, k důkazům – a nakonec k přísnému trestu? Jaký byl vztah mezi literou zákona a její reálnou aplikací – v období „starého“ i „nového“ režimu? Studium fondů Pařížského parlamentu ukázalo, že z pouhých pěti rozsudků smrti vynesených v prvních instancích potvrdil Pařížský parlament čtyři (všechny do roku 1748), přičemž všechny se vztahovaly na osoby obviněné

i z jiných vážných zločinů (násilí, sodomie). Ve druhé polovině století ustoupily i tresty mrzačící a tresty galejí – zejména těch doživotních. Zejména od poloviny 60. let je patrná tendence v parlamentu vynášet rozsudky peněžních trestů, veřejného pokání (blâme), „zákazy recidivy“ či kvalifikaci „demence“. ⁹⁷ Z ortelních manuálů od pražské apelace (jejichž výpovědní hodnotu nelze brát ovšem absolutně) lze vyčíst radikální pokles aplikace trestu smrti i postupné vymizení deliktu rouhání vůbec. ⁹⁸

Takřka ideální materiál oproti tomu skýtají výjimečně dobře dochované a bohaté (ač v podstatě nevyužité) fondy nejvyššího (toskánského) soudního tribunálu ve Florencii (Supremo Tribunale di Giustizia) dovolující nahlédnout do strategie obhájců i sofistickované logiky soudců ⁹⁹, kteří často osvědčili nesmírnou obratnost a vynalézavost. Na obranu Pietra Savelliho například už obhájce podotkl, že je ze špatných, chudých poměrů, ale že podle svědectví faráře chodí poctivě do kostela; navíc, jeho výroky rozhodně nelze klasifikovat jako „bestemmie ereticali“, ale projev opilství. Také sám Savelli obvinění odmítl a soudci usoudili, že jeho jednání nebylo úmyslné, ostatně pro ně neexistuje dostatek důkazů a svědkové sami jsou pochybné pověsti; z osmnácti měsíců vězení navržených vikářem v první instanci se nakonec vyklubaly měsíce čtyři, což oproti „kvalifikovanému“ trestu smrti představuje přece jen poměrně podstatný rozdíl. Obviněný Benvenuti byl v rozsudku vikáře v 1. instanci označen za osobu „hrubou a hloupou“ (*rozza ed idiota*), která klela v návalu vzteku a nikoli s úmyslem urážet Boha, a navrhl trest šesti měsíců exilu z vikariátu; Nejvyšší tribunál zmírnil jeho trest na 2 měsíce vězení. ¹⁰⁰ Andrea Pera (viz výše) byl zproštěn obžaloby za rouhačství a odsouzen pouze ke krátkému pobytu ve vězení za „bezbožné řeči“ („parole empie“); ve věci „násilného odporu vůči justici“ bylo poukázáno na polehčující faktor, totiž, že se bránil holýma rukama a beze zbraně. Paolo Pizzichi, u něhož se svědkové shodli na skutečnosti, že je to vztekloun a člověk „s pochybnou, cholerickou povahou“, podle soudců „není vůbec vinen“, protože je jen „venkovský hrubec“, který „klel a rouhal se v návalu vzteku“. Florentský tribunál následně potvrdil rozsudek 1. instance, který jej odsoudil k pouhým třem měsícům vězení. ¹⁰¹ I další rozsudky svědčí o tom, jak dalece zneužívali toskáňští soudci své „libo-

⁹⁷ ANE, Parlement de Paris, répertoire 450.

⁹⁸ SUA Praha. AS, česká řada.

⁹⁹ Nejvýznačnější z nich, jako význační právníci Caciotti-Banchi či Cercignani, se podíleli na přípravě „osvíceného“ leopoldinského zákoníku z roku 1786.

¹⁰⁰ ASE, STG, Filza 850, No 226.

¹⁰¹ ASE, STG, Filza 864, No 680.

vůle“, tolikrát proklínané osvícenskými kritiky: K využití libovůle skutečně docházelo takřka v maximální míře – a vždy *ve prospěch* obviněného... Po vydání leopoldinského zákoníku z roku 1786 (viz dále) již rouhačům nehrozil hrdelní trest; přesto ani tehdy nedošlo ke zpřísnění represe – diskrépance mezi zákonem a jeho aplikací se tak nadále udržovala. Ve věci Boccioho (více než klení, 1791) tak například bylo poukázáno na rozpory ve svědeckých výpovědích i na přímluvu faráře, který dosvědčil, že rouhač pravidelně konal svou „velikonoční povinnost“ (*precetto pascale*). Vikář i vrchní soud se shodli na tom, že proces zůstane otevřen.¹⁰²

Špatná výchova, chudoba, špatné poměry obviněného, nebo naopak „dobré vysvědčení“ od místního faráře, neúmyslnost, stejně jako opilost či stav hněvu, tak hrály při florentském vrchním tribunálu úlohu polehčujících okolností stejně jako nedostatek důkazů, absence přiznání obviněného a pochybná pověst svědků i rozpory v jejich výpovědích. Tam, kde nemohl obviněnému napomoci žádný z uvedených faktorů, rozvinul obhájce a posléze i soudci, dlouhou rozpravu o tom, co je to rouhačství a proč uvedené výroky obviněného za rouhačství rozhodně považovat nelze...

Komplikovanější, o to zajímavější případ představoval pouze mladý inteligentní Parigi (1804), jehož výroky byly příliš přesně mířené na to, aby jej soudci dostali z nesnází tak snadno; přesto, že mladík prokázal dobrou vůli, smířiv se (alespoň naoko) ve vězení s knězem a přesto, že jeho obhájce přednesl brilantní *plaidoyer*¹⁰³, teprve na třetí odvolání dosáhli Parigeho příbuzní toho, že florentský nejvyšší tribunál zrušil rozsudek, který mladého Parigeho odsuzoval k ročnímu vyhnanství a tříletým nuceným pracím.¹⁰⁴

Sekularizace a dekriminalizace deliktů proti Bohu a náboženství „Právo mstít Boha“ a otázka sekularizace hrdelní justice

Vítězství „božského architekta“ v kritickém diskurzu

Postupné vítězství Boha Newtonova či Leibnizova nad Bohem z Písma mělo vliv i na právnícký diskurz: „Božský architekt“, který suverénně vládl

¹⁰² ASE, STG, Filza 1212, No 295.

¹⁰³ V němž zdůrazňoval, dovolávaje se přímo Beccarii, nezbytnost oddělit hřích od zločinu („*I delitti, che violano il rapporto, che passa fra l'uomo, e Dio, non posson formare soggetto di sanzione penale, perchè il delitto civile si misura dal danno, che da esso ne deriva alla Società*“), ASE, STG 1932, N° 81.

¹⁰⁴ ASE, STG 1932, N° 81.

nad nekonečným světem, zasahoval do „orloje světa“ stále méně a také svět se dokázal obejít bez něj.¹⁰⁵ Měl takový „nečinný“, „skrytý“ Bůh („*Deus absconditus*“), zapotřebí, aby jej mstily „bezmocné lidské bytosti“, „ubohý hmyz“¹⁰⁶? Hlavním přínosem přirozenoprávní školy 17. století byl požadavek nezávislosti práva na Písmu. Po Samuelu Pufendorfovi¹⁰⁷ dovršil myšlenku separace Christian Thomasius, který naznačil nevyhnutelnost eliminace čistě křesťanských hodnot (nebo, slovy M. Cattanea, „pseudosakrálních inkrustací“¹⁰⁸). Dechristianizační tendence a postupná sekularizace (trestního) práva¹⁰⁹ se projeví i v myšlence, že porušení náboženské normy nesmí být napříště směřováno s porušením normy právní. Zákonný trest smí stíhat (ze strany státu) výhradně ty jedince, jejichž „zločinné“ jednání se projevilo navenek a způsobilo škodu společnosti či některému z jejích členů. Je tedy nezbytně nutné vyloučit z trestního stíhání ty „zločince“, kteří se dopustili pouze porušení *mravní* či *náboženské povinnosti* – nikoli veřejného pořádku. Zločinec nemá být stíhán výhradně pro svou *vnitřní amorálnost* (byť i protiprávní čin může představovat současně čin amorální). Jediné kritérium, podle něhož lze určit podstatu a závažnost trestného činu, se tedy zakládá na *veřejné škodlivosti*. Přirozenoprávní doktríny tedy celkově tendovaly k oddělení sféry soukromé a veřejné, k tomu, aby světská moc přestala stíhat to, co by mělo zapadat pouze do kompetencí moci – a justice – duchovní.

Druhá polovina 18. století přinesla proměnu paradigmatu i „diskurzivního modelu“. Liberální Osvícenství rozšířilo sféru právní svobody individuů a současně přispělo k interiorizaci problému hříchu, když jej vykázalo před jinou instancí – tribunál svědomí. Je tedy logické, že sekularizaci trestního práva tak nevyhnutelně provázal boj za toleranci a náboženskou svobodu – tedy za postupnou dekriminálnízaci deliktů proti Bohu a náboženství. Na druhé straně nelze opomíjet skutečnost, kterou zdůrazňuje

¹⁰⁵ Koyre, A.: *Du monde clos à l'Univers infini* (1957), Paris 1988, p. 336.

¹⁰⁶ Montesquieu, Ch.: *Esprit des Lois 1748*: Topos, který se bude opakovat u řady kritiků trestního práva.

¹⁰⁷ Zvláště v předmluvě ke své druhé práci z přirozeného práva, *De officio hominis et civis* (1673), kde obhajoval své předchozí dílo, *De jure naturae et gentium* (1672), viz blíže Pufendorf, S.: *Les Devoirs de l'homme et du citoyen*, 1673, překl. J. Barbeyrac, Trévoux 1747, tome I, *Préface de l'auteur*, §§ 1–2, pp. XXXVIII–IX.

¹⁰⁸ Cattaneo, M. A.: *Secolarizzazione e diritto penale*, Guida editori Napoli, 1990, p. 59; Pufendorfova a Thomasiova škola tedy zdůraznila striktní oddělení práva a náboženské morálky, morální teologie a přirozeného práva. Zakořeněny v křesťanském humanismu a katolické (ovšem antischolastické) filosofii, pěstovány protestantskými mysliteli, neměly tyto doktríny v úmyslu religiozitu *vytlačit*, ale radikálně jí vyčlenit cestu nezávislou na lidské sféře, a tím umožnit její interiorizaci a očistění víry.

¹⁰⁹ Koselleck, R.: *Accelerazione e secolarizzazione*, Istituto Suor Orsola Bevincasa, Napoli 1993, Tschannen, O.: *Les théories de la sécularisation*, 1992.

zejména Ernest Cassirer¹¹⁰, že osvícenci usilovali spíše o očistu a interiorizaci víry než o její likvidaci a že v myšlení 18. století hrálo náboženství velice důležitou úlohu záruky mravních i občanských hodnot. I merkantilistické doktríny zdůrazňovaly nezbytnost náboženství pro společnost a církev považovaly za učitelku občanské mravnosti. Na druhé straně ovšem prosazovali náboženskou toleranci, která by zamezila odlivu pracovních sil ze země, vyvolanému protireformací. Jeden z nejvýznačnějších merkantilistů habsburské říše, Josef von Sonnenfels, na jedné straně považoval za nezbytné ochraňovat náboženství a církev veřejnou mocí jako garanta sociálního řádu a občanského pořádku, na straně druhé ovšem požadoval převedení duchovních úřadů pod úřady státní v případě, že zasahují do občanského života.¹¹¹ „Náboženští zločinci“ tak stále výrazněji vybočovali z kategorie „zločinců“. Už Thomasius tvrdil, že je nutné eliminovat jakýkoli právní postih heretiků a čarodějnic¹¹² a Locke navrhl jednoduše zbavit náboženské disidenty výhod, které jim poskytuje církev či náboženství¹¹³ – myšlenka, která se později objeví i u Montesquieua, který navrhne pouhé „vykázání z chrámu“, exkomunikaci, a odsoudí „falešnou ideu“ „mstít Božství“¹¹⁴ – myšlenka, kterou přejme a v radikálnější podobě rozvine Beccaria.¹¹⁵

K postupné dekriminalizaci¹¹⁶ docházelo pochopitelně nejprve v zemích nekatolických – především v Nizozemí a Velké Británii. Přirozenoprávníci a později osvícenci podřídili náboženská fakta racionalistickému výkladu, aby z nich vydělili „fiktivní“ prvky považované za „pověrečné“ a aspekty

¹¹⁰ Cassirer, E.: *La philosophie des Lumières* (1930), Paris 1961, p. 153 a násl.

¹¹¹ Sonnenfels, J. von: *Grundsätze der Polizey, Finanz und Handlung*, Wien 1776, díl I; a *Handbuch der inneren Staatsverwaltung*.

¹¹² Hereze není zločin, protože – na rozdíl od skutečných zločinů, charakterizovaných úmyslem (dolus) či (culpa) – toto je jen „intelektuální omyl“; viz *Problema juridicum An Haeresis sit crimen?* Halae 1697, a *De Crimine Magiae*, Halae 1701, Cattaneo, M.A. : 111; pokud nemůže být někdo stíhán za to, že jen promýšlel delikt, tím méně si zaslouží trest někdo, kdo měl v úmyslu spáchat omyl v myšlení či v názoru, *Problema juridicum An Haeresis sit crimen?* Halae 1697, § 9, pp. 26–29, viz Cattaneo, M.A.: *Secolarizzazione*; p. 27.

¹¹³ Epistola de Tolerantia, Gouda, 1689, it Lettera sulla tolleranza, Firenze 1970, pp. 19–20.

¹¹⁴ „Tady se vše odehrává mezi člověkem a Bohem – Kdo zná míru a čas jeho msty?“, *Esprit des Lois*, XII, 4; Montesquieu rozvinul princip sekularizace trestního práva ve svém rozdělení trestných činů na čtyři skupiny v závislosti na poškozeném objektu. Náboženství, obyčej, pořádek, bezpečnost občanů.

¹¹⁵ Montesquieuovsko-beccariánská argumentace poznamenala diskurz řady dalších francouzských „právníků-filosofů“, kteří se v podstatě dělili na dva proudy. Jen nemožno odváznější si nárokovali úplnou dekriminalizaci, ti druzí (jichž byla zřejmě většina) zdůrazňovali alespoň mravní a pořádkovou úlohu náboženství, jehož zachování (a respekt k němu) je třeba chránit – byl jen v podobě „policejních“ nařízení, která budou postihovat alespoň navenek projevené protináboženské skutky či výroky.

¹¹⁶ Nejprve ke zrušení trestu smrti za náboženské delikty.

slučitelné s ideálem osvícení a pokroku. „Náboženští zločinci“ tak stále výrazněji vybočovali z kategorie „zločinců“.

Utilitaristické argumenty, které tvoří jedno z těžišť Beccariovy etické teorie¹¹⁷ i morální empirismus, zděděný po Hobbesovi, Lockovi, Humovi a Helvétiovi, požadovaly vyloučení náboženství jako určující společenské síly a dovolávaly se postupné sekularizace morálních idejí. Montesquieuovsko-beccariánská argumentace poznamenala diskurz řady dalších francouzských „právníků-filosofů“, kteří se v podstatě dělili na dva proudy. Jen ti (nemnozí) odvážněji si nárokovali úplnou dekriminalizaci,¹¹⁸ ti druzí (jichž byla zřejmě většina) zdůrazňovali alespoň mravní a pořádkovou úlohu náboženství, jehož zachování (a respekt k němu) je třeba chránit – byť jen v podobě „policejních“ nařízení, která budou postihovat alespoň navenek projevené protináboženské skutky či výroky. I zde převládla již argumentace utilitární nad argumentací transcendentální, která se marginalizovala: Důsledné oddělení hříchu a občanského deliktu („délit civil“) mělo být samozřejmostí. Jean-Paul Marat, budoucí radikální revolucionář, již na sklonku 70. let požadoval jasné oddělení těch „náboženských“ deliktů, které ohrožují společnost a tudíž spadají do resortu světské justice, a ty ostatní, které náleží justici Boží.¹¹⁹ Tato distinkce i parafráze Beccarii i Montesquieua („Nechť se zákony zdrží vůle mstít nebesa!“) se objeví u řady následovníků. Budoucí předák Girondy, mladý advokát J.-P. Brissot, se ve svém trestněprávním pojednání z počátku 80. let¹²⁰ sice snažil dokázat, že „žádná společnost nemůže existovat bez náboženství“ (pojatého jako základ státu (base d'Etat), již jsou všichni členové této společnosti povinni respektovat; ovšem „*incrédule perturbateur*“ má být trestán výhradně jako „anti-citoyen“ za své neobčanské chování, nikoli jako „bezvěrec“, který může mít soudce výhradně v Bohu.¹²¹ Z diskurzu mladé právnícké generace je patrná tendence k ryze utilitárnímu, funkčnímu chápání sakrálních, kultovních objektů. Absolutní transcendentno tak bylo zvolna podrobena kritickému přístupu a zpochybnění ve jménu utilitárních principů. Již pouhá snaha o racionální či uchopení nedotknutel-

¹¹⁷ „Piacere“ jako cíl a nikoli jen jako prostředek, viz Viglione, A.: *The Idea of Utility in some of Beccaria's Writings*, Istituto Universitario Orientale, Napoli 1993.

¹¹⁸ Po Pierru Baylem zejména Voltaire či Diderot.

¹¹⁹ Marat, J. P.: *Plan de législation criminelle* (Neuchatel, 1779), Paris, 1790, nebo in: Brissot, J.-P.: *Bibliothèque criminelle et philosophique du législateur, jurisconsulte...*, Berlin 1782-1785, t. V, p. 240 ss.

¹²⁰ Které získalo první cenu v konkursu vypsaném na toto téma Akademií v Chalons-sur-Marne, viz Brissot, J. P.: *Théorie des lois criminelles*, Chalons-sur-Marne 1781, in: Brissot, J. P.: *Bibliothèque*, t. VI.

¹²¹ Brissot, J. P.: op. cit., t. VI, p. 114n.

ného „posvátna“ vedlo k oslabení legitimacy teokratického systému před-
osvícenských společností založených na „Lex Divina“.

Například výraz „rouhačství“ se ve francouzských kritických spisech 2. polo-
viny 18. století objevuje jen velice zřídka, většinou je nahrazeno generic-
kým označením pro zločiny proti náboženství (méně již „proti Bohu“):
jakoby samotný výraz implikoval cosi přežilého a vyprázdněného, co ani
nemá smysl podrobovat hlubšímu kritickému rozboru. „Člověk, který se
rouhá“, napsal v roce 1791 budoucí revolucionář, mladičký Saint-Just, „ubli-
žuje výhradně zákonu, který mu tuto činnost zakazuje“.¹²²

Svatokrádež přitahovala o něco více pozornosti než rouhačství. Využil
jí například Voltaire k *relativizaci* toho, co je považováno za „posvátný“
objekt v rámci dané společnosti poukazem na formy zbožnosti v jiných
kulturách¹²³. Základním rysem kritického přístupu ke svatokrádeži byl
především požadavek „desakralizace“ předmětů a osob – to jest snaha, aby
svato-krádež byla postihována jednoduše jako forma „kvalifikované“, tj.
závažnější majetkové zločinnosti, čímž byla postavena ovšem na roveň
krádeži v jiných objektech sloužících veřejnému životu, jakými jsou ma-
gistratura, soud, radnice. Také fyzický útok na duchovní osobu měl být
napříště řazen mezi formy fyzického útoku na kteroukoli jinou veřejnou,
úřední osobu ve výkonu své funkce.¹²⁴ Phlipon de la Madelaine ve své kri-
tice drastického postihu svatokrádeže zajímavě navrhoval, aby se „*nádoby*
takzvaně posvátné“ vyráběly z jiného materiálu: Na svatosti tělu Kristovu
neuberou a nebudou dráždit smysly zlodějů.¹²⁵

Nové diskurzivní praktiky, spojené s „racionalizující“, utilitární argu-
mentací a zbavené hlediska *sub specie aeternitatis*, se nutně promítly i do
prvních evropských „moderních“ zákoníků, které byly přijaty na území
habsburských domén a v revoluční Francii: v toskánské Leopoldině (1786),
v „rakouském“ *Gesetzbuch ueber Verbrechen und derselben Bestrafung* (1787),
v lombardském *Progetto* (1791–1992)¹²⁶ a francouzském revolučním *Code*

¹²² Saint-Just, A. de: *Esprit de la Révolution*, in: *Pages choisies*, Jean Cassou ed., Paris 1947, str. 80.

¹²³ „En tout pays, détruire ou insulter les choses sacrées du pays ; il est clair par le seul mot
que c'est un sacrilège“, Voltaire: *Prix de la justice et de l'humanité*, 1777, art. X.

¹²⁴ Bernardi, J.: *Tableau proportionnel des crimes...*, in: Brissot, J. P.: *Théorie des loix criminelles*,
Paris, 1981, Annexe, Vasselin, : op. cit., p. Préliminaire, p. XXVIII.

¹²⁵ Phlipon de la Madelaine: *Lettre à l'éditeur sur un vol des vases sacrés*; in: Brissot, J. P.:
Bibliothèque..., t. IV p. 169 a násl.

¹²⁶ Byl iniciován Josefem II. a poté Leopoldem, ale jejich smrt a změněná mezinárodní
situace nedovolila promulgaci skutečného zákoníku, viz Cavanna, A. : *La Codificazione
penale in Italia; Le origini lombarde*, Milano 1975.

pénal (1791), nemluvě o novém *Landrechtu* (1794) protestantského Pruska. Legislativní, normativní diskurz se zde prezentuje zcela novým způsobem, jakým artikuluje ochranu religiozních hodnot a zájmů. Již během přípravných prací na novém trestním zákoníku pro Toskánsko sám arcivévoda Leopold vlastnoručně poznamenal, že „zločiny urážky Božího majestátu prakticky neexistují“ a usiloval o jejich (v podstatě úplnou) dekriminlizaci.¹²⁷ Na opatrné rady svých spolupracovníků z nejvyššího florentského tribunálu a díky vrozené sociální empatii a smyslu pro „reformu v rámci možného“, nakonec ve svém trestním kodexu náboženské „delikty“ sice ponechal, ale zbavil je někdejší prominentní role. Leopoldův bratr Josef II. zhruba ve stejné době radikálně redukoval prostor, který náboženským zločinům věnovala ještě jeho matka, a ve svém trestním zákoníku pro Dědičné habsburské země (Erbländer) z roku 1787 shrnul všechny takové formy chování pod jediný článek „Religionsstörung“ (tedy „rušení náboženství“, nikoli už „urážka na Bohu“ – tento výrazový i sémantický posun není bez významu), který navíc „odsunul“ do nově vytvořené (Sonnenfelsen) kategorie zločinů „policejních“ (*Polizeyverbrechen*), čímž je nejen *de-sakralizoval*, ale i *de-kriminalizoval*, omezil na pouhé správní přestupky.¹²⁸

Lombardský projekt trestního zákoníku, vzniklý již pod správou jeho bratra, nyní nového císaře Leopolda¹²⁹, vytvořil tři kategorie trestných činů¹³⁰: V první kategorii pochopitelně figurují zločiny proti státu, veřejné správě a justici; možná překvapí, že v čele této první kategorie najdeme též zločiny proti „sentimento religioso“. Bližší studium těchto prvních článků ovšem přinese další překvapení: Navzdory privilegovanému postavení v rámci inkriminační hierarchie nepřekračuje trest za tyto delikty jeden měsíc vězení. Jakkoli nedošlo v Lombardii k dekriminlizaci náboženských deliktů, už sama formulace kategorie „zločinů proti náboženskému citění“, z níž je v podstatě vyloučen koncept transcendentna, posvátného (včetně samotného Boha) kriminalizuje delikty nikoli proti hodnotě transcendentní, „proti Bohu“, ale proti hodnotě ryze občanské, společenské, jíž je „náboženské citění“.

Pro srovnání ještě uvedme příklad protestantského Pruska; *Landrecht* z roku 1794 (počatý ještě Friedrichem II.) věnoval náboženským deliktům šestou ze 17 kategorií (sekcí) trestných činů (v podstatě hned po zločinech politické povahy), ovšem pod názvem „*Urážky na náboženských společnos-*

¹²⁷ ASE, STG, Segreteria di Gabinetto, Filza 61, ins. 24.

¹²⁸ *Allgemeines Gesetz ueber Verbrechen und derselben Bestrafung*, Wien 1787, II. část.

¹²⁹ Cavanna, A.: *La Codificazione penale in Italia; Le origini lombarde*, Milano 1975.

¹³⁰ 1. proti veřejnému pořádku, 2. proti osobám a 3. proti jmění.

tech". Rušení státem uznaného či aspoň tolerovaného kultu, veřejné urážky, ba ani „hrubé rouhačství“ neměly být postihovány těžším trestem, než šestiměsíčním vězením.¹³¹ I zde – stejně jako v habsburských dominiích – je markantní pojmový i významový posun vůči transcendentnímu konceptu klasické společnosti „Ancien Régime“. Výsledné legislativní a normativní formulace zákonodárců v Říši jsou tak zcela srovnatelné s diskurzem revolučního Ústavodárného shromáždění ve Francii, které v květnu roku 1791 odhlasovalo, že z výčtu trestných činů doslova „škrtně“ takové „imaginární delikty“, jako je mj. „urážka Božího majestátu“, což jen utvrdilo 10. a 11. článek deklarace práv z roku 1789 proklamujícího svobodu vyznání. V novém trestním zákoníku z podzimu roku 1791 se tak objevuje jako ochraňovaná hodnota především *svoboda kultu a ochrana místa modliteb všech vyznání*¹³².

„Rouhačství“ se stalo „zločinem“ přinejmenším problematickým. Zatímco některé (zejména jihoevropské a katolické) regiony je nadále vystavovaly určitému stupni kriminalizace (toskánský zákoník hrozí relativně přísným trestem odnětí svobody, ovšem pouze v případě nejasně definovaného rouhačství „heretického“), jinde došlo prakticky k dekriminalizaci. Například Josef II. vyhradil rouhačství místo mezi policejními delikty, „které způsobují mravní zkázu“, ovšem asimiluje jeho projevy takřka výhradně se šílenstvím: „Ti, kteří jsou zbaveni rozumu do té míry, že slovními či fyzickými urážkami poškozují Všemohoucího na veřejných prostranstvích, mají být považováni za šílence, uvěznění v blázinci (Narrenhaus) po tak dlouhou dobu, jak bude zapotřebí.“¹³³

Na rozdíl od rouhání představovala v prvních moderních trestních zákonících *svatokrádež* – zejména *krádež posvátných předmětů* (v nichž byly obsaženy posvěcené hostie) – činnost závažnější; snad i proto, že byla „materiálně“ doložitelná, snáze dokazatelná. V leopoldinské Toskáně měla být tato činnost ovšem posuzována a trestána galejemi výhradně jako forma *kvalifikované, ztížené krádeže*¹³⁴; podobně v Lombardii byla na úrovni „kvalifikované“ krádeže postavena *krádež posvátných předmětů* na *profánním* místě, stejně jako *krádež profánních předmětů* na místě *posvátném*; nicméně *krádež posvátných předmětů* na *posvátném* místě měla být trestána těžkým vězením (ergastolo) na 7–20 let (!).¹³⁵

¹³¹ *Code général pour les Etats prussiens, traduit par les membres du bureau de législation étrangère, et publié par l'ordre du Ministre de la Justice*, t. II, 3e partie; Paris, an X, sekce VI, art. 214–228.

¹³² *Décret général sur les délits et les peines, vulgairement appelé Code Pénal, du 25. septembre 1791, sanctionné le 6 octobre suivant*, in: *Code universel et méthodique des nouvelles lois françaises, ordre judiciaire*, 2. část, t. II, 1791.

¹³³ *Allgemeines Gesetz ueber Verbrechen und derselben Bestrafung*, Wien 1787, art. 61.

¹³⁴ Art. LXXVIII (*Il furto propriamente sacro*), má být stíhán dle art. LXXV (kvalifikovaná krádež).

¹³⁵ §§ 134–135.

Jistě není náhoda, že v *Landrechtu* nekatolického Pruska slovo „svatokrádež“ vůbec nenajdeme a že pouze zneužití bohoslužebných předmětů za účelem magie či jiné „pověry“ mohlo mít za následek „delší“ vězení – až dvouleté.¹³⁶ Také revoluční Francie degradovala někdejší „svatokrádež“ na urážky či rušení bohoslužeb kteréhokoli kultu, napadání kněze, měly být stíhány pokutou a v případě recidivy i dvouletým vězením.¹³⁷ Jakákoli reminiscence „posvátna“ zcela mizí – kriminalizované chování představuje pouhý „občanský“, sociální delikt; podotkneme ještě, že samotný výraz „svatokrádež“ je z právního jazyka pochopitelně vyloučen. Ostatně, ve Francii více než jinde lze sledovat „přenos sakrality“¹³⁸ z křesťansko-katolických symbolů na symboly státní (tedy v prvé řadě revoluční, vlastenecké a republikánské – trikolóra, sochy či busty revolučních mučedníků či entit jako Rozum či Nejvyšší bytost...), které nabývaly stejné nedotknutelnosti a takřka magické síly jako v předrevoluční společnosti „posvátné“ předměty a relikvie – a to i v dobovém jazyce. Dodejme ještě, že rouhačství a svatokrádež byly vlastně jaksi „legitimizovány“ v rámci boje proti symbolům starého režimu (ničení kostelů a kultovních objektů).¹³⁹

Rekriminalizace náboženských deliktů jako nástroj auto-legitimizační politiky zemí Svaté aliance

Spor o *Civilní přísahu duchovenstva* z léta 1791, který (v souladu s papežskou vůlí) pravděpodobně definitivně vrhl „pravověrné“ katolíky do tábora kontrarevoluce (koalice, kterou jen posílila pozdější válka ve Vendée), vytvořil pouto mezi katolickými hodnotami a úsilím „nepřátel revoluce“¹⁴⁰ a připravil tak živnou půdu pro *re-kriminalizaci* „deliktů proti náboženství“ v restaurační Evropě ve jménu boje za obnovu starého řádu.

Již kompromisní náboženská politika Napoleonova (zejména uzavření Konkordátu), a tím spíše restaurační Francie Bourbonů a spolu s ní i ostatní režimy Svaté aliance, musely nutně přinést přehodnocení otázky (bez)trestnosti provinilců vůči Bohu, náboženství a církvi. Jestliže se čarodějnice a kacíři již skutečně jevili jako pojmy *out of date*, pak rouhači a svatokrádež-

¹³⁶ *Code général pour les Etats prussiens, traduit par les membres du bureau de législation étrangère, et publié par l'ordre du Ministre de la Justice*, t. II, 3e partie; Paris, an X, sekce VI, art. 214–228.

¹³⁷ Loi du 22 juillet 1791, art. 11, tit. 2.

¹³⁸ Viz např. Ozouf, M.: *La fête révolutionnaire*, Paris 1989.

¹³⁹ Různé formy oficiální „svatokrádeže“ a „profanace“ ovšem nebyly – v poněkud umírněnější formě – cizí ani v reformním, josefinském „Rakousku“.

¹⁴⁰ Perzekuce „nepřísežných“ kněží v revoluční Francii měla pochopitelně prvotně politický základ.

níci si ještě nárok na prostor v trestním zákoníku činili: nota bene, když s nimi byly tak hluboce spjaty viditelné stopy Revoluce v podobě vandalských akcí v chrámech i ve formě projevů radikálních politiků. Ochrana náboženských hodnot se tak opět dostala na pořad dne.

K „neokriminalizaci“ náboženských deliktů došlo ve františkovském Rakousku již v roce 1803: v novém trestním zákoníku je „*Religionsstörung*“ opět zařazeno mezi zločiny, a to hned za sedm paragrafů inkriminujících protistátní a jinou politicky nepřístojnou činnost. Oproti předjosefinským zákoníkům došlo ovšem k důležitému posunu: 1. protináboženské jednání bylo redukováno na jediný, osmý paragraf; 2. Generický pojem „*Religionsstörung*“ – ovšem nikoli už „*Gotteslästerung*“, 3. trest nepřesahoval několikaleté vězení.¹⁴¹ V jednotlivých italských či německých státech bylo v průběhu 19. století rouhání postihováno většinou pokutou nebo krátkodobým vězením, nepřesahujícím 3 roky.¹⁴²

Ve Francii již Napoleon zpřísnil trest za poškození (outrage) duchovní osoby či kultovního předmětu, pokud se ovšem tyto vyskytovaly v místech jim vyhrazeným¹⁴³ (poznámenejme ovšem, že slovo „svatokrádež“ v příslušném paragrafu nepoužil). Charta z roku 1814 stanovila dogmatickou nadřazenost katolicismu, který se (čl. 6) stal státním náboženstvím. Od listopadu téhož roku¹⁴⁴ zakazoval nový zákon práci i veřejnou zábavu v neděli – dni Páně: neklamný projev vůle nově vymezit a ochraňovat posvátný prostor i čas, narušený rouhačskou a svatokrádežnou rukou Revoluce. Také rovnováha mezi jednotlivými kulty byla stížena zvětšující se asymetrií¹⁴⁵, která vyvrcholila na prahu dvacátých let 19. století, kdy narůstala reakce a zemi řídil ultrapravicový kabinet ministra Villèle. Z královské vůle měl

¹⁴¹ *Gesetzbuch ueber Verbrechen und schwere Polizey-Uebertretungen*, Wien 1815 (2 vyd.), par. 8; V letech 1808–1820 bylo tak například před pražským vrchním a apelačním soudem souzeno pro tento delikt 20 osob, do roku 1831 pak dalších 19, z toho nejvíce v letech 1811 (4) a 1820 (7)., viz SUA Praha, pobočka Chodovec, Pražský vrchní a apelační soud (PAS), elench PU 18; samotné protokoly z procesů byly nedostupné.

¹⁴² Ještě trestní zákoník Vittoria Emmanuela hrozil pokutou i „arestem“, Greco, G.: *La bestemmia come rivolta, Una riflessione metodologica*, Salerno 1993. K ostatním italským regionům viz tamtéž, s. 70 a násl. Zákoník sjednoceného Německa z roku 1871 klade horní hranici trestu ke třem letům vězení (art. 166), zatímco zákon anglický (1879, art. 191 nepřesáhl ve věci rouhání šestiměsíční dobu vězení – stejně jako zákoník rakouský). Tamtéž, s. 99.

¹⁴³ Šlo zejména o články 261–264 Code des Délits et des Peines, Paris 1810, postihující různé formy profanací, násilností a urážek vůči kněžím a pastorům všech tolerovaných kultů a vůči předmětům, které jsou těmto kultům zasvěceny; Po roce 1814 byly tyto předpisy doplněny články o neuctě k nedělnímu kultu – projev rezistence vůči sekularizující se společnosti a zjevně i vůči republikánskému systému, který neděle nahradil dekádami dle římského kalendáře.

¹⁴⁴ Až do svého zrušení roku 1880.

¹⁴⁵ Již Charta z roku 1814 svým 6. článkem učinila katolictví státním náboženstvím, nadřazeným ostatním kultům.

být tehdy rozšířen a zpřísněn článek č. 262 napoleonského *Code pénal*, týkající se ochrany kultovních míst (příčinou či záminkou bylo narůstající množství kostelních krádeží spojených s více či méně úmyslnými profanacemi hostií¹⁴⁶: Krádež posvátných nádob měla být napříště trestána doživotními galejemi, a pokud by došlo současně k „pohrdání náboženstvím“, hrozil nový zákon dokonce trestem smrti. Ačkoli již v červnu Peyronnet návrh zákona stáhl¹⁴⁷, po smrti Ludvíka XVIII. obnovil požadavek „svatokrádežného článku“ Karel X., král Francie, který se opět stal „nejstarším synem církve“, který svým pomazáním (*sacre*) dostává moc přímo od Boha. Tento zákon – který se dosud nedočkal hlubší historické analýzy¹⁴⁸ – si zaslouží zvláštní pozornost¹⁴⁹.

V prvním oddíle nově navrhovaného projektu oddělil ministr spravedlnosti Peyronnet tři kategorie re-kriminovaného činu: 1. prostou, skutečnou *svatokrádež* ve smyslu *profanace* (*sacrilège simple*), 2. *krádež posvátných předmětů* a 3. prosté delikty spáchané v kostelích. Samotnou *svatokrádež* chápal jako „profanaci posvátných předmětů“, které „ukrývají Boha“ a *profanaci* pak definoval jako „*páchání násilností a urážek na posvátných nádobách či na posvěcených hostiích, a to dobrovolně a s nenávisť*“. Svatokrádežníka definoval jako člověka, který „bude mít skutečnou vůli *profanovat posvátné věci* a bude mít *jistotu o jejich posvěcení*“.

Co udivuje od samého začátku, je, že tento zákon – i jeho autor – jako by od samého začátku počítal s neaplikací – ba dokonce s *neaplikovatelností*. Sám Peyronnet prohlásil (jakoby s omluvou), že na rozdíl od prostých kostelních krádeží, „*příklady skutečné svatokrádeže jsou velmi vzácné, zdálo se nám tudíž, že je možné zavést hrdelní trest (supplice) za zločin, který je*

¹⁴⁶ Guichen, V. de: *La France morale et religieuse à la fin de la Restauration*, t. II, str. 19 a násl.

¹⁴⁷ Přesto, že byl odhlasován horní směnovnou (136 hlasů proti 11), dočkal se silných útoků zejména ze strany náboženských (katolických) organizací, které odsuzovaly „rovnostářský“ přístup k ochraně různých kultů; ostatně, problém představovala už otázka, jak vůbec tento nově *kriminalizovaný* (nebo spíš *re-kriminalizovaný*?) zločin vůbec nazývat. Legislativní „diskurz“ opatrně užívá termínů „krádeže“ a „profanace“ spáchané na „posvátných (či spíše „kultu zasvěcených“ místech“ – ne každý se přímo odvážil vyslovit výraz, který se tolik přičil: „*svatokrádež*“.

¹⁴⁸ Vyjma disertační doktorské práce Jacques-Henri Lespagnona; *La loi du sacrilège*, Paris 1935.

¹⁴⁹ Již v dubnu roku 1824 předložil Peyronnet, ministr spravedlnosti (*garde des sceaux*), sněmovně pairů projekt zákona. Nikoli ovšem o *svatokrádeži*, nýbrž o „*postihu činů, které se páší v kostelích a jiných stavbách určených kultům legálně existujícím v království*“. Ministr Portalis pak ve své zprávě – jménem legislativní komise – prohlásil na jedné straně náboženství za základní mezilidské pouto, jehož hodnoty je nezbytné chránit přísnými zákony, na straně druhé se ovšem dovolával „*kriminální aritmetiky*“ – *proporcionalitě mezi zločinem a trestem* – v duchu Montesquieua a Beccarii, *Archives parlementaires de 1787 à 1860, recueil complet...*, dir. De M. J. Mavidal et de M. E. Laurent, 2ème série, Paris 1879, díl 40, str. 100.

nám již cizí, a nabídnout garance společnosti proti nebezpečí, jemuž již není vystavena.“¹⁵⁰ Tento dobře míněný kompromis mezi královskou snahou o velmi radikální opětovné přihlášení se ke křesťanským hodnotám (a v podstatě i k hodnotám předrevolučního režimu) a mezi principy osvícenské a revoluční justice byl ovšem přijat s odporem umírněných katolíků i radikálů. Řada konzervativních katolických ultraroyalistů¹⁵¹ sice nešetřila slovy chvály a přivítala tento návrat k morálním a náboženským normám ve formě „zákonné povinnosti“, v níž viděla záruku společenského pořádku; ve sněmovně pairů a posléze i ve sněmovně poslanecké vypukla ovšem bouřlivá diskuse (i mimoparlamentní), jíž se zúčastnila celá řada významných osobností, jejichž „diskusní příspěvky“ byly vzájemně publikovány.

Hlavním terčem kritiky se stal I. článek zákona definující samotnou „svatokrádež“. Dokonce i exponenti katolické strany měli závažné výhrady – v první řadě kritizovali egalizaci ochrany všech legálně uznaných kultů před svatokrádeží¹⁵²; někteří však byli přesvědčeni – například spisovatel Chateaubriand – že takový „zločin“ rozhodně neuvádí společnost do stavu „bezprostředního ohrožení“ (čímž připomínal beccariánské kritérium „míry veřejné škodlivosti“). Barbarství, anachronismus a reakční povaha, zavádění inkvizičních praktik, neužitečnost – to byly hlavní výhrady, které přšely z druhého, liberálního křídla obou sněmoven¹⁵³. Důležitá byla argumentace právní napadnutelností zákona, který nabízí společnosti garance proti nebezpečí, kterému není vystavena.¹⁵⁴ Proti této „iluzi“ vehementně vystoupil Royer-Collard: Ač sám katolík, odmítl takové zobecnění „ochrany“, která chrání pouze katolický kult a „trestá hříchy“: „Kde je tady protispole-

¹⁵⁰ AP t. 42, pp. 640–643.

¹⁵¹ Např. Vikomt de Bonald či hr. Breteuil (zpravodaj komise), vévoda Pontécoulant, markýz Villefranche aj.

¹⁵² V tomto smyslu hovořil kardinál-arcibiskup ze Sens či arcibiskup pařížský, který přímo požadoval zrušení dispozic ve prospěch ochrany jiných než katolického kultu; katolický myslitel Lammennais se do diskuse zapojil tvrzením, že celý zákon je „ateistický“. „Co má být posvátného ve falešném kultu, který Bůh zavrhuje?... Jaká dojemná rovnost, která klade pod ochranu víru křesťana, který miluje Ježíše Krista a víru Žida, který se rouhá?“, viz Félicité Robert de Lamennais: *Du Projet de loi sur le sacrilège présenté à la Chambre des Pairs...* 1825, pp. 17–19, BN 8-LB49-129.

¹⁵³ Proti hrozbě trestu smrti zaútočily ve sněmovně pairů humanistické výpady hrabata Bastarda (Bastard d'Estaing; *Opinion de M. le comte Bastard sur le projet de loi relatif au sacrilège*, 11. 2. 1825 a *Développements d'un amendement proposé par M. De Bastard sur le titre premier du projet de loi relatif au sacrilège*; 16. 2. 1825) a Lally-Tolendala; jehož otec zaplatil v roce 1766 životem justiční omyl.

¹⁵⁴ Například u hraběte Molé, který takový zákon označil jednoduše za „neužitečný“, *Opinion de M. Le comte Molé sur le projet de loi relatif au sacrilège; Session de 1825, Séance du jeudi 10 février 1825*.

čenský čin?", tázal se.¹⁵⁵ Jako problematická se jevila i skutečnost, že článek č. I, který do legálního systému zavedl *dogma reálné přítomnosti Kristovy*, takto v podstatě chránil a nadřazoval výhradně kult katolický.¹⁵⁶ Takový zákon je v rozporu se svobodou vyznání a svědomí: copak se může zločinem svatokrádeže provinit nekatolík, který znesvětil posvěcené hostie, když toto mystérium reálné přítomnosti Kristovy neuznává? Tuto výhradu, která zazněla v první řadě z úst protestanta – významného politika, básníka, „filosofa“ Benjamina Constanta¹⁵⁷ – ostatně podpořili i katolíci.¹⁵⁸ A dále, ptali se, jak se může o vině svatokrádežníka vyjádřit nekatolík, který bude losem zvolen za člena soudní poroty?¹⁵⁹

Pobouření vzbudila rovněž formulace, podle níž je podstatou skutečné svatokrádeže „nenávist a pohrdání“. Odpor proti vůli i nemožnosti státu pronikat do svědomí se objevil u několika liberálů; hrabě Molé se přímo dovolával Montesquieua, když zdůrazňoval, že zákony jsou výrazem vztahů mezi lidmi, nikoli mezi člověkem a Stvořitelem – nešťastný první odstavec, který definoval pomyslnou svatokrádež jako „urážku člověka vůči Bohu“ umožnil, aby „hřích vstoupil do domény zákonů“!¹⁶⁰ Nejradikálnější polemiku a skutečně militantní tón zvolil Lanjuinais: bývalý girondin, tudíž liberál a antiklerikál, vyzdvihl nezbytnost důsledného oddělení lidské a Boží legislativy a již v návratu slova „svatokrádežník“ viděl symbolickou hrozbu návratu „barbarských časů“ starého režimu: takový zákon nesmí disponovat žádnou legitimitou v očích občanské společnosti. Lanjuinais zamítl i návrh některých svých kolegů požadujících, aby podobné ochranné opatření bylo zavedeno i vůči dalším náboženstvím respektovaným ve Francii – protestantismu a judaismu. Razantně prohlásil, že jde o opatření zcela zbytečné, neboť Židé ani reformovaní nedisponují žádnými „nádobami, ... hadry ani pantoflemi, o nichž by byli přesvědčeni, že jsou svatější než jiné předměty“.¹⁶¹

¹⁵⁵ *Opinion de M. Royer-Collard, Sur le projet de loi relatif au sacrilège*, poslanecká sněmovna, 1825.

¹⁵⁶ Vévoda de Broglie, sněmovna pairů; *Opinion de M. Royer-Collard, Sur le projet de loi relatif au sacrilège*, poslanecká sněmovna, 1825.

¹⁵⁷ Constant viděl v zákoně (který všechny občany podřizuje „praesumpci katolicismu“) přímo porušení Charty (jejímž spoluautorem sám byl), viz *Chambre des députés. Opinion de M. Benjamin Constant sur la loi relative au sacrilège*, Séance du 7 avril 1825.

¹⁵⁸ *Opinion de M. Bon Chabaud-Latour, ... contre le projet de la loi sur le sacrilège*, 13. avril 1825.

¹⁵⁹ Např. *Opinion de M. Royer-Collard, ... sur le projet de loi relatif au sacrilège*, Séance du mardi 12 avril 1825, Poslanecká sněmovna.

¹⁶⁰ Molé: p. 7.

¹⁶¹ Lanjuinais: *Contre le rétablissement des péchés de sacrilège dans le Code criminel*, Paris, Vaugirard 1825, pp. 20–21; zákon označil pohrdavě a bez obalu za „zákon o postihu bohovrahů“.

Přes živý odpor výrazných osobností byl tento neaplikovatelný zákon přijat¹⁶² a promulgován 20. dubna 1825¹⁶³ a teprve nový režim červencové monarchie tento nešťastný, neaplikovatelný (a nikdy neaplikovaný) článek zrušil¹⁶⁴. Spor o „bohovražděný článek“ obnovil nedořešenou osvícenskou diskusi o koncept zločinu, který je oddělen od hříchu. Francouzský „zákon o svatokrádeži“ nejlépe ilustroval snahu restauračních monarchií o zdůraznění kontinuity s předrevolučním režimem, o zachování „tradičních“ hodnot, o prosazení vlastní legitimacy za opory „ultras“ za pomoci litery inkriminujícího zákona, který většinou zůstával na papíře. Rekriminalizace de iure ovšem – jak se zdá – nijak výrazně neposílila represí náboženských delikventů; praktická neaplikovatelnost – a neaplikace – svatokrádežného článku de facto utvrdila naopak trend k dekriminalizaci – a sekularizaci.

Závěr

Jakákoli forma „tabu“ je nemyslitelná bez interdiktů; stejně tak „posvátno“ je spoludefinováno i vědomím „porušení“, *sacri-legia*: Existence rouhačů a svatokrádežníků je neodmyslitelně spjata s existencí, nebo spíše s *uvědomováním* si posvátna; vyprázdnění pojmu „posvátno“ vedlo nutně i k vyprázdnění obsahů spojených s pojmy „rouhač“ a „svatokrádežník“.

Osvícenské diskurzivní praktiky postavily „náboženskou delikvenci“ do zcela nového úhlu pohledu; Kriminalizace deliktů proti náboženství je chápána nikoli již jako projev *ochrany posvátného* či úcty vůči *tabu*, ale jako projev respektu k občanským právům a svobodám – včetně svobody vyznání či alespoň tolerance státem uznaných kultů. Obecná tendence postihovat svatokrádež jakou pouhou – byť těžší – formu loupeže (neboť spáchané na „kvalifikovaném“ místě) pravděpodobně odráží i osvícenskou tendenci o interiorizaci a spiritualizaci víry a náboženství – tendenci, která se projevovala stále narůstající nedůvěrou vůči snahám propojovat duchovní entity s objekty poznatelnými smysly – tato interiorizace křesťanské morálky je původem myšlenka protestantská, jak poznamenává Troeltsch¹⁶⁵.

¹⁶²Ve sněmovně pairů rozhodlo 127 hlasů ze 219 (ze 223 hlasujících, neboť čtyři z nich anulovali své hlasovací lístky), ve sněmovně poslanecké měl zákon oporu silnější – 210 hlasů proti 95.

¹⁶³AP, t. 43, p. 269.

¹⁶⁴Čl. 7 Charty z 11.8.1830 připravil katolicismus o charakter „státního náboženství“; přesně o dva měsíce později, 11. října 1830, byl „zákon o svatokrádeži“ zrušen: proti zrušení byly pouze 2 hlasy ve sněmovně pairů (proti 83), Lespagnon, J.-H. : op. cit., p. 87.

¹⁶⁵Troeltsch, E.: *Z dějin evropského ducha*; Praha 1934, p.170.

Domnívám se, že trestní zákoníky promulgované v 80. letech ve Francii a v habsburských (dědičných i italských) dominiích představují „paradigmatickou změnu“, radikální proměnu modelů, která se projevila mj. v proměně hierarchie inkriminačních systémů a v kompletní „desakralizaci“ náboženských deliktů, jejichž inkriminace je napříště založena na racionalitě sociální, občanské. Lze je snad považovat za symbolické rozhraní mezi právem „sakrálním“ a právem „občanským“, mezi teokratickou společností z Boží milosti a společností „občanskou“. Pokud ještě ochrana náboženských hodnot v nových trestních kodexech z přelomu 18. a setrvává, jde o zločin proti „náboženství“, proti „kultu“, proti „náboženskému cítění“, tedy proti hodnotám a zájmům v prvé řadě sociálním, lidským. Eliminace pojmu „urážka Božího majestátu“ svědčí o proměně pojmového aparátu, o sekularizaci jazyka, odrážející i výrazný posun sémantický – otázka ochrany náboženských hodnot je tak přesunuta do jiné, oébrňanské sféry. Z deliktu *duchovního* se stává delikt *společenský*: Dělicí čára mezi zločinem a hříchem se dále vyjasňuje. Jestliže francouzský restaurační zákon o svatokrádeži odrážel vůli opět vymezit a chránit posvátný čas a prostor, pak porevoluční (a obecně post-osvícenské) zákony vycházely obecně z jiné racionality než z té, která ovládala legislativu „heteroreferenční“ společnosti. Jejich cílem bylo především zachování ztracené legitimacy, udržení občanského pořádku, včetně respektu vůči uznávanému (případně státnímu) kultu: nikoli už „pomsta uraženého božství“ či „napravení“ profanovaného posvátna a znásilněného tabu. K instrumentalizaci náboženských inkriminací docházelo především z politických důvodů; jinak se zdá, že tato rekriminalizace představovala spíše zbraň „diskurzivní“ než praktickou, soudní.¹⁶⁶

Na příkladě náboženských deliktů jsme tak mohli sledovat proces vyprazdňování obsahů příznačných pro heteroreferenční společnost typu Ancien régime – především samotné pojetí „posvátna“, které představovalo entitu neporušitelnou, nedotknutelnou a nediskutabilní *per definitionem*. Sekularizace přinesla nový vztah mezi individuum a Boha, ale i mezi lidmi samotnými. Opuštění preferenčního odkazování na Desatero mělo za následek rozklad tradiční klasifikace, hierarchizece, ale i tradiční formy usouvztažňování náboženských, ale i jiných deliktů.

¹⁶⁶Problematice rouhačství, svatokrádeže a jejich dekriminalizace se zabývala autorka ve své diplomové práci (Diplôme d'Etudes Approfondies) „*Le blasphème, le sacrilège et le suicide : la déculpabilisation au temps du «désenchantement du monde»*“; Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales v Paříži, 1998, rkp., a ve své doktorské disertaci „*Déicide, suicide, infanticide. Péché, crime, folie. Transformation de l'idée du crime et la décriminalisation à l'époque des Lumières*“, Paříž 2002.

Oslabování represe, postupná depenalizace i pozdější legální dekriminace jsou jedním z výrazných projevů transformace posvátného práva v právo občanské¹⁶⁷, projevem desakralizace, weberianské „sekularizace a racionalizace“ (nebo přesněji přechodu k jinému typu racionality) na cestě ke společnosti „moderní“ (industriální, sekulární, občansko-rovnostářské), která se postupně vymaňovala z antropomorfních představ mstícího Boha a smířila se s ideou Boha skrytého, Boha nečinného (*Deus absconditus*).

The profanation of the sacred and the “Entzauberung der Welt”. Blasphemy and sacrilege between the “magic world” of the traditional Europe and the threshold of the civil society

Daniela Tinková

The paper deals with the question of decriminalization of of blasphemy and sacrilege in 18th century France, Habsbourg monarchy (mainly Bohemia and Tuscany) as principal forms of violation of sacred. The decriminalization of blasphemy and sacrilege reveals the transforming attitudes of European society face to sacred material and immaterial values. I have studied this decriminalization process at several levels of materials (considered as several levels of social reality): mainly legislation, public opinion and court records. Firstly, I studied the strategies of disciplination and reinforcing extra-repressive disciplination and “horror of profanation” in the Early-Modern Europe (the myths of “punished profanators”, the “expiatory ceremonies” organized at the desacrated place “polluted” by the sacrilege). Secondly, I tried to compare the “concept” of blasphemator and sacrilege created by criminal courts in three studied regions (Ile de France, Tuscany, Bohemia) and their possibilities to escape the capital punishment. Thirdly, I tried to compare the ways of decriminalization of these religious crimes in the reform penal codes of the turn of 18th and 19th centuries. Since that time, the “religious crimes” were considered essentially as “social crimes” that can cause a harm to “society” (public order, religious society or culte), no more to a transcendental being itself.

¹⁶⁷Tschanne. O. : *Les théories de la sécularisation*, Ženeva 1992.

Posvátno a Svatobarborský karner

Blanka Altová

Představy posvátna jsou v průběhu dějin člověka spojovány nejčastěji s vyvýšenými či jinak význačnými místy, které nadto často byly označovány stavbami. Posvátno dává smysl a řád pozemskému životu člověka, zbavuje ho strachu a nejistoty. Posvátno především člověka zbavuje strachu ze smrti, a to tím, že mu nabízí představu, co bude po ní. V průběhu doby více či méně podmiňuje kvalitu posmrtného života vzhledem k průběhu života pozemského a v rámci svého zobrazování nabízí člověku i představu cesty z časnosti do věčnosti a snaží se zobrazit rozhodující přechody na této cestě i její cíl – prostředí, o jehož dosažení člověk usiluje.

Posvátno a jej prostředkující rituály i hmotná kultura tedy vycházejí ze zkušeností získaných z tohoto světa a vybírají je a organizují s ohledem na představu o věčnosti, proto se klade důraz na udržení tradice místa i zachování hmoty obrazu posvátna. A pokud dojde k přerušení tradice a poškození obrazu, hledá se po určité době způsob, jak navázat a využít to, co zbylo. Tyto aspekty jsou často důležitější než proměny myšlenek, které určují povahu posvátna, a tak místo a často i vnější podoba obrazu posvátna zůstává a získá nový obsah. Ne vždy musí být nový obsah opět v plném smyslu posvátný, někdy může být projevem „pouhé“ úcty k minulosti a nebo dokonce programovým popřením posvátna a zároveň minulosti a její představy o budoucnosti. Místo a obraz posvátna (často i v torzální podobě) tak překonává různými dobami podmíněné popření nebo opominutí, protože je obráceno k věčnosti a čeká na nové využití. Trvání posvátných míst a obrazů není podmíněno časem, který je vyměřen člověku, ale časem, který je vyměřen lidstvu.

Tuto skutečnost a její proměny chceme ukázat na osudech karneru u chrámu sv. Barbory v Kutné Hoře. Karner – patrová hřbitovní kaple s kost-

nicí – byl spolu s novým městským kostelem, zvonicí, hřbitovem a školou stavěn od počátku osmdesátých let 14. století na skalnaté ostrožně nad říčkou Vrchlicí za hradbami Kutné Hory.¹ O výstavbě nového posvátného okrsku na tomto místě se však v Kutné Hoře uvažovalo patrně už mnohem dříve, v době kdy se město chtělo vymanit z vlivu Sedleckého kláštera. Tyto tendence se začaly projevovat už ve dvacátých letech 14. stol.² Ostrožna nad říčkou však patrně byla posvátným místem ještě dříve, protože J. Kořínek³ ve svém zpracování dějin města píše, že už kolem roku 1300⁴ byla v těchto místech hornická kaple, která se pak stala součástí kněžiště nového chrámu a byla zbořena až při jeho jezuitské úpravě v roce 1626.

K výstavbě karneru chybí více konkrétních písemných zpráv a odborná literatura věnovala této stavbě dosud málo pozornosti,⁵ její dějiny se proto odvíjejí od historie výstavby Svatobarborského chrámu.⁶ Na počátku osmdesátých let 14. stol., nejpozději však v roce 1384, bylo založeno bratrstvo Božího těla,⁷ které si vytklo za cíl výstavbu nového posvátného okrsku v předměstí Kutné Hory zvaném Na Cechu.⁸ Své úsilí odůvodňovalo zejména potřebou zřídit hřbitov. Kutnohořané doposud pohřbívali své mrtvé na poměrně vzdálených hřbitovech sedleckých cisterciáků nebo u farních kostelů v Malíně, Pněvicích a Rovně.⁹ Krátce před založením svatobarborského okrsku byl zřízen hřbitov u dolního kostela Panny Marie, tedy na opačné straně města za jeho hradbami směrem k Sedlci. Hlavní příčinou stavby nového posvátného okrsku však byla především snaha vymanit se z patronátního práva sedleckých cisterciáků ke všem kutnohorským svatyním a položit základy vlastní městské církevní správy. Vybrané místo již nepatřilo Sedleckému klášteru, ale pražské kapitule, která si nečinila takové nároky. Nový chrám měl být filiální ke kostelu sv. Václava v Pněvicích¹⁰ a jeho farář

¹ Podrobněji o výstavbě Štroblová, H. – Altová, B. (eds.): *Kutná Hora*. Praha 2000.

² Podrobněji o tomto procesu Čelakovský, J.: *Kláster sedlecký, jeho statky a práva v době před válkami husitskými*. Praha 1916.

³ Kořínek, J.: *Staré paměti kutnohorské*. Praha 1675.

⁴ Nepřekvapilo by nás ani mnohem dřívější posvátné využívání tohoto místa, protože u nepřilíš vzdálených obdobných ostrožen proti proudu Vrchlice bylo archeologickými výzkumy doloženo od neolitu. Výzkum na místě, kde stojí rozměrný chrám, dosud nebyl proveden.

⁵ Zásadní prací je stále stavebně-historický průzkum Muk, J. – Vilímková, M.: *Kaple Božího těla*. SÚRPMO, Praha 1979 (rkp.).

⁶ Praměny a plány soustředili Líbal, D. – Zahradník, P. – Macek, P.: in: *Kutná Hora, Chrám sv. Barbory*. Přípravná etapa průzkumů. MURUS, Praha 1996 (rkp.).

⁷ Kult Božího těla byl zaveden arcibiskupem Janem z Jenštejna.

⁸ „Cech“ bylo označení provozních budov na povrchu dolu.

⁹ Osady s románskými farními kostely v okolí pozdějšího města.

¹⁰ Ves poprvé zmiňována v roce 1274, zanikla v husitských válkách. Kostel vystavěný v románském stylu v závěru 12. stol. přetval až do josefínských reforem v osmdesátých letech 18. stol.,

měl přesídlit do Kutné Hory, aby se pozvolna vytvořily podmínky pro založení vlastní městské fary. Bratrstvo z Čechu získalo k výstavbě okrsku panovníckou huť, která v té době patrně pod vedením Jana, syna Petra Parlěře, působila na přestavbě královské rezidence a mincovny ve Vlašském dvoře a dostavovala horní kostel Panny Marie.¹¹ Nevíme, jak byla formulována objednávka ze strany bratrstva, ani kdo spolupracoval na vypracování koncepce nového okrsku. Chrám byl koncipován jako katedrála, byť v Kutné Hoře biskup nesídlil,¹² patrně záměrně poněkud v anachronickém duchu poklasických francouzských gotických katedrál¹³ a pod konkrétním vlivem parlěřovské výstavby katedrály Sv. Víta v Praze. Zprvu měl být trojlodní s transeptem a mnohem delší, před rokem 1396 byla dispozice rozšířena na pětilodní a projekt zkrácen do dnešní délky. Nevíme, jak měl být původně zastřešen¹⁴ a zda se počítalo se zbudováním věže (věží), či měl být celý kostel „věží“ a tedy atributem své patronky sv. Barbory a „zvětšeným obrazem“ monstrance k vystavování Těla božího, tak jak byl završen třemi stanovými střechami v podobě plamenů v první polovině 16. století. Parlěřovské řešení dispozice i elevace prostoru odpovídalo představám o podobě a uspořádání nebeského Jeruzaléma, stejně tak i členění jednotlivých architektonických článků. Bohatost a členitost sochařské dekorace nevymezovala pevně a jasně objem stavby, ale vyvolávala s pomocí kontrastu světla a stínů i vitráží dojem prostupných stěn obrazu Jeruzaléma. Nový chrám a s ním i hřbitov s karnerem byl zasvěcen Božímu tělu a sv. Barboře. Barbora byla obecně uctívána jako patronka náhle umírajících, kterým v zastoupení nepřítomného kněze poskytovala svátost krve a těla Kristova, proto byla uctívána kutnohorskými horníky při jejich nebezpečném povolání a stala se i ochránkyní jejich města. Pod její ochranou měl být i hřbitov a karner, který zároveň stavěla parlěřovská huť, i když s užitím naprosto odlišně zpracovaných stavebních článků a s myšlenkou jinak fungujícího prostoru. Tyto rozdíly určila odlišná funkce městské katedrály a karneru, nikoli rozdíly v činnosti hutních kameníků. Katedrála

kdy byl zbořen. V 15.–18. stol. sloužil, včetně hřbitova, jako kostel bratrstva sv. Václava a cechu mincůů a pregců z kutnohorské mincovny.

¹¹ Nejstarší městský kostel, založený r. 1338, byl pod správou sedleckých cisterciáků, stejně jako o něco mladší dolní kostel Panny Marie. V průběhu 2. pol. 15. stol. začal sloužit utrakvistům a byl uváděn s titulem sv. Jakuba Většího.

¹² Sídlem biskupů (utrakvistických) se Kutná Hora stala dočasně na přelomu 15. a 16. stol.

¹³ Obdobný typ jako katedrála v Narbonne.

¹⁴ Klenba nad kněžištěm je dílem M. Rejska z konce 15. stol. a nad pětilodím B. Rieda. Riedtův projekt vznikl v roce 1512 pro chrám sv. Víta v Praze a byl realizován v roce 1547–1548 v Kutné Hoře, včetně tří stanových střech nad celým chrámem a provizorního průčelí bez věží na západě.

měla být obrazem nebeského Jeruzaléma, fakticky shromaždištěm obce věřících při bohoslužbách a slavnostech. Karner byl prostorem, ve kterém se v představě odehrával proces odchodu z pozemského života, čekání na Poslední soud a Vzkříšení a fakticky se tam do kostnice ukládaly rozebrané kosterní pozůstatky ze zrušených hrobů a v kapli pronášely modlitby za zemřelé a konaly pohřební obřady.

Předpokládáme, že příprava základů karneru souvisí s úpravami terénu skalní ostrožny¹⁵ před založením Svatobarborského chrámu a měla staticky zajistit stavbu chrámu na údolní hraně. Proto se domníváme, že když výstavba chrámu je prokázána k roku 1384 a vysvěcení oltářů v jeho kněžišti a kaplích ochozu k letům 1388, 1391 a 1396, musely přípravné práce začít ještě v závěru sedmdesátých let a koncepce výstavby mohla vzniknout na rozhraní vlády Karla IV. a Václava IV. Přitom zatímco katedrální stavba byla anachronická, koncepce karneru byla velmi progresivní a naprosto ojedinělá.¹⁶ Již v sedmdesátých letech 14. stol. bylo totiž možné rozpoznat v činnosti panovnické stavební huti počátek nového stylového proudu, který se začínal oddělovat od monumentálních a reprezentativních stavebních podniků, vyvíjel se s nimi souběžně, ale nabýval intimnější a rafinovanější podoby. Takové tendence se projevíly u staveb, které byly určeny přímo k potřebě nového panovníka, nebo jeho nejbližších rádců a oblíbenců. Do této skupiny patří Sloupová síň Pražského hradu, hrady Krakovec a Točník, Rotlevův dům v Praze a bylo by sem možné zařadit i nedochovaný Králův dvůr na Starém Městě pražském a Václavovo venkovské sídlo Hrádek u Kunratic. Z kutnohorských staveb se k nim řadí královská kaple ve Vlašském dvoře – tedy přímá Václavova objednávka a svatobarborský karner.¹⁷ Neznáme složení bratrstva Těla božího v Kutné Hoře, víme však, že se v něm sdružili bohatí obyvatelé města. Zda mezi nimi byl někdo z okruhu Václava IV., zatím není prokázáno, jisté však je, že v Praze se s králem stýkal mincmistr Rotlev i Zmrzlík a ti při výkonu svého královského úřadu museli střídavě pobývat v Praze i v Kutné Hoře. Václavovu přímou účast na objednávce výstavby nového okrsku nepředpokládáme, i když v té době často v Kutné Hoře pobýval. Je

¹⁵ Průzkum terénu v sedmdesátých letech 20. stol. prokázal existenci uměle vytvořeného prstence na vnějším obvodu ostrožny, který je tvořen valouny pospojovanými vápennou maltou a měl rozšířit a zpevnit plochu pro založení rozměrného chrámu.

¹⁶ Viz příspěvek V. Vicherkové a A. Zichové na studentské konferenci Proměny pojetí posvátna v novověkých Čechách.

¹⁷ Charakteristikou této skupiny staveb se zvláštním přihlédnutím na vývoj v Kutné Hoře se zabývá student katedry dějin umění FF UK v Praze, Aleš Pospíšil, kterému děkuji za četné podněty ke své práci.

také možné, že některý z příslušníků parlérovské huti uplatnil myšlenky formující individuální ráz Václavových staveb u zakázky někoho jiného a obdobně náročného.

Původně byl karner projektován jako dvoupodlažní objekt na čtvercovém půdorysu, na vnějšku zpevněný opěráky, uvnitř měl být v obou podlažích sklenut na čtveřici sloupů. Vystavěno bylo však jen spodní podlaží sloužící jako kostnice, horní kaple z neznámých důvodů dostavěna nebyla. Založen byl jen západní portál se dvěma příporami po stranách a vystavěna spodní část ostění portálu jižního. Stavba karneru měla tvořit nároží kostelního dvora a na jihu přilehlého hřbitova, který měl obklopotvat východní část chrámu. Na západ od karneru vznikala zvonice a za ní budova školy. Západním vstupem se vcházelo do kostnice z komunikace vedoucí od města k novému okrsku. Jižní vchod byl přístupný ze staršího schodiště, kterým se přicházelo z údolí. Terén podlahy suterénu karneru dodnes částečně tvoří skalní masiv, který se snižuje směrem do údolí a je do roviny v rozsahu dispozice doplněn udusanou zeminou (po posledním restaurování překrytou kamennými dlaždicemi). Válcové pilíře klenby suterénu jsou zakotveny do tohoto skalního masivu a vytvářejí jakési spony mezi skálou a uměle doplněným terémem. Zachované obvodové zdivo karneru souvisí s přilehlou opěrnou zdí, která ohraničila uměle vytvořený kamenný prstenec skalní ostrožny. Zdá se tedy, že mohutně založený suterén karneru souvisí se základy chrámu a má důležitou funkci v zajištění jeho statiky. Zůstal zachován v intaktní podobě dodnes. Je zaklenut devíti poli křížové žebrové klenby na čtyři mohutné válcové sloupy. Osvětlen je třemi okny od východu a původně se do něj vstupovalo od západu a z jihu vestavěnými schodišťovými rampami.

Pražská dvorská stavební huť i zde řešila klenby ojedinělým tvůrčím způsobem. Jednotlivá žebra se odvíjejí v pravidelném rytmu z hmoty sloupů a na obvodových stěnách se vytrácejí bez konzol v jednom bodě, prostupují stěnu a naznačují neukončenost prostoru. Všechna žebra jsou shodně zakřivená a jejich profilace ve tvaru pouhého oblouku navazuje na zakřivení klenebních kápí prostřednictvím bočního vyžlabení. Toto zvláštní řešení klenby zde dosáhlo nejprogresivnější podoby. Dokonalé propojení tvarů žeber, sloupů, klenebních kápí s vyváženými proporcemi prostoru, který byl původně laděn v neutrální režné barevnosti stěn i architektonických článků, již nikdy nebylo v české gotické architektuře překonáno. Tento prostor měl být v metafyzickém smyslu naplněn světlem, proto dispozice, řešení stěn, klenby, tvarování architektonických článků a jejich

prostupování i celková barevnost interiéru měla být dotvořena až působením světla a jeho pohybu v prostoru.¹⁸

Do prostoru karneru se vcházelo z roviny *pozemského světa*. Kostí zemřelých byly uloženy v *podzemí* a jako v očištcích čekaly na Poslední soud, neboť smrt jako jediná spravedlivá nečiní rozdíl mezi bohatými a chudými, mezi starými a mladými. Kostí sloužily jako memento živým a jejich uspořádání v prostoru mělo budit zdání, že se z šera dostávají ve světelném proudu vzhůru ke klenbě kostnice, k předělu mezi očištěm a rájem, k místu Soudu. Až interiér kaple v patře nad kostnicí měl představovat *nebeské prostředí*, měl být vytvořen bez možnosti stínu, aby mohl být rovnoměrně naplněn světlem, které by rotovalo po stěnách a klenbě vzhůru nad ní.

K představě o podobě kaple v patře máme jen několik indicií. Měl zůstat zachován čtvercový půdorys suterénu obklopený vnějším ochozem s průchody ve hmotě vnějších opěráků a se vstupem od jihu a mohutnými hrotitými okny v ose východ – západ. V zásypech kleneb suterénu nejsou patrné substrukce opěrných pilířů klenby,¹⁹ ale při rozestavěné východní stěně zůstaly zachovány mohutné válcové, hladké klenební přípory. Počítalo se tedy se vznosnou klenbou, která, pokud byla zamýšlena bez podpor, byla by ojedinělým řešením té doby, zejména vzhledem k rozměrům dispozice prvního patra. Je však také možné, že k založení základů podpěr už nedošlo, protože se od další výstavby upustilo. Výstavbu karneru pozastavily, stejně jako budování chrámu, husitské války. Po jejich doznění se obnovila stavba katedrály, ale nikoli již karneru, patrně z finančních důvodů. Kutná Hora se po husitských válkách stala městem utrakvistickým. Původní vybavení kostelů a kaplí ve válkách zaniklo, takže utrakvisté pro svou potřebu vybavovali sakrální prostory nově. Chrám sv. Barbory však zvláštním nařízením císaře Zikmunda zůstal vyhrazen katolickému ritu, i když si v něm své soukromé kaple zřizovali také utrakvisté (jedinci i korporace). Nezměnilo se ani užívání kostnice, byť už nebyl kladen takový důraz na její dostavbu. Ale to spíše souviselo s proměnou ekonomických podmínek ve městě, než s proměnou vnímání smrti. Ještě v roce 1485 ve své závěti odkázal kutnohorský měšťan Jan Charvát prostředky na dostavbu kaple nad kostnicí,²⁰ ale ty nakonec byly využity k jinému účelu. V huti připravené články pro budování kaple v patře karneru byly jako

¹⁸ Viz příspěvek L. Hradcové *Světelné estetické teorie podle U. Eca* na studentské konferenci

Proměny pojetí posvátna v novověkých Čechách.

¹⁹ Viz archeologický průzkum Archaia 1999.

²⁰ Dačický, M.: Paměti I–II. (ed. A. Rezek) Praha 1880.

stavební materiál použity při pohusitské výstavbě Svatobarborského chrámu.²¹ Z písemných i obrazových pramenů 15. a 16. století vyplývá, že místo kaple vznikla jen dřevěná konstrukce střechy, která objekt dovršila. Na vedutách města ze 17. až 18. století můžeme sledovat její proměny. Z pramenů dále víme, že kostnice byla využívána pro ukládání kostí až do příchodu jezuitů v roce 1626. Dřevěné zastřešení nad klenebním zásypem suterénu muselo být často opravováno a prostor pod střechami sloužil k ukládání nepotřebných součástí z vybavení chrámu.

S příchodem jezuitů do Kutné Hory v roce 1626 se situace v posvátném svatobarborském okrsku změnila, chrám sv. Barbory se stal kolejním kostelem jezuitů a byl k tomu účelu postupně upravován. Městský hřbitov byl zrušen, pouze po jižní straně chrámu byli nadále pohřbíváni příslušníci koleje. Zanikla i škola a zvonice a v okolí karneru byl terén navýšen místy až téměř třímetrovou navážkou (připravoval se prostor k výstavbě koleje). Zanikl tedy jižní vstup do kostnice a před západním vstupem byla mezi dva středověké opěráky vestavěna barokní předsíň s novým vstupním portálem. Kostnice byla vyklizena a kosti byly soustředěny do jámek v násypu pod podlahou. Interiér byl upraven jako kaple, ke stěnám a pilířům byly přistaveny oltáře, sochy a obrazy a boží hrob.²² V té době byl karner patrně zasvěcen kultu Božího těla. Celý interiér byl pokryt vrstvou růžové polychromie. Tyto z restaurátorského průzkumu²³ patrné úpravy spojujeme s písemnými zprávami o fungování bratrstva smrtelných úzkostí Kristových v kapli Božího těla. Význam a užívání prostoru kostnice se tedy v zásadě změnilo,²⁴ o dostavbě prvního patra se neuvažovalo, jezuité nad klenbou suterénu zřídili zahrádku. Zda byl prostor kostnice využíván jako kaple až do odchodu jezuitů z Kutné Hory v roce 1773, není z pramenů zcela zřejmé. Patrně spíše ne, protože ve druhé polovině 18. století se již bratrstvo scházelo ve Svatobarborském chrámu. Jezuité své prostředky soustředili spíše na výstavbu koleje a vybavování chrámu.

Po zrušení jezuitského řádu připadl Svatobarborský chrám a kaple Božího těla státnímu studijnímu fondu. O chrám projevil zájem město, ale kaple byla dána do veřejné dražby a v roce 1789 prodána krupaři

²¹ Dokládá to probíhající stavebně-historický průzkum SÚRPMO (Pospíšil, A. – Macek, P. – Zahradník, P.).

²² Stopy po osekání hmoty pilířů a kotvení předmětů ke stěnám jsou patrné těsně pod barokní vrstvou polychromie.

²³ Alt, J. J. 1999–2000.

²⁴ K tomu podrobněji příspěvek J. Bukovského na studentské konferenci Proměny pojetí posvátna v novověkých Čechách.

Snížkovi jako prostor na výrobu a prodej krup. Stala se pak soukromým majetkem a její uživatelé se měnili. Zajímavé je, že v závětech a jiných písemných pramenech 19. století byla nadále uváděna jako kaple Božího těla, i když její posvátné využití obnoveno nebylo a sloužila ke světským, praktickým účelům. V roce 1912 se stala dílnou známé varhanářské rodiny Tučků. Pro tyto účely byla do jejího interiéru vestavěna dřevěná konstrukce, dělicí příčky a podlahy. Vně byly přistaveny další provozy. Hmota stavby však v zásadě poškozena nebyla. Když byla v roce 1948 firma Tuček zestátněna, provoz v dílně byl zastaven, kaple převedena do majetku města a bez využití chátrala. V padesátých letech se stala majetkem Oblastního muzea v Kutné Hoře a začalo se uvažovat o jejím novém využití v systému prezentace kutnohorských památek. Byly odklizeny roztroušené kosterní pozůstatky, ale jednání o jejím dalším osudu příliš nepokročila. Kaple nebyla běžně přístupná a tak se jen sporadicky objevovala v přehledech architektury lucemburské gotiky.²⁵ Až stavebně-historický průzkum SÚRPMO, zprvu vedený D. Líbalem, později J. Mukem, odhalil její mimořádnou kvalitu a význam. M. Vilímková soustředila písemné prameny k jejím dějinám.

Nová vlna úsilí o záchranu a využití kaple nastala až po roce 1989, kdy v rychlém sledu na objednávku města vznikla téměř desítku projektů na úpravu, dokonce i dostavbu karneru. Ani jeden z projektů však neuvažoval o obnově sakrálního využívání, úvahy se nesly v komerčním duchu a snažily se do prostoru karneru situovat prodej suvenýrů, občerstvení apod. Protože toto využití i návrhy na dostavbu patra byly z památkářského hlediska značně problematické a pro město jako investora i finančně náročné, k jejich realizaci naštěstí nedošlo. V roce 1999 město Kutná Hora ve spolupráci se Státním ústavem památkové péče, architektem Míkolášem Hulcem, restaurátory J. J. Altem a J. Pospíšilem a technologem K. Bayerem přikročilo k restaurování stavby karneru. Koncepce byla vypracována tak, aby byly restaurovány všechny stopy svědčící o proměnách sakrálního využívání objektu v průběhu 14. – 18. století a objekt se stal v tomto historickém a estetickém součtu přístupným veřejnosti v rámci areálu Národní kulturní památky chrámu sv. Barbory. Práce byly velmi náročné a probíhaly dva roky. Bylo nutné konzervovat stavbu před vlhkostí a dalšími nepříznivými vlivy, doplnit stavební prvky, které postupem doby zanikly a bez nichž by původní význam stavby nebyl čitelný (scelit omítky včetně barevnosti, okna, dveře) i součásti nezbytné k jejímu provozu v rámci

²⁵ Mencl, V.: *Česká architektura doby lucemburské*. Praha 1948.

turistické trasy (osvětlení, schodiště, zábradlí aj.). Objekt zůstal prázdný, bez dalšího využití, aby působil svou formou a obsahem. Ukazuje se však, že tato prezentace nachází pochopení jen u menší části návštěvníků, protože prostor naplněný světlem a tichem je jen některými lidmi vnímán jako důležité sdělení samo o sobě. Doba ukáže, zda jsme k tomuto původnímu obrazu již dozářili, nebo zda jsme byli schopni objekt pouze zachránit, aniž bychom jej obecně pochopili a v trvání podrželi. Může se stát, že se načas kvůli naší slabosti a nezralosti tento prostor stane jevištěm světelných paprsků, panoptikálních projekcí a hrůzných figurín. Jisté je, že jeho historická hmota i sedimenty minulosti zůstanou zachovány a budou i poté vypovídat nejen o minulosti, ale i o naší době.

Posvátnost místa a posvátnost smrti trvá. Trvá i bez modliteb, písní, vůní a vyrovnaných kostí. V torzu opuštěné a ze souvislosti vytržené stavby trvá obraz vesmíru a smrti, vtělený do kamene a světla.

Holiness and St Barbara ossuary in Kutná Hora

Blanka Altová

The recent restoration of the St Barbara ossuary in Kutná Hora and the preceding research have prompted the need of a thorough study of historical and theological circumstances that influenced the form and transformation of sacral architecture in the course of the 14th to 18th centuries. The knowledge to a large extent contributes to the choice of restoration approaches and techniques. Students of the seminar of arts history at the Faculty of Arts of Charles University in Prague as well as students of theology at the Theological Faculty of Charles University in Prague were asked to prepare studies on the issue.

The St Barbara ossuary was built since the early 1380s, in parallel with the St Barbara church by the Parlěř construction works. Its construction was discontinued before the Hussite wars and it has never been resumed. From the original project of the one-storey cemetery chapel with an ossuary, only the basement part of the ossuary was completed. At the level of the first floor only a wooden roof frame was built in the second half of the 15th century. In the Baroque era a small garden plot was established there and in 2000 a lookout terrace.

Until 1626, the room of the ossuary was used for its original purpose. Then, until the mid-18th century it was used as a chapel of a religious congregation devoted to the Corpus Christi. From 1789, it served to practical, secular purposes, first as a barley manufacturing and sales facility, later as an organ workshop. From 1948, it had no use or protection and it became dilapidated. The sacred character of the

building was only retained in the name "Corpus Christi chapel", which is being used until now, though without the original importance.

In cooperation with the National Heritage Institute, conservationists, architects, and technologists, the town hall of Kutná Hora proceeded to the restoration of the site in 1999–2000. It is still used as an architectonic site within a route for tourists. Although it is a unique example of the Luxembourg gothic from the time of Wenceslas IV and after the latest restoration also a textbook example of a combination of historic and aesthetic aspects when the character of a sacral historical site is being transformed, a different method of use is being considered, which would rather lay emphasis on the attractiveness of death (or fear of it) from the present-day atheistic look.

K původu a pramenům českého lidového spiritismu

Zdeněk R. Nešpor

Vědeckému studiu spiritismu, hnutí které od poloviny 19. století tak razantně zasáhlo lidové vrstvy po celé Evropě, ve Spojených Státech, Brazílii i jinde, vždy stál v cestě jeho stejně prudký intelektuální odsudek. Postosvícenská kognitivní elita, vyznávající ideu pokroku, bezmezná evoluce inteligence a schopností člověka jako druhu a zejména jeho obzvlášť nadaných představitelů (sebe samých) bezmála jako nové náboženství, v tomto hnutí nespatořovala nic než nové tmářství, průlom magického uvažování do slibně se konstituujícího vědeckého, empiristického světového názoru většiny populace. Tento smysl má Frazerova obava v závěru jeho *Zlaté ratolesti*,¹ stejně ostře protimagicky a tedy protispiritisticky se do budoucnosti dívala i většina jeho vědeckých soupeřníků a jejich žáci.² Českou situaci popsal M. Plecháč slovy „*jest poměr inteligence k hnutí zdrženlivý ...v obsáhlém sborníku ‚Novopacko‘ [oblasti, kde byl v té době spiritismus nejrozšířenější] marně bychom hledali kapitolu o spiritismu.*“³ Asi nejvíce pozornosti tomuto hnutí věnovali někteří spisovatelé, Antal Stašek (*Blouznivci našich hor*), J. Šír (povídka *Souboj světla*), F. X. Šalda (*Loutky a dělníci boží II.*) či K. Sezima (*V soumraku srdcí*), takže vpravdě „*bez nich bychom pravděpodobně brzy nevěděli, čím spiritismus zdejšímu lidu ...byl.*“⁴

¹ Frazer, J. G.: *The Golden Bough*. 1890. Cit. dle č. překladu: Idem, *Zlatá ratolest*, Praha 1994², s. 613: „*Bude v blízké budoucnosti pokračovat onen velký pohyb, který po staletí pomalu měnil charakter myšlení? Anebo nastane reakce, která zbrzdí pokrok a zničí mnohé z toho, co bylo uděláno? ...Těžko říci. Slabé mihotavé světélko ozařuje počátek tkaniny. Její konec halí mraky a hluboká tma.*“

² V českém prostředí zejména: Rádl, E.: *Co soudím o spiritismu*. Praha 1922; Škola, E.: *Skeptická filosofie a spiritismus*. Česká Budějovice 1922. Později Horká, V. (ed.): *O zázracích a nadpřirozených silách*. Praha 1961, s. 126–145; Pertold, O.: *Pověra a pověřivost*. Praha 1956, s. 121–125.

³ Plecháč, M.: *Spiritismus v Podkrkonoší*. Praha 1931, s. 60.

⁴ *Ibid.*, s. 61.

Jejich recepce spiritismu ovšem byla primárně umělecká, proto rozhodně nelze bez výhrad souhlasit s názorem M. Machovce, že „zaměření Staškovo má i vědeckou hodnotu, neboť on první obrátil pozornost od názorů sektářů k životním okolnostem, z nichž tyto názory vznikaly.“⁵ Proti spiritismu se však postavili i badatelé vycházející z náboženských pozic, kteří v něm viděli svého druhu „nekalou konkurenci.“⁶ Jiný přístup pochopitelně měli lidé, jenž se ke spiritistickému hnutí sami přiklonili (A. C. Doyle), jejich zprávy pak ovšem většinou mají charakter stejně „nesmiřitelné“ apologie, nikoli skutečně vědeckých studií.⁷ Rozplétat klubko mýtů, pověr a předsudků okolo spiritistického hnutí se tak daří až v nejnovější době,⁸ v docela malé míře bych se o to chtěl pokusit na tomto místě.

Studium lidového spiritismu komplikuje ještě jedna skutečnost. Jak sami spiritisté v bohaté, zejména překladové literatuře,⁹ tak i polemici s tímto hnutím se totiž ve své publikační činnosti téměř výhradně věnovali „vysokému,“ intelektuálně bohatému městskému spiritismu, zatímco lidovou formu hnutí ponechávali jako „upadlou“ stranou svého zájmu. „Lidového náboženského spiritismu dotýkají se tito spisovatelé velmi málo,“¹⁰ jak první upozornil M. Plecháč. Tak třeba O. Zachar hledal kořeny novodobého spi-

⁵ Machovcová, M. – Machovec, M.: *Utopie blouznivců a sektářů*. Praha 1960, s. 287.

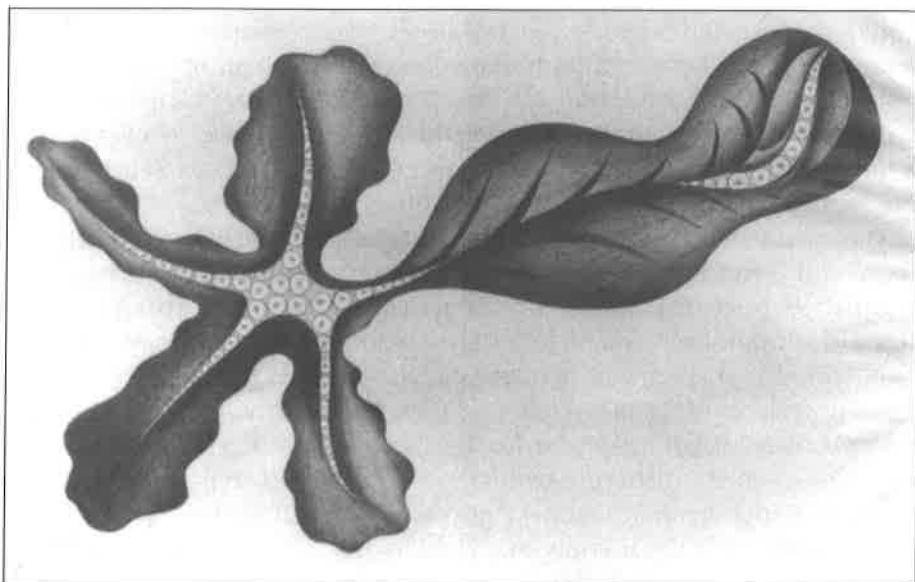
⁶ Blažek, A.: *Pověsti a obrázky z Chrudimska*. Řada S. Velké Meziříčí 1914, s. 241; Bledý, V.: Spiritismus čili medianství. Úvaha o učení spiritistů a činnosti českých medianův. *Časové úvahy III*, 8 (1899), s. 1–34; Kundrovský, A.: *Spiritismus*. Praha 1908; Oliva, V.: Radhošť. *Sborník historického kroužku XI* (1910), s. 201–202.

⁷ V českém prostředí stojí za zmínku zejména Rösner, J.: *Spiritismus ve Slezsku*. Příspěvek k objasnění historie i dnešního stavu spiritismu ve Slezsku. Radvanice 1927; Zachar, O.: *Z dějin spiritismu v minulosti*. Praha 1914. Nejnověji, avšak z poněkud odlišných pozic i M. Nakonečný, o tom dále. Některé nejdůležitější vlastní spiritistické práce viz níže v pozn. č. 9.

⁸ Dosud nejlépe je prostudován brazilský spiritismus, vycházející z díla A. Kardeca, později se však do značné míry propojující se synkretickým náboženským hnutím umbanda. Cf. zejména Bastide, R.: Le spiritisme au Brésil. *Archives de sociologie des religions XII* (1967), s. 3–16; Wantuil, Z. – Thiesen, E.: Allan Kardec, *pesquisa bibliográfica e ensaios de interpretação*. 3 sv. Rio de Janeiro 1979–80; Warren, D.: Spiritism in Brasil. *Journal of Inter-American Studies X* (1968), s. 393–405. V češtině krátká zmínka v díle Heller, J. – Mrázek, M.: *Nástin religionistiky*. Skriptum KEBF. Praha 1988, s. 222–223. K jiným typům spiritismu: Caro Baroja, J.: *The World of Witches*. Chicago 1964; Lewis, I. M.: *Ecstatic Religion*. Baltimore 1971; Oliver, V. L.: *Caodai Spiritism. A Study of Religion in Vietnamese Society*. Leiden 1976.

⁹ Cf. např. Davis, L.: *Po smrti*. Výklad nauky spiritistické. Praha b.d.; Crookes, W.: *Spiritualismus a věda*. Pokusná bádání o psychické síle. Praha 1909; Flammarion, C.: *Záhada smrti*. Praha 1921; Chevreuil, L.: *Člověk neumírá*. Vědecké důkazy o životě posmrtném. Praha 1924; Kardec, A.: *Spiritistická filosofie*. České Budějovice 1881; Idem: *Výzkumný spiritismus*. České Budějovice 1885; Eliphas Lévi: *Věda duchů*. Zjevení tajného dogmatu kabbalistů, skrytý smysl evangelia a vysvětlení nauk a fenomenů spiritistických. Praha 1936. Většinu „vysoké“ spiritistické literatury v češtině uvádí Nakonečný, M.: *Novodobý český hermetismus*. Praha 1995, s. 259–264.

¹⁰ Plecháč, M.: *Spiritismus, o.c.*, pozn. č. 4 na s. 60.



Kresba č. 113 z 10. 7. 1907. Archiv Zdeněk R. Nešpor.

ritismu v nekromantických praktikách Johna Dee a E. Kelleyho.¹¹ Ve skutečnosti ovšem, jak uvidíme dále, byly alespoň v českém prostředí rozdíly obou těchto složek, intelektuálního městského spiritismu a lidového „ducharství,“ zcela zásadní a trvalo velmi dlouho, než byly setřeny. Tato záliba ve „vysoké,“ svým vědeckým interpretům intelektuálně blízké formě spiritistických, okultních a hermetických nauk, ostatně trvá dodnes. Tak Milan Nakonečný, náš asi největší současný znalec této problematiky, v Zacharových stopách nachází „zlatý věk českého hermetismu“ v rudolfinské době¹² a třebaže svůj zájem centruje na dobu pozdější, výrazně se vymezuje proti „z vulgarizovanému spiritismu.“ Ten si představuje jako „pouhé ‚citování duchů‘ zemřelých osob, kterému se nejlépe dařilo v lidových vrstvách ...zejména v Podkrkonoší, jež jím bylo zaplaveno.“¹³ Níže přitom uvidíme nesprávnost a zkratkovitost takového náhledu.

Několik málo badatelů se přeci jen lidovému spiritismu věnovalo. Ponejprv to byli katoličtí faráři a regionální badatelé, kteří se pro lásku ke kraji či místu, kde se narodili nebo kde působili, okrajově věnovali i tomuto

¹¹ Zachar, O.: *Z dějin*, o.c., s. 9–10, 101.

¹² Nakonečný, M.: *Novodobý český hermetismus*, o.c., s. 12.

¹³ *Ibid.*, s. 31. Podobně Idem: „Spiritismus.“ In: *Lexikon magie*. Praha 1995, s. 264–265.

„novému šejdu“ (Blažek),¹⁴ jejich dílo však bylo poznamenáno silným apriorním odsudkem a mnohdy skutečnou podstatu spiritistického hnutí ani nepochopili. Na počátku 20. století však již nastoupili i první regionální historikové a etnologové, kteří neváhali dát v šanc svou pověst¹⁵ a tímto fenoménem se zabývali ze skutečně vědeckých pozic. Zajisté nikoli tak, jak to činí moderní etnologie a kulturní antropologie, k tomu jim chybělo její teoretické zázemí, přesto však sdostatek obsažně, věcně a objektivně. Tak Josef Panýr uvedl do naší odborné literatury podkrkonošské spiritisty,¹⁶ přičemž si správně uvědomil jejich fundamentální různost od intelektuálního spiritismu Prahy a Českých Budějovic. „*Spiritismus v Krkonoších,*“ píše Panýr, „*nesporně má ráz náboženský, ráz sekty ...stoupenci spiritismu, jak se vyskytuje ve městech, na př. v Praze, nestaví v popředí náboženský jeho ráz, nýbrž dělají jej spíše vědou.*“¹⁷ Panýr vysoce oceňoval asketickou etiku lidových spiritistů, projevující se v každodenní životní praxi, nedokázal však správně určit sektářský původ tohoto hnutí. Podle jeho názoru byli spiritisté prostě samouky, neovlivněnými ani „vysokou“ literaturou svých městských souputníků, ani ničím jiným. Jiní badatelé, kteří se zabývali výhradně pozůstatky někdejšího tolerančního sektářství v této oblasti, byli naproti tomu natolik orientováni na minulost, že ve svých jinak vynikajících studiích nedokázali ukázat jeho souvislost s pozdějším spiritismem.¹⁸

Na Panýrovu studii navázal Miroslav Plecháč souborem článků uveřejněných v *Křesťanské revui*¹⁹, které byly později v podstatně rozšířené podobě vydány i knižně²⁰. Tento autor podržel, ba svým na autopsii zalo-

¹⁴ Viz díla citovaná v pozn. č. 6. Naproti tomu z odlišných pozic vycházející Tomiček, A.: *Víra v duchy na Litomyšlsku*. Lidová filosofie, věda a pověra. Litomyšl 1926, se spiritismem vůbec nezabývá, snaží se zde nacházet pozůstatky lidového animismu ve folklorním materiálu. I po této stránce je však jeho studie jen málo přínosná.

¹⁵ Cf. Brezina, I.: *Obrazy ze záhrobí*. *Revolver Revue* 31 (1996), s. 128–129. Zde jsou citovány i vzpomínky jednoho z organizátorů spiritistického hnutí na Semilsku, J. S. Bělohradského: „*i za bílého dne mne jednou jakýsi rolník místo poděkování na můj pozdrav ohrožoval vidlemi a zasedaje kdysi s nejstarším médiem krkonošským, stařenkou Spicarovou v jejím chudém příbytku, byli jsme kamenováni*“ (s. 129). Na pronásledování si stěžovali např. i slezští spiritisté, viz Rosner, J.: *Spiritismus*, o.c., s. 9–11, 25–36.

¹⁶ Panýr, J.: *Duchaři v Krkonoších*. Spiritista F. Tůma, samouk. *Český lid* XVIII (1909), s. 389–91.

¹⁷ *Ibid.*, s. 390.

¹⁸ Stěhule, J.: *Adamité pod Žalým*. *Besedy Času* XII, 49 (1907), s. 394–397; Žáček, V.: *Náboženské hnutí nekatolíků na Jilemnicku po vydání tolerančního patentu*. *Časopis pro dějiny venkova* XXIII (1936), s. 17–31.

¹⁹ Plecháč, M.: *Spiritisté v Podkrkonoší*. *Křesťanská revue* III (1930), s. 44–49; Idem: *Spiritistická shromáždění*. *Křesťanská revue* III (1930), s. 116–120, 148–151.

²⁰ Plecháč, M.: *Spiritismus*, o.c., *passim*.

ženým detailním rozbořem „věrouky“ lidového spiritismu dokonce ještě prohloubil úvahy o rozdílnosti městského a venkovského spiritismu, zachoval však i nesprávnou představu, že „v oboru náboženském ... [spiritismus v Podkrkonoší] formoval nový útvar.“²¹ Na příkladu válečných událostí, kdy příslušníci hnutí na rozdíl od svých sousedů „prodávali obilí a mouku za ceny zákonem stanovené a pomoci neodepřeli“ a někteří dokonce ve jménu Božího přikázání odmítli sáhnout na zbraň,²² pak doložil svědomitost a opravdovost jejich víry v každodenní praxi. Obzvláště cenné jsou i jeho úvahy o propojování lidového spiritismu s nově vzniklou Církví československou,²³ ale i s různými sociálně-demokratickými a komunistickými kroužky²⁴ na lokální úrovni. Celkově přitom hodnotil stav lidového spiritismu po první světové válce jako upadající.²⁵

Období komunistické diktatury vědeckým studiím spiritistického hnutí pochopitelně nepřálo, stejně jako nepřálo ani samotným spiritistům. Lidové „duchařství“ bylo pochopeno jako pověrečná praktika, která měla být co nejrychleji vykořeněna a pokud možno brzy zapomenuta. Přesto i v této době vznikla významná studie, okrajově se zabývající spiritistickým hnutím. Její autoři, manželé Markéta a Milan Machovcovi, totiž spiritismus coby jednu z pozdních forem východočeského tolerančního sektářství, které stálo v centru jejich pozornosti, pochopili jako výraz myšlenkové emancipace prostého lidu, jako hnutí primárně sociální.²⁶ V marxistickém duchu tak sice psali, že se tato emancipace dělá „zkratkovitou a pervertovanou formou“, převedením sociálních obsahů do religijní oblasti, poněvadž pro úplné odvrhnutí náboženství „nejsou v lidu ani společenské ani gnoseologické předpoklady,“²⁷ některé jejich nové objevy a závěry však rozhodně nepostrádají ceny.²⁸ V návaznosti na studii Machovcových, jež upřela svou pozornost především na oblast Litomyšlska, vyslovil pak J. B.

²¹ Ibid., s. 35.

²² Ibid., s. 42–43.

²³ Ibid., s. 57–58, 63.

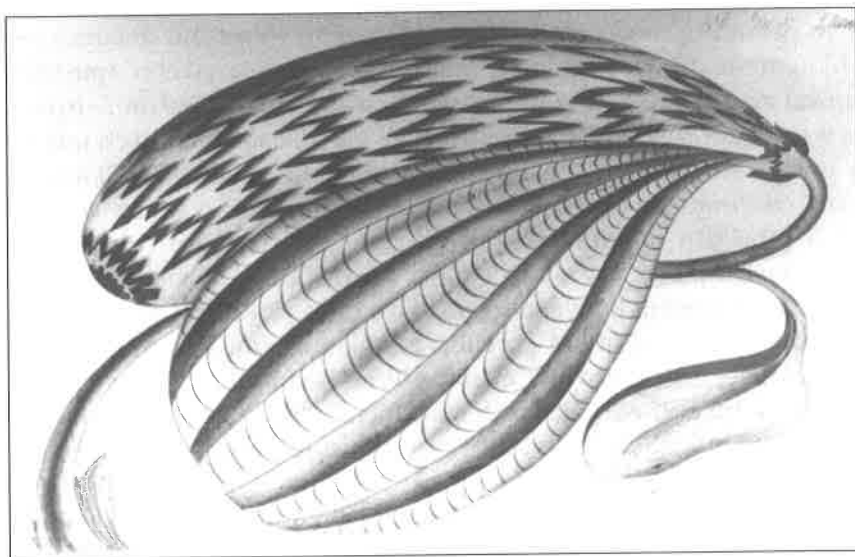
²⁴ Ibid., s. 44–45.

²⁵ Ibid., s. 61.

²⁶ Machovcová, M. – Machovec, M.: *Utopie*, o.c., s. 459.

²⁷ Ibid., s. 357.

²⁸ To platí především o zde řešené problematice, jiné závěry Machovcových jsou totiž do značné míry sporné nebo chybné. K tomu cf. Kučera, J.: Příspěvek k problémům lidového náboženství v 17. a 18. století. *Sporník historický XXIII* (1976), s. 6; Nešpor, Z. R.: *Deset kapitol o východočeském tolerančním sektářství*. Diplomová práce na FHS UK, Rkp., Praha 2001, s. 92–94; Řičan, R.: Nový pohled na blouznivce doby toleranční. *Křesťanská revue XXIX* (1962), s. 52–59; Zajícová – Malá, M.: Otázka sociálního postavení nekatolíků v rámci obce na panství litomyšlském. In: Horský, J. (ed.): *Kulturní a sociální skutečnost v dějepisném myšlení*. Ústí nad Labem 1999, s. 361.



Kresba č. 136 z 6. 11. 1907. Archiv Zdeněk R. Nešpor.

Čapek domněnku, nejsou-li také podkrkonošští spiritisté alespoň z části potomky tolerančních sektářů, neboť „když v tom kraji převládl spiritismus, přidali se k němu i četní potomci písmáků [t.j. tajných a potom neortodoxních nekatolíků, pozn. ZRN] a dostalo se jim názvu ‚mediáni‘.“²⁹ Čapek se bohužel touto problematikou již dále nezabýval.

Teprve nejnovější doba vedla k opětovnému oživení zájmu o tuto mimořádně zajímavou kapitolu našich náboženských a duchovních dějin. Bylo ovšem již výše řečeno, že většinou se jedná o studie pojednávající o „vysokém“ spiritismu, pro nás bezvýznamné, anebo o populární brožurky postrádající jakékoli ceny. Za zmínku stojí jen Brezinova studie v *Revolver Revue*, která sice opakuje literaturou tradované omyly (český lidový spiritismus se objevuje až v 80. letech 19. století; nerozlišuje mezi lidovým a „vysokým“ spiritismem)³⁰ a vcelku nepřináší mnoho nového, jde však o po dlouhé době první publikaci tzv. mediálních kreseb ze sbírek novopackého muzea.³¹

²⁹ Čapek, J. B.: Celkový pohled na činnost a význam našich písmáků. In: Molnár, A. – Smolík, J. (eds.): *Čeští evangelíci a Toleranční patent*. Praha 1982, s. 59.

³⁰ Brezina, I.: *Obrazy*, o.c., s. 127. Dále viz Nová, J.: Spiritismus. Jeho původ, rozšíření a recepte v Čechách. *Kuděj, Časopis pro kulturní dějiny*, 2000/1, s. 26–36

³¹ *Ibid.*, s. 139–150. Dřívější publikace mediálních kreseb: Bělohradský, S. J.: *Dějiny kreseb mediálních*. 2 sv. Semily 1913, passim; Idem: *Průvodce výstavou mediálních maleb, kreseb*. Praha 1933, passim; Rösner, J.: *Spiritismus*, o.c., passim; Vondráček, V.: *Fantastické a magické z hlediska psychiatrie*. Praha 1972, obr. č. 107–108, zřejmě i č. 103–106.

O jejich úloze a významu v rámci lidového spiritistického hnutí pojednám níže v textu. Konečně autor přítomné studie se věnoval otázkám souvislosti lidového spiritismu s východočeským tolerančním sektářstvím ve své diplomové práci.³²

Po tomto stručném přehledu dosavadní literatury však již věnujme pozornost některým problémům samotného lidového spiritismu ve východních Čechách.

Spiritismus intelektuální a lidový

V literatuře se nejčastěji setkáme s přesvědčením, že spiritismus se do Čech dostal dvojím způsobem, jednak z Německa seancemi, které okolo roku 1880 pořádal trutnovský továrník Etrich, ve druhé řadě v 90. letech prostřednictvím českobudějovické martinistické lóže *U modré hvězdy* a jejich styků s francouzskými hermetiky a literárními symbolisty.³³ V obou případech přitom mělo jít o vcelku jednotný směr, vycházející z Davisových amerických pokusů s pohybujiícím se stolečkem, které byly v Evropě recipovány A. Kardecem a postupně obohaceny některými prvky starších esoterních, hermetických a paravědeckých tradic (Swedenborg, Aksakov, němečtí tzv. pneumatologové přelomu 18. a 19. století: Horst, Jung-Stilling, von Mayer, mesmerismus). Pro takto obecně pojaté hnutí, které od 50. let 19. století vítězně kráčelo Spojenými státy i Evropou, pak dobře můžeme přijmout Zacharovu definici, že totiž spiritista „domnívá se, že duše lidská jest nesmrtelná a jest schopná i po smrti těla stýkati se s pozůstalými živoucími na tomto světě a po čas svého zjevu vykonává dokonce i různé fysické a duševní úkony, kterých člověk živoucí, podle našich pojmů, schopen není. Aby žijící svět mohl vstoupiti ve styk s duchy zemřelých, k tomu jest třeba prostředníka, člověka, media.“³⁴ Ve skutečnosti však byl spiritismus vždy spíše konglomerátem různých místně i časově odlišných představ na tomto se shodujících, v jiném však odlišných. Bylo tomu tak i u nás, proto je nezbytné, jak uvidíme dále, alespoň v počátcích hnutí striktně rozlišovat lidový a „vysoký“ spiritismus.

Tuto zavedenou představu však komplikuje ještě jedna skutečnost. Uvedl-li by spiritismus do Čech až Etrich, těžko totiž vysvětlíme zápis

³² Nešpor, Z. R.: *Deset kapitol*, o.c., s. 297–308.

³³ Bledy, V.: *Spiritismus*, o.c., s. 17; Brezina, I.: *Obrazy*, o.c., s. 127; Kundrovsky, A.: *Spiritismus*, o.c., s. 31; Nakonečný, M.: *Novodobý český hermetismus*, o.c., s. 35; Pertold, O.: *Pověra*, o.c., s. 124–125; Plecháč, M.: *Spiritisté*, o.c., s. 44; Rösner, J.: *Spiritismus*, o.c., s. 6.

³⁴ Zachar, O.: *Z dějin*, o.c., s. 10–11.

v obecní pamětnici Stradouň na Vysokomýtsku, že „toho roku [1853] na jaře činily se zkoušky v pohybování a točení stolů a jiných věcí. Mladí [!] lidé se na způsob řetězu okolo stolu posadili a každý palec od obou rukou položil na ten palec opět vedlejší tak, že spojení bylo jako řetěz. Když tak nepohnutě několik minut seděli, počal se stůl sám od sebe pohybovati.“³⁵ Podobně byl o rok později v nedalekém Dobříšově ze spaní hovořící mladík využíván jako médium a záhy se našla další.³⁶ Ale i v samotné podkrkonošské oblasti měl spiritismus zřejmě delší trvání, jak svědčí Plecháčova snaha posunout první shromáždění, která většina jiných autorů klade do roku 1880, alespoň o dva roky dříve.³⁷ Dále již vskutku jít nešlo, chceme-li držet Etrichovo prvenství, poněvadž teprve v roce 1878 se tento průmyslník v Čechách natrvalo usadil (následujícího roku se mu zde narodil syn Igo, pozdější známý letecký konstruktér). Ve skutečnosti totiž Etrich zřejmě jen navázal na starší tradici, pro což mezi jiným svědčí výběr jeho prvních médií, která byla výhradně z obcí a samot ležících na svazích kopců nad údolím Jizerky (Jestřabí, Žalý).³⁸ Než svou pozornost věnujeme tomuto lokálnímu specifiku, *eo ipso* skutečnému původu českého lidového spiritismu, zaměřím se na jeho již zmiňovanou odlišnost od městské, intelektuální formy tohoto hnutí.

Podkrkonošští lidoví spiritisté, o kterých máme nejvíce zpráv, byli totiž především náboženskými mysliteli, tamní spiritismus, jak situaci vystihl M. Plecháč, „vykazuje znaky křesťanské sekty“.³⁹ Jeho zdrojem, na což kladli obzvláštní důraz i sami spiritisté,⁴⁰ bylo Písmo. Tak učení o métempsychochosis, pozdějšími badateli pokládané za import východní religiosity,⁴¹ pochází ve skutečnosti spíše ze svěbytné výkladové tradice Ježíšova výroku „Amen, amen, pravím tobě, nenarodí-li se kdo znovu, nemůže spatřit království Boží ...Nediv se, že jsem ti řekl: Musíte se narodit znovu.“ (J 3, 3–7).⁴² Stejného původu přitom je i představa médií, prostředníků Slova božího, neboť „sešlu svého Ducha na všechny lidi, synové vaši a vaše dcery budou mluvit v prorockém vytržení“ (Sk 2, 17).⁴³ V tomto kontextu pak nepřekvapuje silný a trvalý důraz na asketickou morálku a každodenní praxi, neboť veš-

³⁵ Oliva, V.: *Radhošť*, o.c., s. 201.

³⁶ *Ibid.*, s. 202.

³⁷ Plecháč, M.: *Spiritisté*, o.c., s. 44.

³⁸ *Ibid.*, s. 44.

³⁹ *Ibid.*, s. 38; cf. Panýr, J.: *Duchaři*, o.c., s. 390.

⁴⁰ Panýr, J.: *Duchaři*, o.c., s. 391; Plecháč, M.: *Spiritismus*, o.c., s. 32.

⁴¹ Např. Brezina, I.: *Obrazy*, o.c., s. 130; Plecháč, M.: *Spiritismus*, o.c., s. 37.

⁴² Panýr, J.: *Duchaři*, o.c., s. 390. Všechny biblické citáty uvádím podle ČEL.

⁴³ *Ibid.*, s. 390.

keré konání bude posuzováno Soudcem, který není z tohoto světa a jehož předpokládaná tvrdost připomínala, podle svědectví dobových pozorovatelů⁴⁴, starozákonní židovskou víru. Tak byl zamítán alkohol, kouření a světské zábavy („*Budte tedy dokonalí, jako je dokonalý váš nebeský otec.*“ Mt 5, 48)⁴⁵, někdy i vojenská služba⁴⁶, nad vším jejich konáním stál imperativ lásky k bližnímu. Pro „srdeční“ zbožnost tohoto typu, blízkou zejména luterskému pietismu hallské a herrnhutské provenience, bylo ovšem charakteristické i zamítání církevních obřadů a chrámů, svátostí, obrazů⁴⁷ jako pouhých „vnějších“ a v tomto smyslu nenáležitých projevů víry. Pravým symbolem této vnějškovosti jim byla katolická církev, v jejich optice „moderní Babylon,“ proti kterému (na rozdíl od německých spiritistů na našem území) neustále vystupovali ve jménu pravé (své vlastní) víry⁴⁸. S pietismem je spojoval i důraz na událost, náhlé „procitnutí ve víře“ působením Ducha⁴⁹ a na laickou exegezi⁵⁰.

Náboženský, ba až sektářský ráz ve weberovsko-troeltschovském smyslu⁵¹ měly i spiritistické „sedánky,“ seance spojené s vyvoláváním duchů a religijními výklady. M. Plecháče, který se řady takových shromáždění účastnil, na první pohled upoutala úprava místnosti, připomínající Poslední večeři, „kostelní“ oděv a vzezření účastníků, stejně jako neustálé opakování křesťanských motivů (někdy v pozměněné podobě) v modlitbách, vzývání, kázání i věroučných výkladech.⁵² Zároveň přitom existovaly i jakési *ecclesiola in ecclesia*, kroužky „obzvláště zbožných“ na rodinném či lokálním základě, které nadto pořádaly i své vlastní seance, „*jakési soukromé pobožnosti.*“⁵³ Ostatní spiritisté se k nim stavěli zdrženlivě až odmítavě, v jejich existenci ještě na sklonku 20. let 20. století však můžeme vidět jisté přetrvávání původního rodinného a lokálního rázu podkrkonošského spiritismu, který se teprve později vzhledem k relativně příznivým vnějším okolnostem rozšířil na větší území.

⁴⁴ Pleháč, M.: *Spiritismus*, o.c., s. 37.

⁴⁵ Pleháč, M.: *Spiritisté*, o.c., s. 47.

⁴⁶ Pleháč, M.: *Spiritismus*, o.c., s. 42.

⁴⁷ Panýr, J.: *Duchaři*, o.c., s. 390–391.

⁴⁸ Bledý, V.: *Spiritismus*, o.c., s. 19; Pleháč, M.: *Spiritismus*, o.c., s. 39.

⁴⁹ *Ibid.*, s. 52–53.

⁵⁰ Čapek, J. B.: *Celkový pohled*, o.c., s. 59; Kudrnovský, A.: *Spiritismus*, o.c., s. 30 a díla uvedená v pozn. č. 40.

⁵¹ Cf. Lužný, D.: *Nová náboženská hnutí*. Brno 1997, s. 116–117; Nešpor, Z. R.: Pojmy <církev> a <sekta> v českém předmarxistickém dějepisectví a sociologii náboženství. In: Horský, J. (ed.): *Sociální a kulturní skutečnost v dějepisném myšlení*. Ústí nad Labem 1999, s. 205–209.

⁵² Pleháč, M.: *Spiritistická shromáždění*, o.c., s. 116–119.

⁵³ *Ibid.*, s. 120.

Charakteristiku našeho lidového spiritismu můžeme doplnit dalšími třemi podstatnými znaky, které jsou také náboženského původu. Je to jednak „sklon k předvědeckým formám myšlení“ (Plecháč), vědomá návaznost na českou reformaci a konečně blízkost dobovým sociálně-demokratickým a komunistickým ideálům. Lidoví spiritisté v žádném případě nepovažovali své přesvědčení za moderní vědu a mnohdy se explicitně stavěli proti ní, zejména proti materialistickému pohledu na svět, a pokud jim nějaké „přírodovědné“ poznatky imponovaly, byly to – astrologie a přírodní léčitelství.⁵⁴ Snaha o sebeidentifikaci jako potomků české reformace se projevovala v názvech spiritistických spolků (Komenský),⁵⁵ v jejich účasti na husovských oslavách,⁵⁶ ale především v úctě, kterou těmto dvěma postavám našich náboženských dějin prokazovali.⁵⁷ Například jedno stradouňské médium bylo proslulé tím, že jeho ústy promlouval Husův duch.⁵⁸ Zdánlivě paradoxní souvislost tohoto vpravdě náboženského hnutí s velkými sociálně – politickými utopiemi 19. a 20. století pramení jednak z přesvědčení lidových spiritistů o rovnosti všech lidí a posmrtné odplatě za hříchy,⁵⁹ ve druhé řadě i z požadavku účinné lásky k bližnímu. Jeden spiritista – komunista tak prohlásil, že zajisté ví, „že se Lenin vyslovil proti náboženství, ale s pravým náboženstvím se ...komunismus shoduje, poněvadž chce budovat společnost na základě zákona lásky k bližnímu.“⁶⁰ Později se někteří z nich dokonce (neúspěšně) pokusili o založení komuny.⁶¹ Tato skutečnost se tedy zdá potvrzovat Bultmannův soud, že marxismus vlastně není než svého druhu „sekularizovanou eschatologií“ Joachima z Fiory⁶² a dalších podobných myslitelů, že „sekularizace křesťanské ideologie ve víru v pokrok proběhla v idealismu stejně jako v materialismu“⁶³. Podle M. Plecháče tak spiritismus podpořil rozšíření sociální demokracie na českém venkově⁶⁴, což není nemyslitelné v situaci před první světovou válkou, kdy nad

⁵⁴ Brezina, I.: *Obrazy*, o.c., s. 128; Plecháč, M.: *Spiritismus*, o.c., s. 48–49.

⁵⁵ Plecháč, M.: *Spiritisté*, o.c., s. 45.

⁵⁶ Plecháč, M.: *Spiritistická shromáždění*, o.c., s. 120.

⁵⁷ Plecháč, M.: *Spiritismus*, o.c., s. 49–50.

⁵⁸ Machovcová, M. – Machovec, M.: *Utopie*, o.c., s. 459.

⁵⁹ Brezina, I.: *Obrazy*, o.c., s. 130; Plecháč, M.: *Spiritismus*, o.c., s. 44.

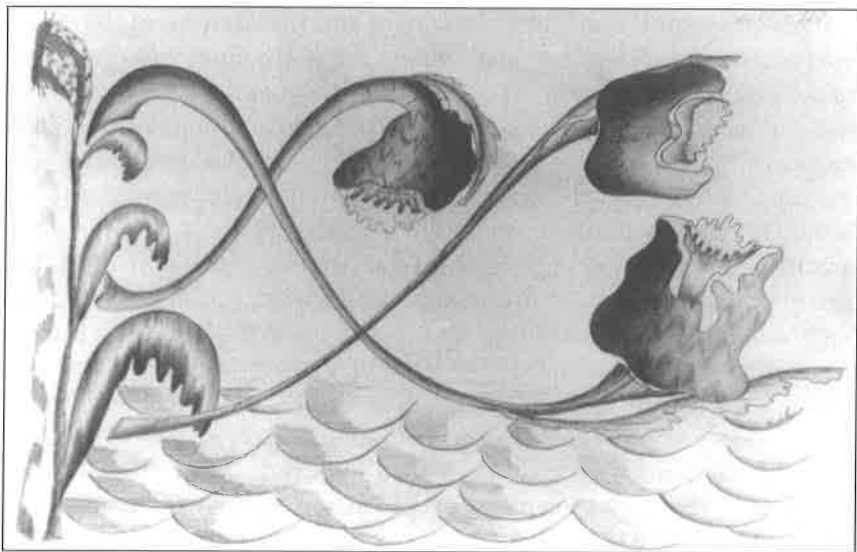
⁶⁰ *Ibid.*, s. 44–45.

⁶¹ Plecháč, M.: *Spiritisté*, o.c., s. 49.

⁶² V této souvislosti není bez zajímavosti, že někteří spiritisté docela v joachimistickém duchu interpretovali Zjevení Janovo jako zvěst o příchodu nové, třetí epochy světových dějin, kterou otvírá jejich víra. Uvádí to Brezina, I.: *Obrazy*, o.c., s. 129–130.

⁶³ Bultmann, R.: *History and Eschatology*. 1957. Cit. dle českého překladu: *Idem, Dějiny a eschatologie*, Praha 1994, s. 60.

⁶⁴ Plecháč, M.: *Spiritisté*, o.c., s. 44. Cf. také Oliva, V.: Chroustovice. Stručné a soustavné dějiny místní. *Sborník historického kroužku XIV* (1913), s. 65.



Kresba č. 150 z 12. 2. 1908. Archiv Zdeněk R. Nešpor.

lidovou recepcí a vlastní interpretací socialistického učení, ať už byla brána odkudkoli, ještě nepřevládlo agitační působení pražského stranického centra. Samo za sebe ostatně mluví, že lidový spiritisté se politicky nejčastěji hlásili k „socialismu všech odstínů“⁶⁵.

Lidový spiritismus popsaného typu se ze svých center a zřejmě i matečných oblastí, z Podkrkonoší a některých míst někdejšího Chrudimského kraje,⁶⁶ na přelomu 19. a 20. století rychle rozšířil na daleko větší území. V. Bledý tak v roce 1899 uvádí 112 spiritistických kroužků v Čechách, přičemž si je vědom, že jeho statistika není úplná.⁶⁷ V polovině 20. let byl odhadován počet lidí více či méně ovlivněných „duchařským“ uvažováním na několik set tisíc (ač počet aktivních spiritistů se pohyboval jen okolo deseti tisíc).⁶⁸ Na tomto masovém rozšíření se ovšem stále vzrůstající měrou podílel intelektuální, „vysoký“ spiritismus.

Městský spiritismus, mezi který charakterově spadá i německý spiritismus v Čechách,⁶⁹ přitom byl vpravdě antipodem popsaného východočes-

⁶⁵ Plecháč, M.: *Spiritistická shromáždění*, o.c., s. 117.

⁶⁶ Kudrnovsky, A.: *Spiritismus*, o.c., s. 31; Panýr, J.: *Duchaři*, o.c., s. 389; Pertold, O.: *Pověra*, o.c., s. 124–125.

⁶⁷ Bledý, V.: *Spiritismus*, o.c., s. 13–14.

⁶⁸ Plecháč, M.: *Spiritisté*, o.c., s. 46.

⁶⁹ Cf. skutečnost, že němečtí spiritisté se nikdy nestavěli proticírkevně, spíše naopak. Plecháč, M.: *Spiritismus*, o.c., s. 39. Německý spiritismus se přitom začal šířit až ve druhém

kého lidového spiritismu. Nebylo v něm nic náboženského, ba naopak mnozí „vidí ve spiritismu jen společenskou hru s klepáním stolečku ... různé pokusy medií, jichž účelem je řešení nějakého kriminalistického případu nebo třeba i – hledání pokladu.“⁷⁰ Ve svých upadlých formách umožňoval i jakousi „víru na oko,“ pro zábavu a ze zjištěných důvodů, intelektuálně pak tíhnul k „amalgámu západního křesťanství s věrou východní (karma, reinkarnace),“⁷¹ kromě „křesťanských“ forem askese zaváděl vegetariánství apod. Po svých cizích vzorech, neboť se zajisté neohlížel po náboženském dědictví české reformace, se považoval za svého druhu vědecké poznání, přičemž tato tendence vyvrcholila pozdějším založením *Universalie* a *Horev – klubu*,⁷² z pochopitelných důvodů se stavěl odmítavě k socialistickým myšlenkám atd.

Městský spiritismus se ze svého prvního centra, Českých Budějovic šířil nejprve do Prahy a potom již po celém území Čech a Moravy rozsáhlou publikační činností. Od roku 1886 byla vydávána *Spiritistická knihovna*, o osm let později začal vycházet první časopis *Hvězda záhrobní*, záhy se přidaly mnohé další. Z tohoto intelektuálního centra byl na konci 90. let 19. století podnícen „hornický“ spiritismus ve Slezsku,⁷³ z něj se šířily i další proudy lidového spiritismu, o kterých však již platilo, že byly spíše zvlagarizovanou formou tohoto „vysokého“ spiritismu měst, než filiací svrchu zmíněných náboženských forem.

Všechny tyto proudy, jakkoli vnitřně protikladné, dokázal na počátku 20. let spojit K. Sezemský do *Bratrského sdružení českých spiritistů* velmi obecně pojatou ideologií, podle které „*spiritistická věrouka spočívá v pochopení skutečné jsoucnosti Boží a [ve víře] ve věčný život Ducha a též [v] jeho zasahování do hmotného světa.*“⁷⁴ Sezemský totiž brzy pochopil, že nejživotnější složky hnutí lze nalézt v Podkrkonoší a proto se již v roce 1904 nebo 1905 přestěhoval do Hrabčova u Jilemnice a později do Nové Paky, odkud spiritistické hnutí, jehož byl dlouholetým předsedou, řídil.⁷⁵ Znamenalo to „příklon ke směru náboženskomravnímu“ (Sezemský), blízkému asketické zbožnosti reformovaných (sám Sezemský, který vystoupil z katolické církve, posílal svou vnučku na náboženské vyučování ČCE⁷⁶).

desetiletí 20. století, J. Panýr, který sledoval spiritistické hnutí dříve, o něm totiž neví a jeho existenci přímo popírá. Panýr, J.: *Duchaři*, o.c., s. 389.

⁷⁰ Plecháč, M.: *Spiritistická shromáždění*, o.c., s. 120.

⁷¹ Plecháč, M.: *Spiritismus*, o.c., s. 37.

⁷² Plecháč, M.: *Spiritismus*, o.c., s. 14, 41–43; Nakonečný, M.: *Novodobý český hermetismus*, o.c., s. 30, 37, 54–60.

⁷³ Rosner, J.: *Spiritismus*, o.c., s. 6.

⁷⁴ Plecháč, M.: *Spiritisté*, o.c., s. 47.

⁷⁵ Brežina, I.: *Obrazy*, o.c., s. 127–128; Plecháč, M.: *Spiritisté*, o.c., s. 48.

⁷⁶ *Ibid.*, s. 47–48.

K úplné syntéze lidově-náboženského a intelektuálního spiritismu, která znamenala faktické převálcování prvního, však došlo až v období po první světové válce v přímé souvislosti se založením *Sdružení*. Vedlo to k situaci, kdy „*jest dnešní [meziválečný] spiritismus v Podkrkonoší na nižší úrovni, než byl před válkou. Vzdělanější rolníci ...se vedení vzdávají a spiritism se udržuje mezi vrstvou nejchudší.*“⁷⁷

V meziválečném období, kdy se pozitivnější vztah veřejnosti ke spiritistickému hnutí projevilo jeho postupným rozměňováním, které znamenalo zánik lidově – náboženské formy, na tuto v obou jejích matečných oblastech zřejmě určitým způsobem navázala nově vzniklá Církev československá. Se svou poměrně laxní zbožností, nejasně formulovanými věroučnými články, implicitně přítomným heslem „*Buď v církvi a mysl si, co chceš*“⁷⁸ a ochotou naslouchat „hlasu věřících“ a případným změnám v tomto duchu, se zřejmě zdála vhodnou alternativou. Svědčí pro to jak kladný vztah československých farářů ke spiritistickému hnutí a pozdější vstup řady jeho stoupců do této církve,⁷⁹ tak i skutečnost, že k jejímu podstatnému rozšíření došlo právě v obou uvedených oblastech.⁸⁰

Další sledování vývoje českého spiritismu však již přesahuje naše téma, věnujme proto pozornost zrodu lidově-náboženského typu spiritistického hnutí, typu který byl – na rozdíl od „vysokého“ spiritismu měst – snad naivní a málo intelektuální, vždy však vnitřně opravdový. Musíme se tedy vrátit k problematice tolerančního sektářství.

Původ lidového spiritismu v tolerančním sektářství

Habsburská rekatolizace Čech vedla ke vzniku tajného nekatolictví, které se – živeno lidovou tradicí i působením tajných náboženských emisarů z ciziny, především pietistů ze Saska a luteránů a reformovaných z Uher – v některých oblastech středovýchodních Čech udrželo až do 18. století. Zahraniční misie však rozhodně nebyly nějakou soustavnou pastorační činností, tajní nekatolíci zůstávali často po mnoho let sami, svou víru museli nalézat v knihách a výkladech lidových náboženských učitelů z těchto,

⁷⁷ Plecháč, M.: *Spiritismus*, o.c., s. 61.

⁷⁸ Peroutka, F.: *Budování státu* III. 1936. Praha 19913, s. 901.

⁷⁹ M. Plecháč: *Spiritismus*, o.c., s. 56, 65.

⁸⁰ Hurychová, D.: *Náboženské blouznění ve východních Čechách zejména na Vysokomýtsku*. Diplomová práce na HČSBE Rkp., Praha 1955, s. 195–205; Machovcová, M. – Machovec, M.: *Utopie*, o.c., s. 467–468; Nešpor, Z. R.: *Deset kapitol*, o.c., s. 313–318; Vaňorná, Z.: Chroustovice. *Od Trstenické stezky* VII (1927–8), s. 68.

mnohdy značně rozporných, písemných pramenů. Vedlo to k tomu, že některé lokálně omezené skupinky tajných nekatolíků, aniž si toho byly vědomy, přestoupily hranice později povolených vyznání a někdy i křesťanství vůbec. Tak vzniklo východočeské toleranční sektářství,⁸¹ nedovolené lidové náboženské hnutí, které vystoupilo na povrch po vydání Tolerančního patentu v konfrontaci s řádnými členy obou nově povolených protestantských vyznání. Jeho příslušníci, tzv. „náboženští blouznivci“ východních Čech a českomoravského pomezí, tvořili řadu místně odlišných skupin a skupinek, které se po vzoru svých vůdců klonili tu k tomu, tu k onomu svébytnému výkladu Písma, přičemž je mnohdy spojoval jen odpor vůči povoleným vyznáním, silné eschatologické cítění a nesouhlas s jakoukoli vnější zbožností. Tato poslední charakteristika přitom odkazuje ke společnému původu tohoto lidového náboženského hnutí, jakkoli se později duchovní cesty sektářů rozešly, k saskému pietismu, který akcentoval laickou exegezi a pastorační, „srdeční“ zbožnost atd.

Náboženský vývoj tolerančních sektářů se ovšem po vydání Tolerančního patentu, který pro ně na rozdíl od povolených protestantských vyznání znamenal spíše ještě tvrdší pronásledování, než tomu bylo doposavad, nijak nezastavil. Jednotlivé skupinky procházely různými proměnami, jež zde nemůžeme sledovat, a udržely se až hluboko do 19. století. Důležité však je, že ve dvou případech, v Podkrkonoší a na Vysokomýtsku v okolí Stradouně, tento vývoj nakonec vedl k transformaci části zanikajícího sektářství do spiritistického hnutí.

V okolí Stradouně se spiritismus rozšířil zejména v Dobříkově, Janovičkách, Tynisku a Vraclavi,⁸² tedy v samém ohnisku sektářského hnutí. Jeho jádro přitom tvořili potomci „náboženských blouznivců“⁸³ a i tam, kde pro tuto přímou filiační linii nemáme genealogické důkazy, na ni můžeme spoléhat, protože „spiritistické názory a každodenní praxe, jež byly

⁸¹ Helfert, J. A. von: O tak řečených blouznivcích náboženských v Čechách a na Moravě za císaře Josefa II. *Časopis Musea Království českého* LI (1877), s. 201–227, s. 533–557 a LIII (1879), s. 212–258; Kučera, J.: *Příspěvek*, o.c., s. 5–26; Kutnar, F.: *Sociálně myšlenková tvářnost obrozeneckého lidu*. Praha 1948; Machovcová, M. – Machovec, M.: *Utopie*, o.c.; Medek, R.: *Východočeskí blouznivci. Reformační sborník VIII* (1946), s. 12–28; Rezek, A.: *Dějiny prastonárodního hnutí náboženského v Čechách od vydání tolerančního patentu až na naše časy I*. Praha 1887; Idem: *Tři stati o českých blouznivcích. Český časopis historický XXIV* (1918), s. 120–164; Šimák, J. V.: *K původu a písemnictví českých náboženských blouznivců. Časopis Musea Království českého XCIII* (1919), s. 1–9, 110–119, 236–273 a *XCIV* (1920), s. 26–36, 96–103. Úplný přehled literatury Nešpor, Z. R.: *Deset kapitol*, o.c., s. 449–469.

⁸² Oliva, V.: *Radhošť*, o.c., s. 202.

⁸³ Hurychová, D.: *Náboženské blouznění*, o.c., s. 183; Machovcová, M. – Machovec, M.: *Utopie*, o.c., s. 459.

derivací ‚blouzniveckých‘, ve spiritistických kroužcích na Vysokomýtsku zcela převládly.“⁸⁴ Bylo přitom již řečeno, že počátky zdejšího spiritismu můžeme klást již do poloviny 50. let 19. století. V roce 1895 pak byl v Chrudimi, kam se někteří přestěhovali, založen spiritistický spolek *Komenský*⁸⁵ s řadou místních více či méně nezávislých odboček, v samotné Stradouni byly na počátku 20. století dva spiritistické kruhy.⁸⁶ Pro zdejší spiritistické hnutí, jakkoli nám nedostatek pramenů nedovoluje proniknout do celé šíře náboženského přesvědčení jeho stoupenců, je přitom charakteristický jednak odkaz na matnou tradici české reformace, ve druhé řadě s ním související ostře protikatolické ladění.⁸⁷ Toleranční sektáři, kterým nebylo lze vstoupit do protestantských sborů, byli na základě dvorského dekretu z 25. února 1808⁸⁸ považováni za katolíky a příležitostně nuceni k návštěvě katolických mší, ke sňatkům, křtům a pohřbům podle rituálu této církve, jejich víra a víra jejich potomků však nezůstala než vnějším církevním zařazením. Tak ještě na počátku 20. století si administrátor radhoštské fary stýskal, že jeho „ovečky“ jsou sice katolíky, „ale úplně formálními. Marně [jsem] jim rozdával katolické časopisy. Mnozí přijdou v neděli do kostela, ale ke zpovědi nepřijde žádný ... Nechtějí vstoupit též do katolické politické strany.“⁸⁹ Duchovní P. Václav Oliva si mohl jen trpce stěžovat farní kronice, kde v básnické reflexi aktuálního stavu katolické víry na Stradouňsku píše „kázal bych a nemám komu/ stará Procházková, jděte domů.“⁹⁰ Tento náboženský negativismus, proti kterému nepomohly ani četné misie, ani oktrojované zakládání všemožných náboženských bratrstev,⁹¹ se přitom obzvláště zřetelně projevoval ve vztahu obyvatel, v naprosté většině spiritistů nebo sympatizantů s jejich názory, k symbolu kříže, který byl pochopen jako výsostný znak nenáviděné katolické církve, jejímiž údy formálně byli. Kříž nemohl být ve Stradouni veřejně postaven až do roku 1904 a i pak, jak zjistila D. Hurychová, se tak stalo na soukromém pozemku rodiny, která se přistěhovala odjinud.⁹² Nejvýraznějším projevem tohoto protikatolického postoje formálních katolíků byl slavný zábor farního kostela v listopadu

⁸⁴ Nešpor, Z. R.: *Deset kapitol*, o.c., s. 301.

⁸⁵ Plecháč, M.: *Spiritisté*, o.c., s. 45.

⁸⁶ Oliva, V.: *Radhošť*, o.c., s. 201.

⁸⁷ Bledý, V.: *Spiritismus*, o.c., s. 19.

⁸⁸ Rezek, A. – Šimak, J. V.: *Listář k dějinám náboženských blouznivců českých v století XVIII. a XIX.* 2 sv., Praha 1927 a 1934, č. 416.

⁸⁹ Hurychová, D.: *Náboženské blouznění*, o.c., s. 184.

⁹⁰ Machovcová, M. – Machovec, M.: *Utopie*, o.c., s. 466.

⁹¹ Oliva, V.: *Chroustovice*, o.c., s. 74.

⁹² Hurychová, D.: *Náboženské blouznění*, o.c., s. 185; cf. Machovcová, M. – Machovec, M.: *Utopie*, o.c., s. 466.

1920, z něhož na čas profitovala Československá církev, v dlouhodobější perspektivě však především necírkevní náboženské kroužky, zejména spiritisté.⁹³ Jejich úsilí o likvidaci jakéhokoli vnějšího „dozoru“ nad jejich vírou bylo korunováno úspěchem, plně se mohli ponořit do rozborů vlastních náboženských představ, které již nikdo nemohl obvinít z hereze. Platilo přitom, že „*ve vesnicích, kde se krise náboženská a církevní plně uplatnila, jest jejich víra jediná, na níž indiferentní ještě něco dají.*“⁹⁴

Situaci na Jilemnicku (obce a samoty nad údolím Jizerky) a zřejmě i v dalších podkrkonošských oblastech⁹⁵ můžeme charakterizovat podrobněji. Tajní nekatolíci zde po vydání Tolerančního patentu vytvořili luterský sbor v Křížlicích, který se však po příchodu prvního kazatele Š. Šimka rozdělil na luterskou a „reformovanou“ část.⁹⁶ K dalším různicím došlo za horlivějšího pastora Š. Bolemana v letech 1794–1798, tyto spory o víru vyvrcholily Bolemanovým odchodem z křížlického sboru.⁹⁷ Příčinou byli oni „reformovaní“, ve skutečnosti toleranční sektáři, kteří pro svůj relativně malý počet zůstali bez stálé duchovní správy, byli údy „*různého tajného náboženského sektářství pozdějších dob, jež bylo pro Jilemnicko příznačné.*“⁹⁸ Později se jim, po vzoru tolerančních sektářů z jiných oblastí, začalo říkat „adamité“. Bydžovský hejtman o nich v roce 1801 psal guberniu, že „*všubec náboženství neuznávají a těž katolíky svádějí,*“⁹⁹ čímž odkazoval především k jejich odporu vůči jakékoli vnější zbožnosti, který podle svědectví pamětníků trval i v dalších generacích tohoto hnutí. Tak odmítali chodit do kostela, poněvadž je „*Pán Bůh vyslyší na každým místě,*“¹⁰⁰ jako bezpodstatný zamítali křest a dokonce i užívání jmen („*jsme všichni jedna bytost*“). Zcela v marokánském duchu očekávali brzký konec předmětného světa,¹⁰¹ čehož důkazem je i jejich nelpění na jmění a téměř absolutní

⁹³ Hurychová, D.: *Náboženské blouznění*, o.c., s. 197–205; Machovcová, M. – Machovec, M.: *Utopie*, o.c., s. 467–468.

⁹⁴ Plecháč, M.: *Spiritismus*, o.c., s. 56.

⁹⁵ Zejména v Chotči u Lázní Běláhrad, kde se v roce 1919 konaly oslavy Husova výročí za významné účasti spiritistů (Plecháč, M.: *Spiritistická shromáždění*, o.c., s. 120), přičemž okolní vesnice (Mlázovice a Šárovceva Lhota) patřily k významným centrům tolerančního sektářství (viz Rezek, A. – Šimák, J. V.: *Listář*, o.c., č. 552, 634, 664, 685, 694, 731, 735–736, 762, 770, 777, 793–794, 805, 807, 813–814, 816, 824–825, 827, 831, 835–836, 838, 841, 848, 852, 855, 867, 870, 891, 913, 930, 952, 968, 989, 1051).

⁹⁶ Kutlík, B.: *Zrcadlo křížlické neb dějiny církve evanjel. aug. vyznání v Křížlicích na 100 letou památku Tolerančního patentu*. Praha 1881, s. 6; Žáček, V.: *Náboženské hnutí*, o.c., s. 31.

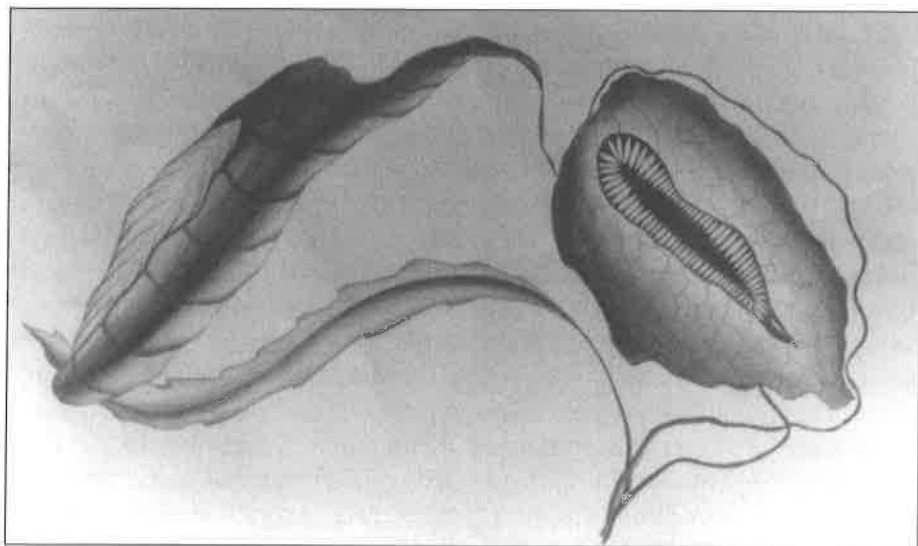
⁹⁷ Kutlík, B.: *Zrcadlo*, o.c., s. 25.

⁹⁸ Žáček, V.: *Náboženské hnutí*, o.c., s. 31.

⁹⁹ Rezek, A. – Šimák, J. V.: *Listář*, o.c., č. 379.

¹⁰⁰ Stěhule, J.: *Adamité*, o.c., s. 394.

¹⁰¹ *Ibid.*, s. 396; Kutlík, B.: *Zrcadlo*, o.c., s. 2. K tomu cf. edice marokánských písní v *Časopise historickém* (Dobiášově) II (1882), s. 68–75; Řezníček, V.: Proctví o příští krále Marokána.



Nečíslovaná kresba z 19. 7. 1908. Archiv Zdeněk R. Nešpor.

snaha pomáhat svým bližním.¹⁰² I přes věroučnou různost a diskreditaci, které se jim dostalo zejména z úst křížlických luterských farářů, o nich proto pamětníci hovořili vždy v dobrém. J. Stěhule na počátku 20. století zaznamenal množství výroků jako „žádnýmu nikdy ti Adamiti ublížit nechtěli, „o, to ne, to nebyli lidé špatní, voni to byli lidé nábožní, voni se cestou modlili, ale ubližovali jim a přeháněli je.“¹⁰³ Charakteristický pro ně byl striktní biblismus jak ve víře, tak v asketické každodenní morálce, kdy se podle lidového podání „jakýmsi proniknutím vnitřním [patrně oním pietistickým „vanutím Ducha“, pozn. ZRN] ustanovili se na výrazném jasném [religijně podmíněném] pojmání životním.“¹⁰⁴ Toleranční sektářství *sensu stricto* v této oblasti vymizelo někdy ve druhé polovině 19. století, abychom zde vzápětí našli rozmáhající se spiritismus. Přestože přitom pro nedostatek genealogických pramenů nelze doložit, že prvními spiritisty byli právě příslušníci sektářských

Český lid XII (1903), s. 401–405; Zibrť, Č. – Šimák, J. V.: Příspěvky k dějinám českých blouznivců náboženských. Český lid VI (1897), s. 35–37 aj. Kritickému rozboru je podrobil zejména Capek, J. B.: Československá literatura toleranční 1781–1861. I. sv., Praha 1933, s. 103–120; Lochman, J. M.: Náboženské myšlení českého národního obrození. Praha 1952, s. 188–189; Robek, A.: Lidové zdroje národního obrození. (AUC phil. et his. XLVIII). Praha 1974, s. 125–127.

¹⁰² Stěhule, J.: *Adamité*, o.c., s. 395–396.

¹⁰³ *Ibid.*, s. 395.

¹⁰⁴ *Ibid.*, s. 395.

rodů, jako tomu bylo na Vysokomýtsku, je tato hypotéza vysoce pravděpodobná. Spiritistické zamítání vnější zbožnosti, svátostí, obřadů a chrámů,¹⁰⁵ jejich biblisticky podmíněná asketická morálka plnění božích přikázání a lásky k bližnímu, včetně třeba zamítání obrazů („*neučiníš sobě rytiny*“),¹⁰⁶ je toho dostatečným důkazem. Ukazuje na to ostatně i skutečnost, že továrník Etrich se při hledání schopných medií obrátil právě do oblasti někdejšího sektářství, obcí Jestřabí a Žalý nad Jizerkou.¹⁰⁷ Podobně v případě spiritistického „samouka“ Františka Tůmy z Kruhu u Jilemnice, jehož dílo objevil J. Panýr,¹⁰⁸ a dalších „duchařů“ z této oblasti nalézáme četná rezidua někdejšího sektářského „světového názoru.“ Byť jde o vyhraněně religijní duchovní směr křesťanského původu, naprosto zde postrádáme symboliku kříže, katolická církev jim je „*Babylonem*“, „*dělaným*“ náboženstvím vzhledem k jejich „*skutečnému*“, vrací se zde marokánská eschatologická symbolika atd.

Výklad o českém lidovém spiritismu tedy můžeme uzavřít konstatováním, že toto hnutí se zrodilo postupnou transformací východočeského tolerančního sektářství na Vysokomýtsku a Jilemnicku a odtud se jako svébytný religijní výklad světa v součinnosti s intelektuálním městským spiritismem šířilo na přelomu 19. a 20. století i do dalších oblastí. Průnik obou forem přitom postupně vedl k upozadování první, k triumfu „*vyšokého*“, avšak v praktickém mravním konání mnohdy méně rigoristického, městského „*duchařství*“.

Nové prameny ke studiu lidového spiritismu

Studium lidového spiritismu zejména v období před první světovou válkou výrazně komplikuje nedostatek pramenného materiálu, neboť hnutí tak „*nízké*“ nestálo „*obrozenecky*“ laděným krajanským pracovníkům, učitelům, farářům i prvním národopiscům za popis, ani za sběr pramenů ať již jakékoli povahy. Situace se začala měnit až v meziválečném období, kdy bylo v novopackém muzeu založeno spiritistické oddělení a kdy zároveň sami spiritisté, respektive jejich intelektuálnější část, začali pátrat po kořenech a počátcích svého přesvědčení.

Šťastnou náhodou se však zachovala část soukromé sbírky mediálních kreseb lomnického učitele a pozdějšího ředitele měšťanské školy Františka

¹⁰⁵ Panýr, J.: *Duchaři*, o.c., s. 390–391.

¹⁰⁶ *Ibid.*, s. 390–391; Plecháč, M.: *Spiritisté*, o.c., s. 47.

¹⁰⁷ Plecháč, M.: *Spiritisté*, o.c., s. 44.

¹⁰⁸ Panýr, J.: *Duchaři*, o.c., s. 391.

Večerníka (25. 4. 1877 – 20. 3. 1958),¹⁰⁹ který se pro lásku k rodnému kraji neváhal již před první světovou válkou zabývat i tímto hnutím, jakkoli negativní byl jeho dobový ohlas. Jedná se o dvacet kreseb tužkou na hlazeném papíru formátu 30 x 50 cm různé tloušťky, které jsou datovány (zřejmě sběratelem) od 10. července 1907 do 15. srpna 1908.¹¹⁰ Prvních čtrnáct kreseb je vedle datace i číslováno (č. 119–154), chybějící části sbírky jsou dnes bohužel zřejmě ztraceny. Většina kreseb je signována „Unislav“, patrně jménem ducha, který ve spiritistické optice promlouval prostřednictvím kreslicího média, charakter nepodepsaných kreseb přitom odpovídá podepsaným. Snad jen ve dvou, třech případech může být autorství sporné. Psaný text obsahují dvě kresby, na č. 136 (z 6. 11. 1907) nalézáme popis, že jde o vodní rostlinu, na č. 139 (z 4. 12. 1907) „*zavěšený květ, ověnčen krásnými úponkami. Duše moje, hled', by rozvil a úponky zachytily srdce tvé a s ním vyspívaly. Vše symbol.*“

Význam nalezené sbírky jako pramene pro studium našeho lidového spiritismu je zcela zásadní, jakkoli se zde nebudu pokoušet o její úplnou interpretaci. Důvodem je skutečnost, že pochází ještě z období před největším rozšířením spiritismu mezi lidem, z oblasti kde můžeme poprávu hledat jeden z jeho zdrojů. Ostatně již sám velký význam, který spiritisté svým kresbám přikládali,¹¹¹ by nás měl vést k jejich podrobnějšímu zkoumání.

Budeme-li považovat nově nalezenou sbírku za reprezentativní, pro což svědčí její určitá podobnost s jinými mediálními kresbami z této oblasti,¹¹² lze postulovat její výraznou formální i motivickou specifičnost vůči spiritistickým kresbám odjinud.¹¹³ To by svědčilo pro chápání Podkrkonoší jako jedné z matečných oblastí lidového spiritismu, který se vyznačoval specifickými rysy vzhledem k městské formě tohoto hnutí, jež pronikla do jiných oblastí. Všechny kresby jsou totiž provedeny tužkou oproti „pestrým anilínovým barvám,“¹¹⁴ v mediálním transu *sensu stricto*, jak to dosvědčují

¹⁰⁹Z. Večerníkovy publikační činnosti: Písníkáři. *Lomnicko n. Pop.* II, 8 (1921–1922), s. 120–123; O zašlém sklářství v Libštátě a okolí. *Lomnicko n. Pop.* II, 9 (1921–1922), s. 135–138; O babském léčení. *Lomnicko n. Pop.* III, 5 (1922–1923), s. 76–77; Můj učitel Jan Benda. *Lomnicko n. Pop.* III, 6 (1922–1923), s. 90–92; Z historie Lomnice nad Popelkou. In: *Lomnice nad Popelkou, město sucharů a textilu*. Brno 1946, s. 4–5. Článek Něco o lyžařství na Lomnicku (ibid., s. 12–15) napsal Večerníkův syn JUDr. František Večerník.

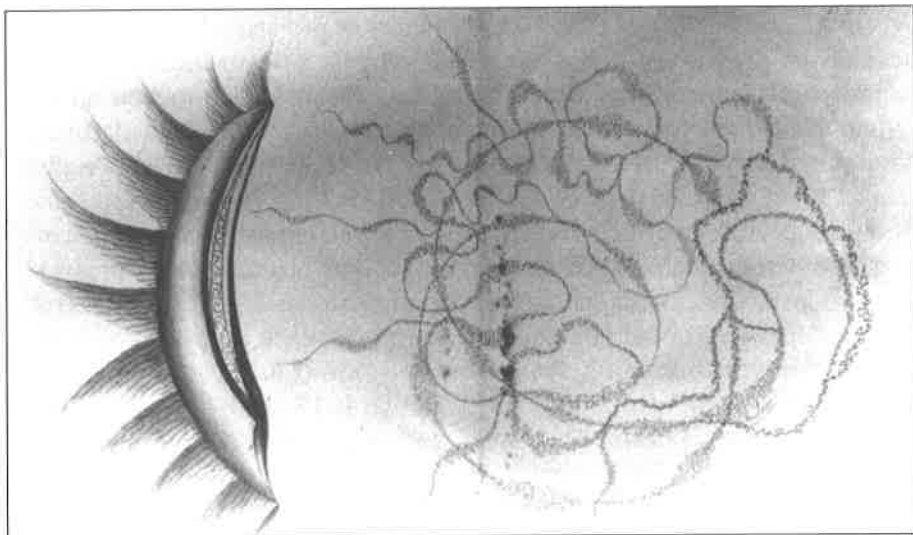
¹¹⁰Sbírku mi zapůjčil Večerníkův vnuk doc. ing. J. Večerník CSc. z Prahy, za jeho laskavost mu přirozeně velmi děkuji.

¹¹¹Cf. např. Brezina, I.: *Obrazy*, o.c., s. 131; Horká, V.: *O zázracích*, o.c., s. 131; Rösner, J.: *Spiritismus*, o.c., s. 86.

¹¹²Viz Brezina, I.: *Obrazy*, o.c., s. 135–145.

¹¹³Cf. zejména mediální kresby ze Slezska, které publikoval J. Rösner, J.: *Spiritismus*, o.c., s. 77, 80–81, 83, 87, 90, 93–94, 98, 101–102.

¹¹⁴Brezina, I.: *Obrazy*, o.c., s. 131.



Nečíslovaná kresba z 21. 7. 1908. Archiv Zdeněk R. Nešpor.

nejen Večerníkovy vzpomínky, ale i „přetahování“, tedy z několika obrázků¹¹⁵ zřejmě nevědomé kreslení na podložku mimo papír. Ještě podstatnější je žánrová a motivická odlišnost. Zatímco v jiných oblastech nalézáme „neskutečné krajiny z dalekých hvězd, portréty astrálních bytostí z jiných sfér a fantastické tvary neznámých zvířat a bytostí“,¹¹⁶ jimiž se nechali inspirovat někteří symbolisté a autoři secesního umění (J. Zrzavý, A. Gärtner, J. Panuška, J. Váchal),¹¹⁷ jsou Unislavovy kresby daleko prostší, drží se více – lze-li to tak říci – „při zemi“, avšak přesto či snad právě proto symboličtější. Nalézáme zde výraznou převahu fantastických květinových motivů (15 kreseb), v přírodě se nevyskytujících avšak jí bližších, než je tomu v případě mediálních kreseb odjinud, symbolickou kresbu zobrazující zřejmě východ Slunce a čtyři další, které lze charakterizovat jako abstraktně-symbolické. Vzhledem k charakteru podkrkonošského lidového spiritismu nijak nepřekvapuje absence konkrétních náboženských symbolů, zejména kříže,¹¹⁸ nesetkáváme se zde však ani s manifestací duchů,¹¹⁹ s „příliš“

¹¹⁵ Č. 131 z 4. 10. 1907, č. 135 z 30. 10. 1907, č. 137 z 13. 11. 1907, č. 145 z 8. 1. 1908, č. 154 z 11. 3. 1908 a nečíslovaná kresba z 29. 7. 1908.

¹¹⁶ Brezina, I.: *Obrazy*, o.c., s. 131; Horká, V.: *O zázracích*, o.c., s. 131; Pertold, O.: *Pověra*, o.c., s. 122; Vondráček, V.: *Fantastické a magické*, o.c., s. 287.

¹¹⁷ Brezina, I.: *Obrazy*, o.c., s. 132.

¹¹⁸ Kresby s křížem či hvězdou uvádí např. Vondráček, V.: *Fantastické a magické*, o.c., č. 103–104.

¹¹⁹ Nalézáme např. na kresbách z Liberecka, viz Brezina, I.: *Obrazy*, o.c., s. 146–147.

fantastickými obrazy neskutečných krajín,¹²⁰ ani s pravidelnými ornamenty či znakovou symbolikou, připomínající dětské kresby.¹²¹ Podkrkonošské mediální kresby jsou v tomto smyslu zcela svébytné, stejně jako byli, jak jsme viděli výše, i jejich autoři či – v jejich vlastní optice – materiální prostředníci.

Nechci se na tomto místě pokoušet o nějakou hlubší obsahovou analýzu nalezených kreseb či jejich motivů, nebo o psychologický rozbor osobnostních rysů jejich tvůrců. Religionistika si totiž nemůže a nesmí – nechce-li se stát teologií a religijní apologetikou ať již jakéhokoli vyznání – klást otázku po existenci objektu náboženských představ. Podle klasického Waardenburgova vymezení „ať již ideje a jednání nad hranicí verifikovatelnosti jsou či znamenají cokoli, pro výzkum jsou to lidské ideje a jednání a musejí být jako takové zkoumány. Religionistika se tedy výslovně zaměřuje na lidskou dimenzi náboženských faktů a náboženství.“¹²² Naproti tomu psychologizace religijních představ mnohdy není než, jak se ukazuje stále zřejměji, redukcionistickou badatelskou snahou ve jménu vlastního náboženského nebo protináboženského přesvědčení.¹²³

V mezích mezi těmito extrémními přístupy snad přitom bylo řečeno vše, dále snad platí ono wittgensteinovské „o čem nelze mluvit, o tom je třeba mlčet.“ Nechtě promlouvají publikované mediální kresby z Večerníkovy sbírky. Snad přitom lze přítomnou studii uzavřít názorem prof. Vondráčka, kterého zajisté nelze pokládat za apologetu spiritismu, že „některé mediální kresby ...jsou velmi krásné.“¹²⁴

¹²⁰Ibid., s. 149.

¹²¹Ibid., s. 147–148; Vondráček, V.: *Fantastické a magické*, o.c., č. 107–108.

¹²²Jacques Waardenburg, J.: *Religionen und Religion*. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft. 1986. Cit. dle č. překladu: Idem, *Bohové zblízka*, Systematický úvod do religionistiky. Brno 1997, s. 33.

¹²³Ibid., s. 134; Heller, J. – Mrázek, M.: *Nástin*, o.c., s. 25–27, 102. Příklady takového odsouzení mediálních kreseb nalezneme snadno, např. Horká, V.: *O zázracích*, o.c., s. 131; Pertold, O.: *Pověra*, o.c., s. 122. Rozhodně přitom nejde jen o díla psaná z marxistické perspektivy.

¹²⁴Vondráček, V.: *Fantastické a magické*, o.c., s. 287.

On the Origin and Sources of Czech Popular Spiritualism

Zdeněk R. Nešpor

In the second half of the 19th century and at the beginning of the 20th century, spiritualist ideas massively spread in the entire Euro-American region, including broad masses. Hand in hand with this spread, there was also an intellectual rejection, which for long frustrated any serious study of the phenomenon. Besides, popular forms of the spiritualist movement have always been considered as decayed and unworthy of academic interest.

The situation has only recently improved. In fact, it has turned out that popular spiritualism cannot be in all cases reduced to a sort of intellectual hermetism and pseudo-scientific disciplines. Moreover, just the popular spiritualism often had a deep, distinctive ethical and religious imprint.

Spiritualism in general spread in Bohemia (several hundreds of thousands of sympathisers, but with only about 10.000 of them actively practising) at the close of the 19th century under the foreign influence on intellectual circles and through them (mainly by literature) on the people. By contrast, there were much older, popular spiritualist ideas, whose existence can be proved by as early as 1850s. They were hidden in some inaccessible parts of the country, in Podkrkonoší and in the environment of Stradouň in the Vysoké Mýto region. In both of these cases, spiritualism was one of the transformed forms of East Bohemian "toleration-era" sectarianism, a popular religious movement of unauthorised lay speculations, which surfaced after the Toleration Edict was issued in 1781. Given its religious roots, it is understandable that popular spiritualism retained in the described regions its religious character, a strict ethical code and the nature of a sect in line with the Weber-Troeltsch terminology. Along with direct genealogies and analyses of theological shifts, which occurred in the course of transformation of sectarian religious notions into the spiritual ones, one can also watch a continual transition between the two movements especially in their explicit references to the tradition of Czech reformation, opposition to the Catholic church and its symbols, their inclination to the "implicit religious feeling" (socialism, communism) and survival of pre-scientific forms of thinking, traditional medicine, and astrology.

However, nothing of this sort can be said about the intellectual, urban spiritualism, which created the real reverse of the popular movement in these points. Besides, its ethic and day-to-day practice was often low, allowing a superficial faith, often just as a kind of entertainment or even existing for selfish reasons. The two forms of the spiritualist movement only merged approximately in the period of World War One, evidently in connection with the establishment of the Brotherly Association of Czech Spiritualists (K. Sezemský), when the described popular and religious spiritualism was virtually swallowed up by the spiritualism of urban type. Undoubtedly, this was mainly caused by the numerous predominance of the urban form because starting the beginning of the century it also spread to the

country, but outside the traditional sectarian regions (here one can rightly speak about an ideological degeneration). Alongside this, there was an intellectual decay of the late sectarianism and eventually also the establishment of the Czechoslovak church (1920), where many sectarians and later spiritualists eventually found shelter.

The study of the beginnings of popular spiritualism is hampered by a number of heuristic difficulties, especially on account of a hostile attitude of contemporaries to the movement. As a result, it is very difficult to find sources at present. Luckily, a part of a private collection of "medium" drawings was preserved. They were assembled before World War One by regional researcher František Věčerník (1877–1958), a teacher in Lomnice nad Popelkou. Some drawings from the collection are printed here. In fact, it can be clearly stated that their character, used types of motives as well as the mode of creation conflict with the tradition of spiritualist graphic arts from other regions. In a way, these drawings, too, are indirect evidence of a distinctive character of the popular spiritualism of the region of Podkrkonoší and its independence from urban ideological resources.

Památník z Terezína. Děti v Terezíně

Vendula Segerová

Život v terezínském ghettu představoval pro jeho nucené obyvatele osudové vytržení z reality, v níž dosud žili. Přinášel nejen násilnou změnu životních návyků, ale také psychické vypětí a trvalý pocit strachu. Přesto se lidé v Terezíně snažili mezi sebou obnovit klima dobrých mezilidských vztahů, pevných přátelství, solidarity a především lidské důstojnosti. Jedním z prostředků, které pomáhaly vyrovnat se s vynucenou situací, bylo umění.

Propagandistické poslání tábora umožňovalo, aby se v Terezíně do značné míry rozvíjela kulturní činnost, která měla oklamat vězně i okolní svět. Velitelství SS ji nepovažovalo za nebezpečnou; jak diváci tak umělci byli beztak odsouzeni na smrt.

Ve skutečnosti bohatá terezínská kultura – divadelní představení, koncerty, výtvarná a literární tvorba, přednášková činnost – hluboce ovlivňovala život v táboře. V prostředí naplněném zmarem a smrtí se všechny kulturní aktivity staly projevem duchovního vzdoru a protestu. Posilovaly sebevědomí, dodávaly naději uprostřed ponižování, hladu a každodenní nejistoty, upevňovaly a zušlechťovaly vztahy uvnitř vynuceného společenství.

Kromě těchto vedením tábora iniciovaných a posvěcených aktivit obyvatelé ghetta využívali všechny možné skuliny ve „vězeňském řádu“ a v ostře, aby oživilí dříve důležité společenské a sociální funkce pospolitosti. Udržování vybraných kulturních projevů opět potvrzovalo lidskou důstojnost internovaných.

Nejdůležitější v tomto smyslu se stala péče o děti. Terezínským koncentračním táborem prošlo více než na 10 500 dětí, kterým v době uvěznění

bylo méně než 15 let. Přibližně 2 000 dalším vězňům nebylo ještě 18 let. Celkem 250 dětí se v Terezíně narodilo, ale jen 25 z nich se dožilo osvobození.¹

Ze 7 590 dětí do 15 let deportovaných z Terezína dále na východ se vrátilo pouhých 242. Takovému osudu svých dětí dospělí vězni zabránit nemohli. Avšak obranu nejmladších vězňených považovalo terezínské společenství za svůj nejsvětější úkol. Uprostřed terezínské bídy a zkázy, předlidněnosti a hladu se jim pokusilo vytvořit na stísněné ploše skutečné domovy dětí a mládeže, na které ti, kdo válku přežili, dodnes s láskou vzpomínají. Bez ohledu na přísný zákaz probíhalo v domovech i tajné vyučování. Vychovatelé předávali svým svěřencům to nejlepší, co uměli. Bez učebnic a školních pomůcek je učili nejen jednotlivým předmětům, ale obecně úctě ke vzdělání, k čestnosti, solidaritě, pracovitosti a statečnosti.

Ale nebylo to pouze vzdělání, které chtěli dospělí dětem dopřát. V terezínském ghettu se obnovila řada dalších kulturních forem a jevů, které měly internovaným dívkám a chlapcům zpřítomnit iluzi dětství. Takovým kulturním jevem, který v kontextu strachu a strádání vracel terezínské děti do „normálního“ dětství, byl památník. Knižku upomínek řada dívek vlastnila ještě z doby, kdy žila ve svých domovech.

Svou podobou a v zásadě ani obsahem se památník dívek ze židovských rodin neliší od památníků ostatních českých dětí 40. let 20. století.² Doba, ve které žily židovské dívky, osud, který je stihl, prostředí ghetta, v němž nikdo nevěděl, jak dlouho zůstane živ a zda vůbec zůstane něco, co by jeho přítomnost na světě potvrdilo, to všechno však měnilo semiotickou hodnotu textů zapsaných do památníku. Zatímco v mírových dobách památníčková klišé typu „...nezapomeň nikdy na svoji kamarádku...“ působí banálně a přehnaně pateticky, v souvislosti holocaustu ta samá slova nabývají pravdivou a vysoce emocionální hodnotu výpovědi.

Památník, který provázal svoji majitelku do terezínského ghetta a uchoval se do dnešních dnů, si vedla ve svých 11–18 letech i Eva Diamantová.

¹ Franková, A.: Perzekuce a vyhlazení Židů za 2. světové války. In: *Židé. Dějiny a kultura*. Praha 1997, s. 72–74.

² Bittnerová, D.: Dětský památník – příklad transmise a transformace kulturního fenoménu. In: *Transmise kultury a škola*. Cahiers du CEFRES No15., Praha, Francouzský ústav pro výzkum ve společenských vědách 1998, s. 159–170. – Bittnerová, D.: Památník přelomu století jako prostředek upevňování etických postojů střední vrstvy české společnosti. In: Macháčová, Jana – Matějček, Jiří (eds.): *Studie k sociálním dějinám* 10. Opava, Slezské zemské muzeum v Opavě 2002, s. 196–203.

Paní Eva Diamantová³

Paní Eva Diamantová se narodila 1. dubna 1929 v Praze na Letné a měla o čtyři roky starší sestru Vally. Její tatínek pocházel z Havřic u Uherského Brodu, byl obchodní cestující s elektrickými potřebami, a maminka byla z Prahy. Asi v roce 1933 se rodina přestěhovala do Strašnic, kde paní Eva chodila do školy až do roku 1939. Paní Eva ve svých vzpomínkách uvádí, že byli česká židovská rodina.

Po vyloučení židovských dětí ze školy pokračovala desetiletá Eva se studiem v soukromém kroužku. Z tohoto kroužku šla jako první transportem do Terezína již v prosinci roku 1941. Byl to transport M a Eva dostala číslo 537.

Dívka byla s maminkou a se sestrou nejprve ve třídní karanténě, poté byly přemístěny do kasáren Drážďany.

Ghetto Terezín bylo „otevřeno“ v létě 1942. Postupně se začaly zabydlovat další terezínské domy. Eva se dostala do dívčího domova L 410, kde zůstala až do konce války na pokoji č. 25.

Z Terezína ovšem pořád odcházely transporty, vězni v Terezíně nevěděli přesně, co je čeká. Děvčata si dokonce smluvila šifry, kterými pak mohla informovat Terezín například o plynových komorách v Osvětimi. Zašifrovaných „pozdravů“ přišlo do Terezína mnoho, ale vlastně se jim podle slov paní Evy nevěřilo.

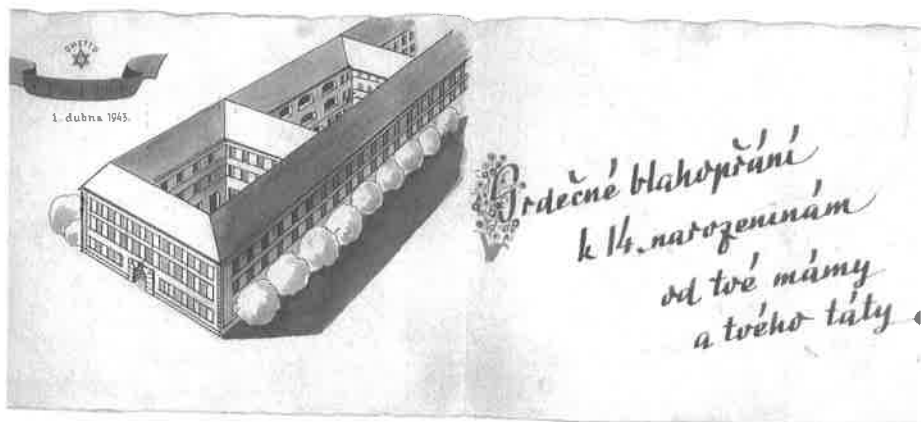
Paní Eva vzpomíná na osvobození Terezína 8. května 1945, kdy ruský voják na tanku proboural hrzení kolem ghetta a volal: „Svoboda! Jste volní!“

Památník Evy Diamantové je nejen vzpomínkou na přátele a blízké, ale i svědectvím o této etapě jejího života a života jejích vrstevnic v Terezíně.

První zápis v památníku je od otce. Svě věnování datoval 26. 12. 1940 v první den svátků Chanuky. Zápis odkazuje na dobu, kdy Eva žila ještě v Praze, v iluzi relativního klidu, rok před transportem do Terezína. Poslední záznam je pak z roku 1947, z doby, kdy se život dívky a její rodiny vrátil zcela do původních kolejí. Záписы v památníku tímto datem skončily. Knižka upomínek však Evu Diamantovou provázela dál životem. Svůj smysl měla i v době jejího přestěhování do Izraele. Jako svědectví uplynulých let pak přešla do rukou jejích potomků.

Záznamy v památníku lze podle časové posloupnosti rozdělit do tří sku-

³ Vzpomínky a informace od paní Evy čerpám z mnoha osobních rozhovorů v letech 1990–2002 a z knihy Pavla Kohna: *Kolik naděje má smrt*. Brno 2000.



Ghetto Terezín, 1. dubna 1943
Srdečné blahopřání k 14. narozeninám od tvé mámy a tvého táty.

pin. První skupinu představují záznamy realizované před transportem do Terezína, především z prosince 1941, kdy již byla rodina zařazena do transportu. Spolužáci a učitelé domácích kurzů – tajného vyučování židovských dětí po vyloučení ze škol – se loučili se svou žačkou a kamarádkou.

Druhou skupinu tvoří záznamy pořízené v Terezíně. K velkému zhuštění dochází v období mezi červencem a zářím 1943, tedy v době, kdy se připravoval a zahajoval provoz dětského domova v Terezíně (15. 9. 1943). Po tomto datu zápisy do památníku z Terezína končí.

Jediný zápis z doby po návratu E. Diamantové z Terezína je datován až k roku 1947.

Celkem je v památníku realizováno třicet záznamů, z toho čtyři bez udání data. Jeden záznam z roku 1940, třináct záznamů z roku 1941, jeden záznam z roku 1942, deset záznamů z roku 1943, jeden záznam z roku 1947. Všechny záznamy uvádím v doslovné citaci.

1.

26. 12. 1940 Praha

*„To není ještě život požehnaný,
kdo počítá jen řadu let
a neptá se, co vykonáno?
A nemá nač by hleděl zpět.*



Dvě fotografie z rodinného alba rodiny Diamantových

*Jen život ten je vpravdě velký –
jenž velkou prací vyplněn,
kdy člověk světu podá kousek štěstí
a k hrobu kráčí spokojen.
V upomínku vepsal Tvůj táta.“*

2.

31. 1. 1941 Praha

*„Načmárané věci zde připomenou Tobě,
kde, kdy a s kým je probírala,
kde sis hodně práce dala,
abys měla stále dosti
potřebných Ti vědomostí!
I když „kantor huboval“,
a tu a tam Ti vynadal,
nehněvej se na něj proto!
Řekni lidem raději toto:*

*„I mnoho když jsem utrpěla,
rada jsem ho přece měla.“ Otto Jelínek.“*

3.

2. 2. 1941 Praha

*„Bud' šťastna v celém žití svém,
nepoznej chvíle teskné,
ať slza žalu v oku tvém,
se nikdy nezaleskne.
V upomínku vepsala Věra Fischlová.“*

4.

5. 2. 1941 Praha

„Svatopluk Čech:

*Ten jenom sláb, kdo ztratil v sebe víru a malý ten, kdo zná jen malý cíl.
V upomínku Jutta Furthová.“*

5.

22. 3. 1941

*„Miluj svůj práci a stůj si, kde stůj,
ať stavíš mrakodrap, či kydáš hnůj.
Práce je kamarád, milenka Tvá,
čím víc ji miluješ, tím víc Ti dá.
V upomínku Hana Dubská.“*

6.

28. 9. 1941 Praha

„Jednej v životě tak, by si měla čisté svědomí a právo na sebeúctu. Tvá teta.“

7.

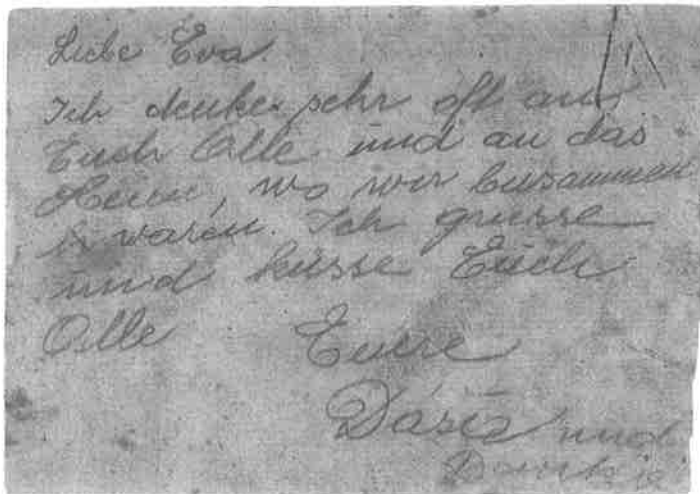
10. 12. 1941

„V upomínku namaloval Jiří Sommer.“

8.

10. 12. 1941

*„Až budou slova má v Tvém srdci smazána,
pak pomni, že jsou v Tvém památníku.
Napsala v upomínku Helga Robitschková.“*



Dopis psaný německy (z příkazu) se zakódovanou zprávou o Osvětimi:
 Liebe Eva. Ich denke sehr oft an Euch alle und an das Heim, wo wir zusammen waren. Ich grüsse und kusse Euch alle. Euere Dáša und Dankka (Milá Evo. Často na Vás na všechny myslím. Také myslím na domov, kde jsme byli společně. Zdravím a líbám Vás všechny. Vaše Dáša a Dankka)

9.

10. 12. 1941

„Teď lehkou psát v památník, když ještě spolu dlíme, zda-li si vzpomeneš, až se rozloučíme.“

V upomínku Ti vepsala Tvá přítelkyně Eda.“

10.

10. 12. 1941

„Mojí drahé Evičce v upomínku její Gita.“

11.

10. 12. 1941

„Tuto nepatrnou kresbičku v tato místa nakreslil dne 10. 12. 1941 Jiří Jelínek.“

12.

10. 12. 1941

„Život není vždy příjemný, Evičko! Snaž se překonati všechny překážky a dospět k vytouženému cíli. To ti přeje pro život Tvoje učitelka Ilsa Konigsteinová.“

13:

10. 12. 1941

„Tuto kresbu nakreslil dne 10.12.1941 Tvůj spolužák Otto Brunn.“

14.

16. 12. 1941

„Jak potůček čistý lučinou se vine,
tak ať tvoje žití spokojeně plyne.
V upomínku vepsala Greta.“

15.

25. 6. 1942 Terezín

„Milá Evo!

Vzpomínej na naše veselé dny v terezínském „Kinderheimu“. Henny.“

16.

6. 1. 1943 Terezín

„Jedno si pamatuj, ve štítu měj,
Dodržuj pravidla děj se co děj.
Na hřišti v životě poctivě hrej,
Byť bys hrál o život vždycky fair play.
Vzpomeň si na hezké chvíle, které jsme prožily spolu v Terezíně.
Danka F.“

17.

2. 7. 1943 Terezín

„Evičko, život jistě stojí za to, aby byl žit,
je jen třeba dáti mu obsah,
budeš-li pracovat podle svých schopností, které máš,
dáš mu zajisté nejlepší!
Pracuj podle svých schopností a co nejvíce rozdávej!
Evo, vzpomeň si někdy doma, na svoji spolubydlící,
S kterou si často debatovala, často se hádala
A doufám, že i ráda měla. Greta Hofmeisterová“



18.

9. 8. 1943 Terezín

„Lafontaine:

Nejkrásnějším vítězstvím je přemoci sama sebe.

V upomínku Ida.“

19.

16. 8. 1943? Terezín

„Po bouři sluníčko – po poušti háj

Po pátku svátek je – po zimě máj

Neztrácej náladu – neztrácej vtip

Vydrž a dočkáš se bude zas líp.

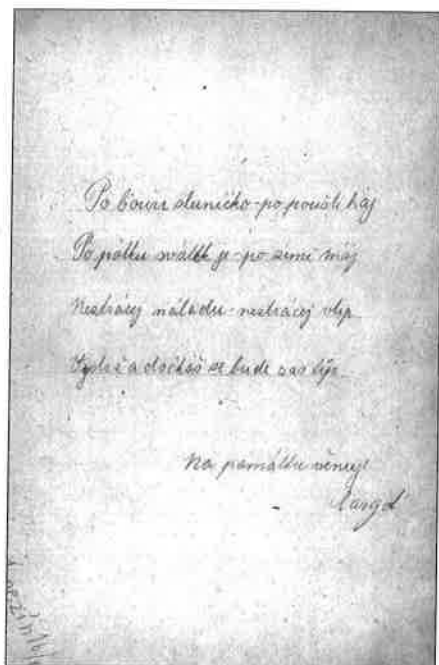
Na památku věnuje Margot“

20.

17. 8. 1943

„Žily jednou dvě děvy Hanka vedle Evy.

Jedna hodně mluvila



Druhá se stále šlechtila.
Každý večer na okně sedávaly
o Poličce a Bleše rozjímaly.
Toto v památník vepsalo jedno drzé
Rajče.“

21.

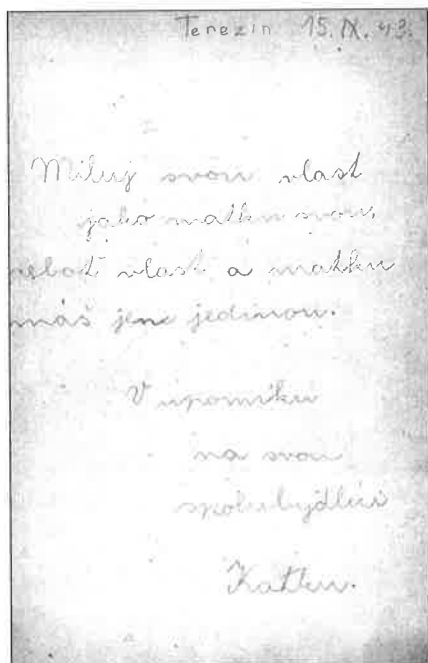
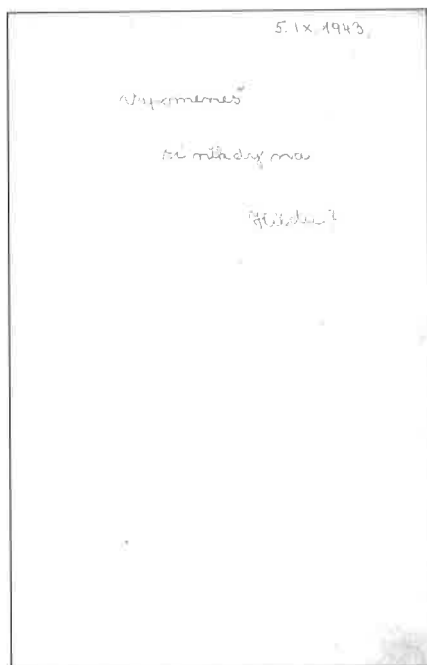
17. 8. 1943 Terezín

„Jen na výsluní zlaté svobody
Prospívat mohou všechny národy.
Evě Daša.“

22.

5. 9. 1943 Terezín

„Vzpomeneš si někdy na Hildu?“



23.

15. 9. 1943 Terezín

„Miluj svou vlast jako matku svou,
Neboť vlast a matku máš jen jedinou.
V upomínku na svou spolubydlici Katku.“

24.

15. 9. 1943 v Terezíně

„Milá Evičko!
Ať Ti Tvá pusinka v životě
jen k dobrému poslouží.
V upomínku Vlasta.“

25.

15.9.1943 v Terezíně

„Život má jen tehdy cenu,
Je-li naplněn poctivou

*Prací a ušlechtilými myšlenkami.
V upomínku Gita.“*

26.

7.1.1947

„V upomínku na „studentská léta“ a krásné mládí vepsal Jaroslav Nusk.“

Bez udání data:

27.

„Dvoje věci berme klidně: za první ty, které se změnit dají, a za druhé ty, které se změnit nedají. Mirjam Stampfová.“

26.

„Milá Evičko! Mezi námi to snad někdy neklapalo Ty jsi na mě bručela já Tě okřikovala, ale přesto se máme velmi rádi, víd? Víš já jsem Tě vždy obdivovala, že jsi takový čestný a přímý člověk. Evičko, nezlob se nemůžu Ti již napsat hrozně spěchám. Tak nashledanou v Praze Saša.(?)“

27.

„Terezín (5.6.?) V upomínku Milé Evě Vepsala Eva Ehrlichová.“

28.

*„Ted' sluncem lásky rodičů tvých zrak ti svítí v dnů tvých smavý dívčí ráj
a život v květu, zpěvu, radosti ti plyne jako luzná krásná báj.
Kéž dál i tak! Však čím víc Ti v úsměvu jde štěstí luzněji v tvém žití vstříc,
tím pro své drahé, národ, otčinu měj ve svém srdci darů, lásky víc.
V upomínku Rita Bondyová.“*

Posvátno v nových náboženských směrech

Zdeněk Vojtíšek

Úvod

O nových náboženských směrech¹ hovoříme většinou v souvislosti s tím, co je nejvíce charakterizuje, tedy v souvislosti s napětím, které jejich existence vyvolává. Nový náboženský směr totiž do společnosti a do jejího náboženského života vnáší novou ideu, která se nutně ocitá v rozporu s dosavadními náboženskými idejemi, protože už svou pouhou existencí vyjadřuje, že v tom či onom smyslu jsou „staré“ náboženské ideje nedostatečné, a musejí být proto doplněny, ne-li přímo nahrazeny ideou novou (či novým idejemi).

Tyto nové ideje (které ovšem zákonitě podléhají vlivu času a postupně ztrácejí svou novost a svůj protestní potenciál) dokáží společnost nebo alespoň její část šokovat svou překvapivostí, přímočarostí, naléhavostí a dalšími charakteristikami. Součástí tohoto protestu je také nová, šokující distribuce posvátna. Nový náboženský směr nutně desakralizuje alespoň část doposud posvátného světa (odmítá třeba posvátné osoby či posvátná slova) a naopak posvěcuje část světa, který byl dosud ze sakrální sféry vyňat (stanovuje např. jiné posvátné osoby), popř. znovu (a jinak) sakralizuje právě zprofanované (např. přeznačuje posvátná místa apod.).

Protest nového náboženského směru však má své meze: může a musí sice posvátno distribuovat jinak, ale nemůže ho nedistribuovat vůbec. Takový protest by totiž ztratil svůj náboženský charakter, neboť – jak víme již nejpozději od Durkheima – každé náboženství dělí svět „do dvou sfér, z nichž jedna zahrnuje vše sakrální a druhá vše profánní“.² A týž zdroj nás upozorňuje,

¹ Synonymním pojmem, jímž se někdy překládá obvyklý anglický výraz „new religious movement“, je „nové náboženské hnutí“.

² Durkheim, É.: *Elementární formy náboženského života*, OIKOYMENH, Praha 2002, s. 45.

že „okruh posvátných předmětů ... nelze jednou provždy definovat – jeho rozsah je v závislosti na každém náboženství nekonečně proměnlivý“.

Účelem této krátké statě je tedy na prvním místě ukázat, že dělení na sakrální a profánní, tento charakteristický znak náboženského myšlení, je přítomno i v těch skupinách, které musejí být z dnešního hlediska klasifikovány jako nové náboženské směry, tj. ve skupinách společensky nezařazených, dosud neetablovaných, nesoucích dosud novou a překvapivou náboženskou ideu, stojících na počátku svého vývoje, s dosud přítomným protestním postojem, jemuž se společnost brání (někdy i pejorativní nálepkou „sekta“).³ Na druhé straně pak jde o to alespoň naznačit proměnlivost onoho okruhu předmětů, které tyto nové náboženské směry (pochopitelně každý zvlášť a každý jinak) do posvátného světa zařazují.

Následující odstavce se týkají sedmi různých nových náboženských směrů. Jejich výběr je veden úmyslem poukázat na šíři současného náboženského života v České republice. Zmíníme se proto o nových náboženských směrech, které navazují na křesťanskou, esoterickou (ve třech relativně samostatných proudech), hinduistickou a buddhistickou tradici. U každé z těchto sedmi letmo popsaných skupin ukazujeme jeden reprezentativní objekt, který patří do sféry posvátna a který je možné považovat pro ten který nový náboženský směr za charakteristický. Tak se zmiňujeme o posvátném místě, posvátném čase, posvátné osobě, posvátném ději, posvátném předmětu, posvátném příběhu a posvátném jazyku.

Hora Sion je v Tyrolsku

I po sedmdesáti letech existence je u nás hnutí Grálu stále novým náboženským směrem. Akceptování ze strany veřejnosti brání uměle udržovaný opar skrytosti, ba až tajemnosti, který má patrně – podobně jako u jiných esoterických skupin – napomáhat zasvěceným (zde tzv. „zpečetěným“) příslušníkům v pěstování vědomí výlučnosti. Tato nepříliš rychle, ale stabilně rostoucí a v České republice relativně silná skupina⁴ má však svá nejbouřlivější léta dávno za sebou. Jsou spjata s naléhavým očekáváním zemské katastrofy v letech 1929–1938.⁵

³ Na podobné téma: Mrázek, M.: Sekty a posvátno, *Dingir* 1 (4), 1998, str. 4.

⁴ Počet „hledáčů Pravdy“ – příslušníků hnutí Grálu je u nás možno odhadnout asi na 1500, přičemž oficiální odhad pro celý svět (patrně poněkud nadsazený) přesahuje 20 tisíc. Zdroj: <http://www.grailmessage.com/gmevo.htm>, 6. 5. 2002.

⁵ Více o mileniálních očekáváních v hnutí Grálu viz: Vojtíšek, Z.: Milenialismus a hnutí Grálu, *Evanjelikálny teologický časopis* 1 (2), Pedagogická fakulta Univerzity Mateja Bela, Banská Bystrica 2002.

V této katastrofě mělo hrát jednu z hlavních úloh posvátné místo tohoto hnutí, náhorní plošina Vomperberg v podhůří Alp nad obcí Vomp. Vybral si ho roku 1928 zakladatel hnutí, Němec Oskar Ernst Bernhardt (1875–1941), který tehdy prožíval vrchol svého působení jako duchovní vůdce Abd-ru-shin.⁶ Od prvního vydání jeho základního náboženského spisu „Ve světle Pravdy“⁷ sice uplynuly tehdy sotva dva roky, ale na Vomperberg za ním proudily stovky jeho příznivců a některým z nich bylo dovoleno zůstat. Vznikla tak tzv. osada Grálu s asi 120 obyvateli. Pro rychle se šířící hnutí se Vomperberg stal nejenom administrativním centrem (se správní budovou), ale také novým středem světa.

Právě v tomto středu byly slaveny tři slavnosti Grálu a po řadu let mohly být slaveny pouze zde.⁸ Právě v tomto středu světa zažívali návštěvníci dotek dokonalosti, např. díky „škole budoucnosti“, která měla znamenat „úplnou přeměnu školství“.⁹ A právě na tomto místě, v tyrolském Vomperbergu, se také odehrávaly náboženské dějiny, na něž hnutí Grálu navazuje: Abd-ru-shinův dům „stojí na onom místě, které směl kdysi spatřit Abraham jako ‚Horu spásy!‘“¹⁰ Právě zde také měl vzniknout Hrad Grálu „pro celý svět“,¹¹ z bílého mramoru, se sedmi kopulemi nad sedmi svatyněmi. Květinové sady kolem Hradu měly dokonce pozvednout celý světadíl „do lepšího klimatu“.¹² A také právě toto místo, nazývané prostě „Hora“, mělo sloužit jako jediné útočiště pro Abd-ru-shinovy věrné v událostech světového soudu, které tehdy (nejintenzivněji roku 1934) tito věrní očekávali. Při světové potopě měla být tato náhorní plošina „oddělena od světa trhlinou v zemi a vodou“.¹³

Vomperberg nám ovšem nemusí posloužit jen jako příklad posvátnosti místa, ba přímo jako příklad typické axis mundi v novém náboženském směru. Můžeme na něm ukázat i skutečnost, že náboženství není odkázáno jen na jeden, byť sebevíce zatížený posvátný předmět. Hnutí Grálu se totiž

⁶ Tehdy psáno „Abdruschin“.

⁷ Abdruschin: *Im Lichte der Wahrheit. Neue Gralsbotschaft von Abdruschin*. Gralsblätter, Tutzing 1926.

⁸ Na tomto jediném místě byly slaveny až do 60. let, kdy hnutí expandovalo do dalších světadílů a shromažďování ke slavnostem pouze na Vomperbergu již nebylo únosné. Dodnes má ovšem toto místo i z hlediska slavností ve hnutí jedinečné postavení.

⁹ Vollmann, H.: *O životě a působení Abd-ru-shina, Marie a Irmingard na Zemi: 1875–1990*. Verlag Alexander Bernhardt, Vomperberg 1994, s. 22.

¹⁰ Tamtéž, s. 13.

¹¹ Wagner, J.: *Moje cesta ke svatému Poselství a k Pánovi až do doby, kdy opustil zemi*, rukopis, Brno 1995, s. 9–10.

¹² Tamtéž.

¹³ Tamtéž, s. 15.



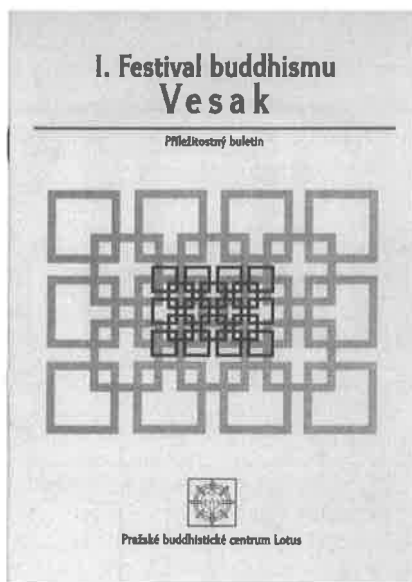
Stánek světla v Karviné. Foto: archiv Společnosti pro studium sekt a nových náboženských směrů (SSSNNS)

v letech 1998 a 1999 dramaticky rozštěpilo a např. naprostá většina jeho českých příslušníků se přidala k větvi, vedené Jürgenem Sprickem.¹⁴ Čeští „hledači Pravdy“ se tak zbavili možnosti přístupu na Vomperberg a na slavnosti tam pořádané (Hora zůstala ve vlastnictví vůdce druhé větve Siegfrieda Bernhardta). Ačkoli to ještě před několika lety bylo naprosto nepředstavitelné, slavnosti i zpečetování se nyní dějí ve Stánku světla v Karviné.

Za květnového úplňku

V zemích jihovýchodní Asie, domově théravádového buddhismu, je nejvýznamnějším náboženským svátkem vesak. Je to trojnásobný svátek Buddhova narození, probuzení a smrti (přechodu do nirvány). Slaví se při květnovém úplňku, kdy mělo podle legendy dojít ke všem těmto třem udá-

¹⁴ Více o tom viz: Vojtíšek, Z.: Hnutí Grálu (2) – poválečný vývoj a náboženský život, *Theologická revue* 73 (3), Husitská teologická fakulta UK 2002, s. 334–349.



Bulletin festivalu Vesak roku 2000.

lostem (théravádoví buddhisté tyto události kladou většinou do let 623, 588, resp. 543 před Kristem). Patrně nejživěji se vesak slaví na Šrí Lance – v zemi je státní svátek, lidé tráví den i noc na ulicích a kolem chrámů, procházejí v lampiónových průvodech, hrají příběhy z Buddhova života nebo je sledují, meditují a poslouchají výklady Buddhova učení.¹⁵

Od roku 2000 je možno prožít posvátný čas vesaku i v Praze.¹⁶ Má podobu festivalu, konaného několik dní kolem úplňkové noci. Na přednášky, výstavy, promítání filmů a hlavně na úplňkovou meditaci přijíždějí buddhisté z celé České republiky.¹⁷ Někteří noví buddhisté využívají přítomnost slavných

¹⁵ Théravádový mnich, i v České republice známý bhante Wimala, popisuje šrílanský vesak takto: „Tisíce lidí oblečených v bílém, symbolu čistoty a závazku, kteří chtějí prožít tento den v míru, se v šest hodin ráno scházejí v chrámech. Celý den věnují propěvování a meditacím, naslouchají výkladům dharmy a diskutují o ní. V mnoha městech a vesnicích po celé Šrí Lance se zdarma rozdává jídlo, šťáva z nezralých kokosových ořechů a květiny. Večer se města, vesnice a hlavně všechny chrámy rozzáří barevnými světly, olejovými lampami a svíčkami. Rozhlas a televize vysílají duchovně zaměřené programy a po celou noc přenášejí zpěvy buddhistických mnichů.“ – Wimala, Y.: *Buddhistický svátek Vesak*, in: *I. festival buddhismu Vesak. Příležitostný bulletin*, Pražské buddhistické centrum Lotos, Praha 2000, s. 6.

¹⁶ Blíže viz Vojtíšek, Z.: Mnoho tváří českého buddhismu, *Dingir* 3 (2), 2000, s. 6–8. Nadále je popisován vesak roku 2000; v následujících letech měl tento svátek u nás jinou, poněkud chudší podobu.

¹⁷ Alespoň jedné části programu se účastní celkem více než tisíc lidí.

učitelů a v jejich přítomnosti na malých slavnostech přijímají útočiště¹⁸ slovy „Utíkám se k Buddhovi, utíkám se k učení, utíkám se k obci“, a stávají se tak součástí buddhistického společenství, sanghy.

Vesak tím také ukazuje, jak pestré je složení české části buddhistické sanghy. Ačkoli je svátkem hlavně théravádových buddhistů, podílejí se u nás na stejnojmenném festivalu i buddhisté dalších hlavních směrů: tibetského i zenového buddhismu. Samozřejmě: například ve způsobu účasti naši zdaleka největší skupiny buddhistů, Buddhismu Diamantové cesty, je patrné, že si vystačí sama, některé jiné skupiny se neprezentují vůbec. Režii má pražské buddhistické centrum Lotus,¹⁹ jehož činnost je také buddhisticky „ekumenická“ i mimo festival: ve svých prostorách hostí nejrozličnější buddhistické směry, a dokonce i jógové školy.

Posvátný čas vesaku není jen pro buddhisty z organizovaných skupin. Na různé pořady se trousí hlavně studenti a různí nezávislí zájemci a pozorovatelé. Česká buddhistická sangha (je-li možno ji tak s trochou nadšázky nazvat) je totiž daleko širší, než by byl jen souhrn buddhistických skupin: sanghu tvoří vlastně i samostatní čtenáři buddhistických spisů, jichž u nás vyšlo již mnoho desítek a které se – navzdory své intelektuální náročnosti – dobře prodávají.²⁰

Vesak tak ukazuje, že posvátnost (jinakost a oddělenost) času mohou prožívat i ti, koho by nenapadlo hlásit se výslovně k náboženství.

Šrí Matádží je zase v Praze

Jako téměř každý rok v létě zaplnily pražské plakátovací plochy barevné obrazy usměvavé Indky s červenou tikkou na čele. „Řekněte jim, že jsem přišla,“ stojí na nich. A Velká Matka skutečně přišla. Více než hodinu na ni čekal zaplněný sál pražského Rudolfiny.²¹ Očekávání stupňoval monotónní projev předřečníka a bhadžany, zpívané skupinou oddaných. Ti také Matku, celou v bílém, přivítali chlebem, solí a nadšenou adorací.

Posvátná osoba sedí na křesle a přednáší o seberealizaci. Hovoří o stvoři-

¹⁸ Trišarana, přijetí útočiště, je obřad, při němž stoupenec buddhismu vyznává, že se utíká k Buddhovi jako k učiteli, k dharmě (učení) jako k řešení problému utrpení tohoto světa a k sanghe jako ke společenství ostatních buddhistů. Buddha, dharma a sangha tvoří tzv. tři klenoty buddhismu.

¹⁹ Sebeředstavení: <http://centrumlotus.cz>.

²⁰ Ivan O. Štampach odhaduje počet těchto samostatných čtenářů na několik tisíc (Štampach, O. I.: *Buddhismus – jeho tradice a současné působení v západní civilizaci*, Pastorační středisko arcibiskupství pražského, Praha 1997).

²¹ Popisována je návštěva Šrí Matádží Nirmalá Dévi v Praze 6. srpna 1995.



Šrí Matádží mezi svými pražskými oddanými. Foto: archiv Společnosti pro studium sekt a nových náboženských směrů (SSSNNs)

telské síle kundaliní, která zatím spí v oblasti křížové kosti, v nejnižším energetickém centru (čakře) každého posluchače a čeká na probuzení, vyvedení a spojení s božstvím.²² Asi po hodině Matka žádá posluchače, aby si zuli boty a co nejvroucněji v duchu žádali ji, Velkou Matku, o čisté vědění, odpuštění a o seberealizaci. Matka fouká do mikrofonu. V soustředěném tichu s rukou nad temenem hlavy prý může každý posluchač získat důkaz o tom, že kundaliní prošla celým tělem a že dosáhl seberealizace: odkrvenou ruku má ovanout chladný vánek všepřonikající Síly. O ní prý křesťané hovoří jako o Duchu svatém, Indové jako o Ádi Šakti, staří Řekové jako o Athéně a lidé přelomu 3. tisíciletí jako o kosmické energii.

²² Svým učením navazuje Šrí Matádží na hinduistické esoterické učení – kundaliníjóga. Podle něj proudí v jemnohmotném těle člověka síti kanálků energie (prána). Hlavní kanál, sušumná, leží – stejně jako páteř – v ose těla. Na hlavním kanále se nachází šest center (čaker). V nejnižší čakře je sídlo vnitřní síly, která se zpodobňuje jako had (kundaliní) a je považována za projev bohyně Šakti. Cílem kundaliníjógy je probudit spící hadí sílu a pomocí různých technik ji vyvést vzhůru až do nejvyšší, sedmé čakry, umístěné mimo lidské tělo nad temenní kostí na vrcholu hlavy. Tím dochází ke stavu sámádhi – ke sjednocení vnitřní energie jednotlivce s božstvím, nebo jinými slovy ke spojení Šakti se Šivou jako s božským principem. – Blíže viz např. Zbavitel, D.: *Hinduismus a jeho cesty k dokonalosti*. DharmaGaia, Praha 1993, s. 55–62.

Lékařka Nirmala Salvé-Šrivastavová (*1923) objíždí od roku 1970 svět s tímto poselstvím, jež nazývá sahadža jóga.²³ Slovo sahadža naznačuje, že cesta k božství, kterou hlásá, je mimořádně snadná, přirozená a bez námahy a odříkání. Stačí k ní jeden večer (třeba v Rudolfinu) a pak samozřejmě celoživotní oddanost k posvátné osobnosti, ke ztělesnění materské lásky a božství. Snadnost této cesty odvozuje božská Matka od toho, že roku 1970 údajně otevřela přístup k duchovnímu cíli pro všechny lidi (otevřela nejvyšší čakru na kolektivní úrovni). Nižší čakry na úrovni celého lidstva před ní údajně otvírali zakladatelé velkých náboženství – Buddha, Mahavíra, Ježíš, Kršna.

Kolem Matky a jejího poselství se utvořila světová rodina (tzv. kolektivita)²⁴ sahadža jóginů. Božská Matka své rodině poskytuje návod, jak jednat, vyjadřovat se, vychovávat děti, myslet.²⁵ Svým oddaným vybírá partnera a dvojice oddává, ačkoli mírně upřednostňuje stav nepřipoutanosti k žádné hmotě – tedy ani k partnerovi a dětem. Pražská návštěva Matky je příležitostí, jak jí projevit božskou úctu. Po veřejné přednášce proto následuje neveřejný ritus mytí jejích nohou omastkem, medem, mlékem, jogurtem a dalšími látkami. Takto vzniklý nápoj je považován za posvátný (má pozitivní vibrace), a následovníci ho proto obřadně vypijí.

Jaro přichází s Jarovítem

Poslední dubnovou sobotu²⁶ se v údolí Břežanského potoka na okraji Prahy sešlo asi dvacet převážně mladých lidí.²⁷ Někteří se v dodávkovém autě převlékají do jednoduchých bílých košil a šatů ozdobených výšivkami a páskem. Dokončuje se slámová figura Morana a skupina pak asi dvě hodiny stoupá do míst bývalého slovanského hradiště. Dodávka tam již stojí, na ohni se peče sele, přibývají další účastníci Jarovítovy slavnosti. Po nezbytných přípravách a exkurzi po obvodu bývalého hradiště účastníci utvoří kruh kolem posvátného prostoru. V něm se nacházejí sochy bohů, obětiny a uprostřed Morana, dřevěná konstrukce, obalená slámou a látkou tak, že vytváří dojem postavy.

Buben stařešiny Dervana naznačuje počátek posvátného děje. Do posvát-

²³ Poselství shrnuje: Śrī Matádžī: *Metamoderní éra, Společnost sahadžá jóga*, Praha 2001.

²⁴ Počet sahadža jóginů ve světě je odhadován asi na dvacet tisíc, u nás asi na tři sta.

²⁵ Petráňová, K., Božská Matka a čisté vztahy, *Dingir* 4 (2), 2002, s. 18–19. Viz též např.

Abgrall, J.-M.: *Mechanismus sekt*, Karolinum, Praha 2000, s. 117–120.

²⁶ Popisována je sobota 26. 4. 2003.

²⁷ Blíže o popisované skupině Rodná víra viz: <http://www.volny.cz/rodna-vira>.

ného prostoru vstupuje jen Jaroslav, Jarovítův kněz. Předtím zapaluje pochodň od ohně, který dvěma kameny rozdělal jiný Slovan. Od pohodně hoří čtyři hraničky, rozložené symetricky po obvodu posvátného kruhu. Zapalování každé z nich doprovází posvátné slovo – vzývání Jarovíta a prosba o jeho pomoc v různých životních oblastech. Požehnána je i medovina a pokrm z čerstvých jarních rostlin (snad mladých kopřiv). Nakonec vzplane i Morana a po chvíli je – ještě hořící – odnesena a svržena z okraje bývalých hradištních valů. Nápoj i pokrm koluje rukama přítomných, kteří jej přijímají s výkřikem „Sláva Jarovítovi“ a s dalšími slovy díků, požehnání a proseb, určených jemu.

Západní tradice novopohanství vznikla ve Velké Británii na začátku 18. století;²⁸ mezi těmi, kdo se v následujících staletích cítili novodobými druidy a bardy (či obecně Kelty) se objevilo i několik významných osobností. Tíhnutí k tradici Germánů dosáhlo v Německu vrcholu na přelomu 19. a 20. století a romantická představa germánského náboženství pomáhala ospravedlňovat dobový rasismus a antisemitismus i několik dalších desetiletí²⁹. Novodobí Slované se objevovali až v průběhu 20. století.³⁰ A ve 21. už mají v některých zemích na východ od nás (v Rusku, v Polsku, v Lotyšsku) relativně silné postavení (v porovnání s jinými novými náboženskými směry).

Posvátný děj na hradišti u obce Dolní Břežany je vystřídán soutěžemi (vrhání kamene), akcemi pro děti, hostinou a medovinou. Oslava vítězství jara nad zimou, Jarovíta nad Moranou nabývá podoby přátelského setkání či happeningu. O skutečné účinnosti tohoto posvátného děje, který má zajistit příchod jara a obnovení plodnosti, poněkud pochybuje i stařešina českých Slovanů Dervan, vysokoškolský učitel italského původu.³¹ Ovšem o tom, že onen děj (Jarovítův obřad) je opravdu posvátný, nepochybuje ani v nejmenším.³²

²⁸ Antalík, D.: Z dějin neodruidismu, *Dingir* 5 (1), s. 10–12.

²⁹ Blíže viz: Goodrick-Clarke, N.: *Okultní kořeny nacismu*, Votobia, Praha 1998.

³⁰ Pokud nepočítáme pokus Karla Slavoje Amerlinga (1807–1884) o založení Bratrstva věrníků nového náboženství slávského roku 1839.

³¹ V rozhovoru Dervan říká: „Jestli opravdu působíme na přírodu, nebo jsme dokonce tvůrci regeneračního cyklu, to nevím.“ – Vojtíšek, Z.: Nejdůležitější je obřad. Rozhovor se Slovanem ze společenství Rodná víra, *Dingir* 5 (1), s. 25.

³² V rozhovoru Dervan říká: „Já osobně věřím, že při obřadu se otevírají jakési dveře v posvátné sféře.“ – Tamtéž.

³³ Na obdobném principu pracuje detektor lži.



Scientologický E-metr. Z propagačního materiálu.

E-metr, náboženský přístroj

Kolekce věcí, které slouží jako posvátné předměty, je nekonečná. Přesto – najít mezi nimi přístroj, který měří odpor povrchu lidské kůže, je poněkud neobvyklé. Tento přístroj se nazývá elektropsychometr, zkráceně E-metr. Obvyčně leží na stole mezi dvěma osobami – jedna drží v rukou elektrody, jejichž pomocí jí do těla a zpět protéká elektrický proud o napětí 1,5 voltu. Elektrody jsou kabelem připojeny k tělu přístroje, na němž je stupnice.³³ Tu bedlivě sleduje druhá osoba a navíc vydává pro první osobu povely.³⁴

Nacházíme se mezi scientology.³⁵ Obě osoby – auditovaný i auditor – pravděpodobně věří, že přístroj mezi nimi měří duševní rozpoložení auditovaného. Podle této víry „obrazy v mysli obsahují energii a hmotu.“³⁶ Jakékoli změny mysli (např. vybavení zážitku) pak údajně „ovlivňují slabý proud elektrické energie vytvářený E-metrem a způsobují tak pohyby

³³ Popis auditingu viz: Blažková, J.: Silnější než droga, *Nedělní lidové noviny* 16. 1. 1993. Práce byla přetisknuta v: Úvodní texty pro studium scientologie, Společnost pro studium sekt a nových náboženských směrů, Praha 1998, s. 31–38.

³⁴ E-metry se používají v tzv. Dianetických centrech, kaplích Scientologické církve nebo v dalších institucích založených L. R. Hubbardem.

³⁶ *Co je scientologie?* Překlad z němčiny. Určeno pouze pro vnitřní potřebu Dianetického centra Praha, Praha 1994, s. 2.

ručičky na stupnici.³⁷ Auditor vede auditovaného ke vzpomínkám³⁸ a z pohybu ručičky pak určuje problémy z tohoto života auditovaného, z prenatálního stavu, či dokonce z minulých životů. Problémy se pak intenzivní terapií snaží řešit, „odauditovat“.

Scientologickou církev, která E-metr nazývá svým náboženským přístrojem,³⁹ založil roku 1954 americký spisovatel L. R. Hubbard (1911–1986)⁴⁰ na základech tzv. dianetiky. Dianetika vznikla roku 1950 jako původně psychotherapeutické hnutí,⁴¹ založené na Hubbardově mnohoslibné knize, která vyšla téhož roku.⁴² Hubbardova laická, nepodložená, ale o to divočejší terapie se totiž setkala na jedné straně s přízní stovek lidí, ochotných experimentovat se svým psychickým stavem, na druhé straně s příkrým odmítnutím vědecké obce. Z palby kritiky odborníků se Hubbardovi částečně podařilo utéci tím, že svá Dianetická centra prohlásil za kaple Scientologické církve, své auditory za duchovní a celý (typicky americký) terapeutický byznys za náboženství.

O fungování E-metru je možné se přesvědčit snadno. Ručičku na stupnici probudí dokonce i velmi slabý stisk; lehce ji ovlivňuje i pocení rukou. Ovládat ručičku tedy není vůbec těžké ani pro toho, kdo příkazy auditora neposlouchá a nevybavuje si žádné zážitky. Daleko méně snadné je věřit tomu, že takto způsobené pohyby ručičky vypovídají něco validního o momentálním duševním stavu, natož o údajných zážitcích, které duše⁴³ auditovaného prožila před miliony let. Zkrátka: pro někoho je kámen obyčejným kamenem, pro druhého je to posvátný oltář. Pro jednoho je E-metr zajímavá hračka, pro druhého posvátný předmět – náboženský přístroj.

³⁷ Tamtéž.

³⁸ Vše nasvědčuje tomu, že sugestivní techniky auditorů způsobují u auditovaných tzv. syndrom falešné paměti.

³⁹ Tímto způsobem popsal E-metr tiskový mluvčí Scientologické církve Jiří Voráček v osobním rozhovoru.

⁴⁰ Stručný životopis zakladatele: Kořínek, M.: L. R. H. podle scientologů, *Dingir* 3 (4), s. 14; též: Hubbard podle kritiků, *Dingir* 3 (4), 2000, s. 15.

⁴¹ Blíže viz: Vojtíšek, Z.: *Fenomén scientologie, Úvodní texty pro studium scientologie, Společnost pro studium sekt a nových náboženských směrů*, Praha 1998, s. 3–23.

⁴² Český překlad: Hubbard, L. R.: *Dianetika. Moderní věda o duševním zdraví*, Návrat, Brno 1997. Recenze českého vydání: Růžička, J.: *Buďe clear! Poznámky k prvnímu českému vydání scientologické bible, Nová přítomnost* 5, 1998. Práce byla přetisknuta v: *Úvodní texty pro studium scientologie, Společnost pro studium sekt a nových náboženských směrů*, Praha 1998, s. 25–30.

⁴³ Scientologové používají výhradně pojem „thetan“ ve smyslu zhruba odpovídajícím představě „duše“.



Aštar Šeran a Plejádanka Semjase. Kresba: <http://www.vesmírní-lidé.cz>

Aštar Šeran spasitel

Nelze určit, kdy mystikové začali hovořit o tom, že přijímají poselství od obyvatel jiných planet. Za jednoho z prvních se považuje švédský vědec a náboženský myslitel Emanuel Swedenborg (1688–1772). Každopádně ale už od doby Swedenborga nebyli tito mimozemšťané jen bytostmi z jiných planet, ale získávali také transcendentní rysy. Mezi důvody, které k takovému zbožštění vedou, je třeba jistě připočítat dva předpoklady, které jsou v souvislosti s mimozemšťany tradovány: že jejich schopnosti a moc naprosto převyšují naše měřítka a že jsou oprávněni nám lidem sdělovat, jak máme žít.

Není tedy nijak překvapivé, že vlna zájmu o UFO⁴⁴ dala brzy vzniknout tzv. náboženské ufologii. Již brzy po roce 1947, kdy americký obchodník Kenneth Arnold poprvé použil v rozhovoru s novináři metaforu létajících talířů, se objevili lidé,⁴⁵ kteří mimozemšťany nejen pozorovali, ale přiná-

⁴⁴ Unidentified flying objects (neidentifikované létající objekty).

⁴⁵ Jedním z prvních těchto tzv. kontaktérů se stal Američan George Adamski (1891–1965), autor slavné trilogie „Létající talíře přistály“ (1953), „Uvnitř vesmírných lodí“ (1955), „Rozloučení s létajícím talířem“ (1963).

šeli od nich i poselství. Ta se postupně spojovala do celé bohatě rozvětvené a v podstatě již naprosto nepřehledné mytologie, v níž vystupuje vesmírný hrdina Aštar Šeran, krásná Plejádanka Semjase a desítky dalších postav. Jména některých jsou nová, jiní se pozemšťanům pouze připomněli jmény dávných a dnes již pozapomenutých bohů – Isidy, Ptaaha, Herma apod.

Posvátný příběh, mýtus, poskytující vysvětlení světa a smysl života, přináší i český kontaktér Ivo Aštar Benda (*1961). Jeho ústřední postavou je právě Aštar Šeran, hlavní velitel kosmických flotil, který Bendovi údajně dovolil nosit své jméno. Od roku 1998 sděluje Aštar Šeran a další láskyplné kosmické bytosti ve stovkách a tisících poselstvích⁴⁶ Bendovi a kruhu jeho kontaktérských příznivců a spolupracovníků jednoduché a staré poselství. Blíží se apokalyptická událost, z níž mohou být díky lásce mimozemských bytostí zachráněni ti, kdo prokáží mravní kvality.

Jednotlivé prvky mileniálního⁴⁷ posvátného příběhu, který nejlépe známe z jeho křesťanské verze, jsou ovšem vyjádřeny jazykem, který má patrně lépe odpovídat současnému civilizačnímu stupni:⁴⁸ zlo je přeloženo jako hrubá vibrace, která vzniká hříchem – negativní energií; evangeliem jsou zprávy přijaté v kontaktu s mimozemšťany, dábelnými bytostmi jsou negativní mimozemšťané, spasitelem Aštar Šeran. Od počátků Bendova hnutí až dodnes můžeme sledovat postupný nárůst otevřeně náboženských motivů (biblické postavy, archandělé, Ježíš) pravděpodobně v závislosti na postupném vynořování mýtu z nevědomí kontaktérů do jejich vědomí. Logickým završením tohoto vývoje by byl posun postavy Ježíše Krista do centra zvěsti, v němž vystřídá spasitelského prostředníka Aštara (tuto tendenci je možné vysledovat již nyní),⁴⁹ a vytvoření již nezakrytě náboženské společnosti (patrně v blízké budoucnosti).

⁴⁶ „Rozhovory s poučením od mých přátel z vesmíru“ s prvními 378 zprávami vyšly péčí Ivo Bendy a Miloslavy Drskové roku 1998 v kroužkové vazbě. Od té doby jsou podobným způsobem připravovány další svazky (roku 2002 to byl již šestý) a počet sdělení, přijatých už asi stovkou kontaktérů, se blíží již dvěma tisícům. Všechna sdělení jsou k dispozici i na internetové adrese <http://www.vesmirni-lide.cz>.

⁴⁷ Milenialismus definujeme podle Catherine Wessingerové jako „víru ve velmi blízké kolektivní dosažení všestranného blahobytu (spasení)“ – Wessinger, C.: Introduction, in: Wessinger, C. (ed.): Millennialism, Persecution, and Violence. *Historical Cases*, Syracuse University Press, Syracuse 2000, s. 6 a 7.

⁴⁸ Řičan, P. Spása přichází z UFO, *Dingir* 1 (4), 1998, s. 23.

⁴⁹ Popisek k obrázku mladého muže s pastýřskou holí a s úpravou hlavy a oděvu, která připomíná kulturu starověkého Předního Východu, do nečekaných detailů navazuje na křesťanské vyznání Ježíše jako vtělení (inkarnaci) Boha, který v lidském těle prožil všechna pokušení, ale nedopustil se hříchu, vykoupil lidi z moci hříchu a ukázal cestu spasení. Popisek zní: „JEŽÍŠ KRISTUS – 1. PRÍCHOD NA PLANETU ZEMI. TÍMTO AKTEM BYLA ZAHÁJENA ELIMINACE NEGATIVNÍHO STAVU V ZÓNĚ VYMÍSTĚNÍ A NA PLANETĚ NU-



Jedna z publikací Jana Podmolíka

A ten slovo se stal fleš

Pro australského reemigranta Jana Podmolíka (Johna Podmolika), který se v polovině 90. let 20. století usadil v Olomouci, je doslovný překlad bible záležitostí prvořadé důležitosti. Věří, že ho k vytvoření správného překladu povolal sám Bůh,⁵⁰ protože všechny dosavadní překlady do češtiny jsou zavádějící. Používají totiž podle něj nepřesné, a tím i nesprávné výrazy a opomíjejí zdánlivě nedůležité detaily.⁵¹ Aby se vyhnul údajně nespráv-

LA (TÉTO ZEMI). PRVOTNÍ STVOŘITEL VŠEHO A VŠECH vzal pseudotvárcům jedno ze zfabrikovaných těl, aby pomocí něj jako klíčového nástroje mohl přicházet ke všem bytostem a tvorům uvězněným v pasti negativního stavu z jejich vlastní pozice, jako jeden z nich, v tom smyslu, že se podrobil jejich životu, aby ho viděl a prožil jako oni. A nejen to, ale hlavně, že byl schopen PODROBIT SI všechny zla a lži z jejich vlastní pozice a změnit v SOBĚ všechno z jejich pseudoživota na pravý pozitivní život. Uskutečněním toho JIM JEŽÍŠ KRISTUS VYDLÁŽDIL CESTU, ABY UDĚLALI TO STEJNĚ, AŽ PRO NĚ PŘIJDE ČAS KONVERTOVAT DO POZITIVNÍHO STAVU. Prostřednictvím těch zkušeností jim všem poskytl správné a účinné prostředky na dosažení tohoto nejdůležitějšího cíle, vedoucího k věčnému zrušení negativního stavu.“ – Zdroj: <http://www.vesmirni-lide.cz>.

⁵⁰ Jurkovič, P.: Pánova cesta, *Dingir* 1 (2), 1998, s. 6.

⁵¹ V předmluvě vlastního překladu Nového zákona Podmolík uvádí: „Neexistuje jediný nedůležitý výraz v bibli. ... Přebásnění Shakespearova díla může být nádherný skvost literatury, ale přebásnění bible lidským rozumem a citem je hloupost.“ – *Nový kovenant*, z řeckého originálu přeložil John Podmolík, John Podmolík Ministries, Concord, Austrálie 2000, s. II.

ným konotacím českých slov, Podmolík zavádí celou řadu neologismů, jejichž původ většinou vede k angličtině: např. slovo „tělo“ nahrazuje na některých místech výrazem „fleš“,⁵² slovo „sláva“ výrazem „glory“ atd.

Vzniká tak překlad, pozoruhodný zvláště ve známých a liturgicky využívaných pasážích Nového zákona: „Proto jim Ježíš řekl, Amen, amen vám vykládám, když nepolykáte fleš syna člověka a nepijete jeho krev, nedržíte v sobě život! Kdo žvýká moji fleš a pije moji krev, drží život věčný a já jej vyzvednu posledního dne! Protože moje fleš je opravdu jezení a moje krev je opravdu pití! Ten žvýkající moji fleš a pijící moji krev ve mně zůstává a já v něm!“⁵³

Kromě svého překladatelského poslání je Jan Podmolík i misionářem. Jeho pojetí křesťanství je zformováno tzv. hnutím Víry,⁵⁴ které vzniklo v 70. letech 20. století ve Spojených státech na půdě pentekostálního křesťanství a pod vlivem hnutí Nového myšlení. Pentekostální křesťanství je známo svou emociální a entusiastickou zbožností s důrazem na nadpřirozené úkazy a schopnosti, pro něž hledá oporu v doslovném výkladu křesťanských kanonických textů. Nové myšlení zase vložilo do hnutí Víry ideu moci pozitivního očekávání a myšlenek, tvořících realitu.⁵⁵ Strhující nadšení, které vtahuje do společenství, a víra v sílu víry, která dodává věřícímu potřebnou jistotu, jsou charakteristické znaky také pro Podmolíkovu olomouckou skupinu Cesta Panujícího.⁵⁶

Posvátný jazyk, který se Podmolíkovi podařilo vytvořit, tak není jen jazykem bible, ale i jazykem tohoto společenství.⁵⁷ Jím jeho následovníci hovoří mezi sebou, jím sdělují své náboženské zkušenosti a píší je na Internet, tímto jazykem je psán i měsíční bulletin.⁵⁸ Svým uživatelům

⁵² Výrazem „fleš“ Podmolík překládá řecké sarx (sarx), zatímco na místech výskytu řeckého soma (sóma) ponechává běžné „tělo“. Tento postup vysvětluje Předmluva na s. IV (Nový kovenant, z řeckého originálu...).

⁵³ Nový kovenant, z řeckého originálu..., s. 115 (textové poznámky vynechány). Tento text (Janovo evangelium 6. kapitola, verše 53–56) zní v Českém ekumenickém překladu takto: „Ježíš jim řekl: Amen, amen, pravím vám, nebudete-li jíst tělo Syna člověka a pít jeho krev, nebudete mít v sobě život. Kdo jí mé tělo a pije mou krev, má život věčný a já ho vzkřísím v poslední den. Neboť mé tělo je pravý pokrm a má krev pravý nápoj. Kdo jí mé tělo a pije mou krev, zůstává ve mně a já v něm.“ (Český ekumenický překlad, Česká biblická společnost, Praha 1995).

⁵⁴ Více o hnutí Víry: Vojtíšek, Z.: *Netradiční náboženství u nás*, Gaudeamus, Hradec Králové 1999 (2. vydání), s. 47–49.

⁵⁵ Nejznámějším projevem Nového myšlení je tzv. pozitivní myšlení, známé i u nás z desítek publikací.

⁵⁶ Sebestředstavení: <http://www.cestapanujiciho.cz>.

⁵⁷ Tvoří ho několik desítek lidí.

⁵⁸ *Zpravodaj shromáždění vyvolaných Cesta panujícího*, Olomouc.

tento jazyk poskytuje jistotu, že kráčí po té (jediné) správné cestě doslovného, a proto nezpochybnitelně správného překladu božích slov, a zároveň je bezpečně zařazuje do struktury jejich společenstva. Podmolíkova záměrně lámaná česko-angličtina tak nese nejdůležitější funkce posvátného jazyka: vede jeho mluvčí z profánní do sakrální sféry a pevnou hradbou odděluje posvátné společenství od neposvátného okolí.

Závěr

Ačkoli se dnes často zdůrazňuje, že posvátno tvoří důležitou součást života člověka i dnešní, „odkouzlené“ doby, pokládáme za užitečné ukázat, jakých konkrétních podob vnímání posvátna nabývá. Jednou z oblastí, která si tuto pozornost zaslouhuje, jsou nové náboženské směry. Podoby vnímání posvátna jsou zajisté proměnlivé, a v některých případech dokonce překvapivé. Samo oddělování profánního od sakrálního a vážnost, jaká je tomuto ději přikládána, se však zdá být konstantní antropologickou veličinou.

The Sacred in New Religious Movements

Zdeněk Vojtíšek

The majority usually perceives the new religious movements as marginal social groups and even doubts if their practice is genuinely religious. In spite of this fact, the adherents of new religious movements experience a full-value touch of the sacred. In this article, seven new religious movements are shortly characterised and related to spheres of the sacred that are typical for them: (1) the sacred place in the Grail movement, (2) the sacred time among the Czech converts to Buddhism, (3) the sacred person in one of Hindu tantric groups, (4) the sacred action performed among a neo-pagan group of Slavs, (5) the sacred object in the Scientology Church, (6) the sacred story in one Czech UFO-group and (7) the sacred language among the followers of one Christian missionary. In this way, the article shows that the world is divided between the sacred and the profane sphere in new religious movements in the similar way as in any other religion.

Specifika v religiozitě protestantských reemigrantů z Volyně

Olga Sládková

Volyňští Češi si při návratu do Čech, po druhé světové válce, přinesli mnoho specifických kulturních zvyků a tradic, které si osvojili během jejich zhruba třičtvrtě století dlouhého pobytu na Volyni.¹ Religiozita volyňských Čechů se v mnohém lišila od religiozity majoritních českých obyvatel, a to nejenom druhem vyznání,² ale i pojetím víry jako takové a jejím aplikováním v běžném životě. Nábožensky podmíněná specifika patří přitom právě k těm, od kterých reemigranti během procesu integrace do majoritní české společnosti upouštěli jen pozvolna a některé si dokonce udrželi až do dnešních dnů.

Následující stránky jsou věnovány některým specifickým rysům religiozity protestantů českobratrského evangelického sboru v Chotiněvsi (okr. Litoměřice), jehož členy byli a jsou reemigranti z volyňské osady Český Boratín a jejich potomci.³ Zjištěné údaje pocházejí z terénního výzkumu provedeného roku 2000 a 2001 v Chotiněvsi a okolí.

Nejprve k prvku, který je jedním z nejvýraznějších vnějších projevů religiozity chotiněvských evangelíků, a sice ke sborovému zpěvu. Sborový zpěv byl hojně provozován již na Volyni a své důležité místo si v náboženském životě reemigrantů udržel až do dnešní doby. Zpěv tvořil a doposud tvoří významnou součást všech náboženských aktivit, od velkých církevních oslav a svátků (Velikonoce, Vánoce, Díkůvzdání), přes rodinné

¹ Důvody k odchodu byly převážně ekonomické. Na Volyni utvářeli soudržné skupiny v rámci tamních vesnic a měst nebo zakládali samostatné české osady. Po druhé světové válce se, v rámci osídlování českého pohraničí po odsunu Němců, do tehdejšího Československa vrátilo téměř 40 000 volyňských Čechů.

² Nejvíce příchozích bylo pravoslavného vyznání, méně bylo katolíků a nejméně protestantů - reformovaných, augsburských a baptistů.

³ Sbor byl založen r. 1948 na žádost boratínských reemigrantů pod vedením jejich vikáře Jaroslava Opočenského a považuje se za sbor pokračující a navazující na reformovaný sbor v Českém Boratíně (Lucký újezd).



Obr. 1: Chotiněves. Foto: O. Sládková, 2000

obřady (křest, svatba, pohřeb), až po běžná nedělní shromáždění a případně i biblické hodiny. Podíl zpěvu při náboženských aktivitách je u reemigrantů vyšší než u ostatních protestantů v Čechách, byť i ti zpívají hojně.

Na Volyni byl čtyřhlasný zpěv nacvičován v pěveckém kroužku,⁴ který byl tvořen dětmi, mládeží i dospělými členy sboru a jehož činnost tak spojovala jednotlivé generace. Na schůzkách pěveckého kroužku byla striktně vyžadována pravidelná účast, která byla členy skutečně dodržována. Repertoár nacvičených písní byl velmi široký, v meziválečném období čítal více než tři sta písní a pěvecký kroužek vystupoval při každém shromáždění. Písně byly vybírány vždy aktuálně, až během shromáždění podle tématu farářova kázání, na což jsou mnozí reemigranti dodnes pyšní.⁵ Nacvičovaly se zejména písně duchovní, a to jak ze zpěvníků vydávaných v Čechách (Písně cestou života, Lyra sionská, Chorálníček), tak i ze zpěvníků vydávaných v Americe (Jásavý chvalozpěv, Harfa, Sbíрка duchovních písní). Vedle písní duchovních tvořily zhruba jednu desetinu nacvičovaných písní i písně světské, hlavně písně národní.⁶ Ty upevňovaly v jinotnickém prostředí národní vědomí a pocit sounáležitosti s českým národem. Zpěv při náboženských slavnostech na Volyni přitahoval i širší veřejnost

⁴ Pěvecký kroužek byl v Českém Boratině založen již roku 1882.

⁵ Informátorka Anna Vlková (rozhovor dne 15. 11. 2000). Vlk, Josef – Vlková, Anna – Vlk, Vladislav: *Historie Českého Boratína*. Ústí nad Labem 2000, s. 106.

⁶ Vlk, Josef; Vlková, Anna; Vlk, Vladislav: *Historie Českého Boratína*. Ústí nad Labem 2000, s. 105–106.



Obr. 2: Evangelická modlitebna v Chotiněvsi. Foto: O. Sládková, 2000

jiných vyznání a působil tak zároveň jako jeden z důležitých prvků společenského života. Při těchto příležitostech se pro mnohé posluchače, zejména pravoslavné a katolické Čechy, stávala forma a český jazyk, ve kterém byly písně zpívány, důležitější než samotný náboženský obsah. Avšak v meziválečném období, kdy v Č. Boratíně působil vikář Antonín Balabán, se zpěv pro svoji oblibu stal důležitou součástí evangelizační činnosti⁷.

Velký význam zpěvu jako součásti náboženského projevu reemigrantů přetrvával i v českém prostředí. Hned po reemigraci byly nakoupeny zpěvníky českobratrské církve evangelické, podle kterých se začalo zpívat.⁸ Obliba písní známých z Č. Boratína však přetrvávala a dnes jsou mezi reemigranty většinou nejvíce oblíbeny právě ty duchovní písně, které zpívali ještě na Volyni. Pěvecký sbor v Chotiněvsi tak sice navázal na činnost pěveckého spolku boratínského, počet jeho členů se však v Čechách zmenšoval. Důvodem byl zejména malý zájem ze strany potomků reemigrantů o aktivní účast na pěveckých cvičeních. V první polovině 60. let chotiněvský vikář Jan J. Široký konstatuje, že „děti dosud mnoho nezpívaly“⁹, potvrzuje však velký zájem o zpěv z řad reemigrantů samotných: „Pro slavnostní příležitosti se sejde zpěváků vždy hojnost, ale na shromáždě-

⁷ Balabán, Antonín: *Mé vzpomínky. Život evangelického faráře*. Heršpice 1993, s. 128–136.

⁸ Opočenský, Jaroslav: *Zápisy ze schůzí staršovstva*. s. 9 (schůze staršovstva 13. 6. 1947).

⁹ Široký, Jan J.: *Historie a náboženský profil volyňských evangeliků*. Písemná práce k praktické farářské zkoušce. B.m. 1969, s. 34.



Obr. 3: Reemigrant z Volyně a vikář chotiněvského sboru Jaroslav Opočenský.
Foto: archiv manželů Vlkových

dění, bibl. hodiny a pod. už čas nezbyvá.“¹⁰ V této souvislosti zmíněný autor dokonce tvrdí, že „se náboženství stalo jen formou, přestává být náboženstvím.“¹¹ Tato hypotéza však hodnotila religiozitu volyňských Čechů příliš povrchně a nesprávně kladla největší váhu na výrazný vnější projev. O tom nejlépe svědčí fakt, že ještě na přelomu dvacátého a jedenadvacátého století se reemigranti každý týden scházejí na společných biblických hodinách, zatímco pravidelná činnost pěveckého sboru již provozována není.

Nadále však platí, že pro generaci reemigrantů je sborový zpěv dodnes důležitou součástí náboženského života, i když se počet členů neformálního pěveckého sboru velmi zmenšil. Mezi členy sboru prakticky chybí mladší generace, téměř všichni zpěváci pocházejí z řad reemigrantů a jsou dnes v pokročilém důchodovém věku. Jak již bylo řečeno, pravidelně se již nescházejí a nové písně nenacvičují. Dodnes však účinkují při slavnostních příležitostech, kdy jsou zpívány ponejvíce písně, které zpěváci znají ještě z Č. Boratína, případně z období těsně po reemigraci.¹²

¹⁰ Tamtéž, s. 33.

¹¹ Tamtéž s. 33–34.

¹² O tom svědčí například nácvik zpěvu na vánoční slavnost v chotiněvském kostele dne 17. prosince 2000. Zpěváci si zde opakovali písně, které se naučili ještě na Č. Boratíně – např. Zpěv Anjelů, Vánoční zvěst, Ó hvězdo betlémská, Klid v Betlémské krajině.



Obr. 4: Slavnost „svěcení“ chrámu (Č. Borotín 5. srpna 1907). Foto: archiv manželů Vikových

Dalším svěbytným rysem je samostatnost chotiněvského sboru, která nepochybně pramení z poměrů panujících na Volyni, kde byl borotínský sbor vzdálen jak od ústředí konzistoře, pod kterou patřil, tak od evangelíků v Čechách. Samotní věřící v čele se staršovstvem sboru se tak museli starat o organizaci a vedení sboru, od zaopatření modlitebny, přes pořádání shromáždění i dalších běžných sborových činností, až po zajišťování kazatelů a farářů. Po příjezdu do Čech jednali stejným způsobem. Součástí žádosti o utvoření samostatného sboru, zaslané na synodní radu česko-bratrské církve evangelické v listopadu 1947, tak byla příloha týkající se rozpočtu sboru,¹³ který plně spoléhal pouze na příspěvky farníků sboru, ze kterých měl být vydržován i duchovní. Ještě v první polovině 60. let chotiněvský vikář Jan J. Široký píše: „V určitých okamžicích se zdá, že jakoby zapomínali na to, že nejsou již samotným sborem, ale že patří do společenství celé církve.“¹⁴ Také při hledání stálého faráře v 70. letech si laičtí členové sboru počínali velmi samostatně a sami se kontaktovali s duchovními, které žádali o vykonávání stálé duchovenské činnosti v chotiněvském sboru. Synodní rada však několikrát odmítla dát duchov-

¹³ Janatová, Marie: *Kronika*. Sp. 1984, s. 90.

¹⁴ Široký, Jan J.: *Historie a náboženský profil volyňských evangelíků*. Písemná práce k praktické farářské zkoušce. B.m. 1969, s. 28.



Obr. 5: Evangelická modlitebna v Chotíněvesi. Foto: O. Sládková, 2001

ním, se kterými se členové sboru dohodli, souhlas k vedení chotíněvského sboru.¹⁵ Ještě v 80. letech bylo obvyklé samostatné jednání farníků, vedené zejména kurátorkou z řad reemigrantů, Marií Janatovou, která s naprostou samozřejmostí každý rok žádala synodní radu o navrácení souhlasu k vykonávání duchovenské činnosti pro faráře Zdeňka Bártu.¹⁶

Také celkové náboženské naladění chotíněvských farníků souvisí s jejich pobytem na Volyni, kde bylo pro většinu z nich základním zdrojem obživy zemědělství. V Chotíněvesi tomu zpočátku nebylo jinak. Vazba na pracovní cyklus spojený se zemědělskými pracemi během roku se velkou měrou promítla i do náboženských představ a zvyků volyňských reemigrantů. Zbožnost evangelíků na Volyni byla fundamentální a neproblémová.¹⁷ Bůh byl chápán především jako dárce úrody a vlastní zbožnost měla zajistit

¹⁵ Janatová, Marie: *Kronika*. Sp. 1984, s. 134–143.

¹⁶ Souhlas k vykonávání duchovenské činnosti mu byl odejmut r. 1980, navrácen r. 1987.

¹⁷ Zdeněk Bárta dokonce tvrdí, že byla pietistická (rozhovory 20. 10. 2000, 22. 3. 2001), což podle mého soudu neodpovídá vymezení tohoto náboženského hnutí. Boratínští reformovaní jako celek totiž nevykazovali rysy charakteristické pro pietistické skupiny, zejména např. vědomí vlastní výlučnosti (v postoji „obrácených“ proti „neobráceným“), důraz na vnitřní prožitek víry oproti prožitkům vnějším, absolutní oddání se Kristu s cílem dosažení vlastní spásy, vedoucí až k pohrdání tímto světem, model náboženských skupin uvnitř církve (*ecclesiola in ecclesia*). Viz stručné vymezení pietismu Nešpor, Zdeněk, R.: *Poznámky o genezi východočeského tolerančního sektářství*. Bakalářská práce, IZV UK. Praha 1998, s. 168–175. Autor zde vychází zejména z E. Troeltsche (Troeltsch, Ernst: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. 1911) a R. Řičana (Řičan, Rudolf: *Od úsvitu reformace k dnešku*. Praha 1947).



Obr. 6: Volyňští reemigranti a laická kurátorka sboru po nedělní bohoslužbě a nácviku zpěvu na vánoční slavnost. Foto: O. Sládková, 2000

hojnost a Boží požehnání. Po přestěhování do Čech a následné kolektivizaci zemědělství tento rys sice ztrácel na významu, ale rozhodně se nevytratil úplně. Dodnes je duchovní slavnost „Díkcínění“ za úrodu velmi důležitou událostí náboženského roku. Chápání úrody jako božího daru u nejstarší generace reemigrantů přetrvávalo, což potvrzuje i současný farář chotíněvského sboru Zdeněk Bárta, který uvádí jako nejdůležitější faktory ovlivňující návštěvnost bohoslužeb: „sklizeň chmele, počasí a jiné plodiny, které zrovna dorůstají“.¹⁸ Tento charakteristický způsob vyzdvižení jedné oblasti božského působení se zřejmě uchoval zejména díky tomu, že většina reemigrantů pracovala i v Čechách nadále v zemědělství,¹⁹ případně si ještě udržovala, či dodnes udržuje, malá hospodářství pro svoji soukromou potřebu.

Dokonce i vztah k Bibli byl po příchodu do Čech u reemigrantů výrazně odlišný od běžného přístupu panujícího v českobratrské církvi evangelické. Jakékoli kritické bádání a složitou teologii příchozí zavrhovali, Bible pro ně byla souhrnem věčných pravd, které nebylo potřeba, a navíc nebylo vůbec žádoucí, blíže zkoumat a hodnotit. V tomto postoji farníky utvrzoval jejich duchovní Jaroslav Opočenský, pocházející také z Volyně. Po jeho smrti roku 1957 však byli reemigranti nuceni konfrontovat své názory s nově příchozím farářem, kritickým teologem a hebraistou, Janem Dusem. O ne-

¹⁸ Zdeněk Bárta (rozhovor 22. 3. 2001).

¹⁹ Podle dotazníkového průzkumu provedeného na přelomu února a března 2001 pracovalo v zemědělství asi 70 % reemigrantů žijících v Chotíněvsi.

chuti „volyňských“ přijímat kritický přístup k Písmu se zmiňují i další duchovní chotíněvského sboru.²⁰ Postupem času však reemigranti tento přístup opouštěli a dnes již prakticky není patrný.

Specifický byl také přístup reemigrantů k eucharistii. Na Volyni byla večeře Páně vysluhována zpravidla jednou ročně, což souviselo s absencí stálého duchovního, který by ji mohl vykonávat častěji. Malá četnost učinila z eucharistie skutečně výjimečnou a sváteční událost. Na základě toho se zvyk přistupování k večeři Páně pouze jednou ročně, na Velký pátek, udržel i v dobách, kdy již v Č. Boratíně působil stálý duchovní. V boratínském sboru navíc panoval mezi farníky pocit, že pouze ti, kdo jsou téměř dokonalí a nejsou s nikým ve sporu, mohou přistupovat k večeři Páně. Před přijímáním se rodinní příslušníci sešli, vzájemně se odprosili a odpustili si případné neshody. Ti, kdo se nesmířili, byli si toho vědomi a na základě osobního rozhodnutí k večeři Páně nepřistupovali.²¹ Přístup k eucharistii, který byl podmíněn splněním jistých etických norem a provedením sebekritického zhodnocení týkajícího se jejich dodržení, tak nebyl významný pouze pro vztah mezi člověkem a Bohem. Hrál důležitou roli také v sociální rovině, kde upravoval vzájemné vztahy mezi jednotlivými farníky.

Tato skutečně hluboká úcta k svátosti Večeře Páně byla přenesena do Čech, kde se malá četnost přijímání ostře rozcházela s většinovou praxí česko-bratrských evangelických farářů. Na návrh kurátora sboru odsouhlasilo staršovstvo sboru roku 1950 rozhodnutí o vysluhování večeře Páně pouze dvakrát do roka²² a velkou úctou k ní si reemigranti i nadále zachovávali. Postupem času a hlavně příchodem českých duchovních se četnost přijímání během roku zvětšovala. V první polovině 60. let byla večeře Páně vysluhována pětkrát do roka, přičemž účast byla na Velký pátek 90–100 %, zatímco při ostatních svátcích spojených s přijímáním (Boží hod vánoční, neděle velikonoční, svatodušní neděle a konfirmace) byla pouze okolo 40 %.²³ Tento fakt svědčí o přetrvávajícím velkém významu přikládaném eucharistii přijímané na Velký pátek oproti její méně důležité a v některých případech i odmítané roli při jiných příležitostech. Ještě v 90. letech, když se

²⁰ Široký, Jan J.: *Historie a náboženský profil volyňských evangeliků*. Písemná práce k praktické farářské zkoušce. B.m. 1969, s. 44; Zdeněk Bárta (rozhovor 20. 10. 2000 a 22. 3. 2001).

²¹ To tvrdí reemigrantka Vlasta Čurdová (rozhovor 3. 12. 2000). Taktéž i farář Zdeněk Bárta (rozhovor 22. 3. 2001).

²² Opočenský, Jaroslav: *Zápisy ze schůzí staršovstva*. s. 54, 57 (schůze sborového shromáždění 26. 3. 1950 a schůze staršovstva 2. 5. 1950). Marie Janatová nesprávně uvádí jako počáteční rok konání eucharistie dvakrát ročně rok 1956. Janatová, Marie: *Kronika*. Sp. 1984, s. 100.

²³ Široký, Jan J.: *Historie a náboženský profil volyňských evangeliků*. Písemná práce k praktické farářské zkoušce. B.m. 1969, s. 36.



Obr. 7: Fara chotíněvského českobratrského evangelického sboru (Horní Řepčice). Foto: O. Sládková, 2001

hlasovalo o tom, že se bude eucharistie konat každý měsíc, byli někteří starší ze sboru proti tomu. Jako důvod udávali skutečnost, že přílišnou četností tato svátost zevšední.²⁴ Nicméně většina sboru s tímto návrhem souhlasila a dnes již není nijak patrná menší účast při bohoslužbách, kdy je večere Páně vysluhována.²⁵ Reemigranti, kteří ještě dnes žijí, tedy postupně přijali v otázce přijímání večere Páně praxi, která je v Čechách běžná.

Jak bylo ukázáno výše, některé specifické rysy v religiozitě reemigrantů lze vystopovat ještě i dnes, i když jsou v porovnání se stavem krátce po reemigraci již většinou značně setřeny. Jejich přímá návaznost na náboženské zvyky a smýšlení uplatňované v Č. Boratíně je nesporná. Navíc jejich udržení v počátečních obdobích po reemigraci svou činností velmi podpořil vikář Jaroslav Opočenský, který plně navázal na boratínskou náboženskou tradici a nebyl ochoten přijímat prakticky žádné nové vlivy. Specifické rysy si tak uchovala právě a zejména skupina reemigrantů samotných. Další členové sboru, pocházející z generací potomků reemigrantů, se již s těmito specifickými náboženskými postoji a zvyky svých rodičů a prarodičů, získanými na Volyni a odlišnými od běžné religijní praxe v českobratrské církvi, zpravidla vůbec neztotožňují. Tyto rysy tak spolu s úmrtím posledních reemigrantů nepochybně zaniknou.

²⁴ To tvrdí současná kurátorka sboru Alena Čurdová (rozhovor 3. 12. 2000).

²⁵ Podle výpovědi chotíněvského faráře Z. Bárty (rozhovor 22. 3. 2001), podobně pí. Klepsová (rozhovor 19. 2. 2001).

Specificities in Religious feelings of Protestant re-settlers from Volhynia

Olga Sládková

During their 75-year stay in Volhynia, Czechs appropriated many specific cultural habits and traditions, which they brought along with them when they returned to Bohemia after World War Two. In the course of integration into Czech society, they gradually abandoned them or they tried to integrate them into the new life conditions. Strong inertia appeared especially in the religious sphere, where some specific features following up the Volhynia religious traditions are visible till now.

The Czech Brethren's evangelical congregation in Chotiněves in the Litoměřice region was created in 1948 by re-settlers from Boratín in Volhynia at the head with their minister in order to directly follow up the work of the Boratín reformed congregation. As a result, one can trace in the religious feeling of this congregation, formed by re-settlers, some elements distinguishing them from the majority of church-goers from the Czech Brethren church.

At first sight, there is an obvious large stress on the role of choral singing. Singing was a vital part of external religious activity already in Volhynia, where it was among the important elements of evangelising work in the inter-war era. Re-settlers have retained a special liking for singing until present and they even now meet, though not regularly, to train singing. The erstwhile wide repertory of songs has much narrowed, but the songs sung at Volhynia are still the most favourite ones.

There is another specific feature: the independence displayed by the lay members of the Chotiněves congregation from the very beginning. They did not rely on church, but mostly tried to settle alone most of the affairs – the budget of the congregation, search for clergymen, etc. The entire religious attitude of re-settlers is closely connected with the agricultural way of life in Volhynia. The Thanksgiving ceremony is until present one of the most important events of the year.

The relationship to the Bible as a book of eternal truths and related rejection of any critical examination of the text has only slowly changed after they returned to Bohemia. However, it gradually lost its acute form and at present a critical reflection of the Gospel is no longer seen negatively by the re-settlers. Similarly, there was a deep respect for the Eucharist, connected with an emphasis on ethical purity of those who receive Holy Communion. The voices of some re-settlers, asking for a smaller frequency of Holy Communion, justified with a fear that the act could become banal, appeared as recently as the 1990s, when the congregation's elders agreed with the decision to hold the Eucharist every month.

Some specific features of the religious practice, originating in Volhynia, have thus been retained to a large extent by the generations of re-settlers until now. However, the descendants of the re-settlers, who are growing up in Bohemia, have not identified with these manners and along with the death of the last re-settlers, these features will undoubtedly vanish.

„Domácí oltářičky“

Vztahování se k zemřelým příbuzným ve městě
a na vesnici (Praha a Černošín)

Martin Heřmanský

Fenomén domácích oltářů a kultu předků není v antropologii ničím neznámým. Přestože je sledován především u preliterárních společností, je popsán také v moderních komplexních společnostech, např. v současném Japonsku¹ či Novém Mexiku².

I když není tento fenomén pro naši společnost úplně typický, je možné najít náznaky těchto tzv. „domácích oltářičků“ i v českém prostředí. To, co zde pro nedostatek vhodnějších termínů budu nazývat „domácím oltářičkem“, je možné definovat jako uspořádaný soubor artefaktů, které se pojí k zesnulému příbuznému a mají jej připomínat. Jsou lokalizovány na místě vyhrazeném konkrétně tomuto účelu a vážou se k nim určité, často ritualizované úkony, pomocí nichž se lidé v domovech vztahují ke svým zemřelým příbuzným.

Tzv. „domácí oltářičky“ v České, resp. Československé republice stály doposud mimo rámec antropologicky atraktivních témat. Pozornost byla věnována pouze mnohým fenoménům, které s tématem této studie částečně souvisí, např. pohřbům, pohřebním zvyklostem či hřbitovům³, ale vlast-

¹ Earhart, H. B.: *Náboženství Japonska. Mnoho tradic na jedné svaté cestě*. Prostor, Praha 1974.; Ooms, H.: *The Religion of the Household. A case study of ancestor worship in Japan. Contemporary Religions in Japan*, VIII, 1967, č. 3/4, s. 201–333.; Smith, R. J.: *Ancestor Worship in Contemporary Japan*. Stanford University Press, Stanford 1974.

² Cash, M. R. – Lippard, L. R.: *Living Shrines. Home Altars of New Mexico*. Museum of New Mexico Press, Santa Fe 1998.

³ Gerstner, M.: *Pojďte s námi na funus. Krkonoše*, 1984, č. 11, s. 22–23.; Hanzl, Z. – Jiráček, A.: *Náhrobek – komunikativní a integrující činitel na českém venkově [od 2. světové války do konce 80. let]*. *Český lid*, 80, 1993, č. 2, s. 123–127.; Heroldová, I.: *Některé výsledky do-
tazníkové akce „Smrt, pohřeb, vzpomínkové slavnosti za mrtvé (obřady, obyčje a pově-
ry)“ v severovýchodních Čechách a na jižní Moravě. Národopisný věstník československý*, 4
(46), 1987, s. 13–48.; Irša, R.: *Cintorín vo Veľkých Levároch. Stopami habánov stále zá-
hadných. Malovaný kraj*, XXVII, 1991, č. 1, s. 7.; Kratochvíl, L.: *Pohřební zvyky. Malovaný*

ními „domácími oltářičky“ se žádný výzkum v našich zemích prozatím nezabýval.

Cílem výzkumu, který jsem prováděl během léta 2003 v městské a vesnické lokalitě (v Praze a v Černošíně na Tachovsku) bylo popsat tzv. „domácí oltářičky“, analyzovat je z hlediska jejich funkcí a významů a následně data získaná v obou kontrastně nastavených lokalitách komparovat. Materiály z obou sledovaných lokalit se však překvapivě jeví jako homogenní, a proto budou interpretovány společně.

Položil jsem si čtyři základní otázky:

- a) Jakou má „domácí oltářiček“ podobu a kde je umístěn?
- b) Jaké úkony se k němu vztahují a kdy (u jakých příležitostí) se provádějí?
- c) Jaké důvody vedou k jeho vytvoření a k provádění těchto úkonů?
- d) Jakou funkci má „oltářiček“ a jaký je mu přikládán význam?

Pro výzkum jsem zvolil techniku polostrukturovaných rozhovorů, prováděných v bytech informátorů, spojenou s pozorováním. Po skončení rozhovorů jsem zaznamenal schematický náčrtek a poznámky o vzhledu „oltářičků“ na předem připravené karty.

Jako výzkumný vzorek jsem zvolil 20 žen starších 45 let (10 v Praze a 10 v Černošíně). Věkovou hranici jsem stanovil s ohledem na větší pravděpodobnost úmrtí někoho blízkého v rodině (rodiče, partneři, sourozenci). Zároveň jsem výzkum omezil pouze na ženy, neboť se stoupajícím věkem se poměr pohlaví výrazně mění v jejich prospěch⁴. Proto je větší šance, že mohou mít „oltářiček“ na památku svých zesnulých příbuzných.

Pražské informátory jsem vybíral především z řad svých příbuzných a známých, abych si usnadnil přístup do jejich domovů. V Černošíně jsem použil metodu „sněhové koule“, kdy jsem kontaktoval pečovatelku míst-

kraj, III, 1948, str. 118.; Krist, J.: *Pohřební obyčje na Kyjovsku*. Blok, Brno 1985, s. 174–180.; Müller, J.: O hřbitovním areálu v Albrechticích nad Vltavou. *Z jihočeského národopisu*, II, 1988, s. 121–126.; Navrátilová, A.: K analýze tendencí vývoje rodinných obřadů na současné vesnici. *Obřady spojené s úmrtím a pohřbem*. *Český lid*, 76, 1989, č.3, s.149–156.; Navrátilová, A.: K některým kultovním a sociálním aspektům pohřebního obřadu v české a slovenské lidové tradici. In: *Kultové a sociálne aspekty pohrebného ritu od najstarších čias po súčasnosť*. NONA, Bratislava 1993, s. 69–75.; Pokorná, L.: Pohřeb jako demonstrační projev mosteckých havířů. *Zpravodaj KSVI*, 1998, č. 10, s. 75–78.; Popelka, P.: K pojmutím průvod a pohřební průvod, jejich základní sociální a ceremoniální znaky. In: *Slavnostní průvody*. Sborník příspěvků z konference Subkomise pro lidové obyčje MČKK v Olomouci, 1993. Slovákcké muzeum, Uherské Hradiště 1994, s. 69–75.; Souček, J.: Zemřelí v představách lidu na moravských Kopanicích. *Národopisné aktuality*, VIII, 1971, č. 2, s. 135–143.; Unger, J.: Novokřtenský hřbitov v Mikulově. *Jižní Morava*, XX, 1984, sv. 23, s. 258–259.; Unger, J.: Svědectví hřbitovů. *Malovaný kraj*, XXVII, 1991, č. 3, s. 8.

⁴ Viz *Populační vývoj české republiky 2001*.



Obr. 1: Dvoujádrový „domácí oltářiček“ otevřeného typu.
Foto: Martin Heřmanský, Praha 2003.

ního domova důchodců, která mi pomohla vytipovat několik vhodných informátorů. Ti mne potom odkázali na další potenciálně vhodné osoby, především své známé a příbuzné, o nichž se domnívali, že „domácí oltářiček“ také vlastní.

Výsledný vzorek žen ve věku od 47 do 90 let postihuje široké spektrum jak vzdělání (ZŠ, SŠ i VŠ)⁵, tak i zaměstnání (od pracovníků v zemědělství a továrních dělnic až po letušky a lékařky)⁶. Převažují ženy hlásící se ke katolické víře, ale jsou zastoupeny také evangeličky a nevěřící⁷.

Umístění „oltářičku“ v bytě

Předtím než se budeme zabývat vlastní podobou „oltářičků“, je vhodné se zmínit o jejich umístění v rámci bytu a místnosti, v níž se nacházejí, neboť toto rozčlenění nám poskytne určitou typologii, s níž budeme dále pracovat.

„Domácí oltářičky“ jsem v bytě zachytil na třech různých místech. Toto rozdílné umístění přitom odráží důvody spojené s umístěním „domácího oltářičku“ do konkrétní místnosti.

⁵ 8 absolventek základních škol, 8 středních škol a 4 vysokých škol.

⁶ 2 lékařky, 1 letuška, 2 invalidní důchodkyně, 4 prodavačky, 1 úřednice, 2 zdravotní sestry, 4 pracovníce v zemědělství a 4 tovární dělnice.

⁷ 10 katoliček, 1 evangelička, 2 pasivně věřící katoličky, 1 pasivně věřící evangelička, 6 nevěřících.

Prvním případem je umístění těchto „oltáříčků“ v **obytné místnosti**, tedy tam, kde se dotyčná osoba zdržuje nejčastěji. Může to být obývací pokoj, ale také např. obytná kuchyně. Společným důvodem, který vede k umístění „oltáříčku“ zde, je fakt, že dotyčné osoby chtějí být svým zesnulým blízko, chtějí je mít stále na očích a stále si je připomínat: „*Pohybuj se tam [v kuchyni] nejčastěji, tak abych jí [fotografii matky] měla co nejmíc na očích* (žena 47, ZŠ, nevěřící)“.

Druhým zhruba stejně častým místem, kde je možné „oltáříčky“ nalézt, je **ložnice**, tedy místo, kde se přespává. Důvod je v tomto případě podobný jako předchozí, dotyční chtějí mít zesnulého nablízku, v tomto případě, když spí: „... a já nemohla usnout [...], že je daleko ode mě, tak já ho [fotografii manžela] mám postavenýho u nočního stolku... (žena 76, ZŠ, věřící evangelička)“. Vzhledem k tomu, že ložnice je intimním prostorem, který není běžně přístupný ostatním lidem, může umístění „oltáříčku“ právě sem také odrážet určitou potřebu intimity spojenou s „oltáříčkem“. „Domáci oltáříček“ může být pocíťován jako niterná, intimní záležitost, kterou dotyčný nechce prezentovat „navenek“.

Posledním, nejméně běžným místem, kde je možné „domáci oltáříčky“ nalézt, zaznamenaným pouze ve venkovském prostředí, je **místnost sváteční** či **reprezentační**, tedy taková místnost, která neslouží jako běžně obytná. Důvody vedoucí k této lokalizaci je možné pouze dohadovat, neboť žádný z informátorů v takové místnosti „oltáříček“ neměl, pouze se zmiňovali, že někteří jejich známí mají fotografie zemřelých vystavené zde. Nabízí se interpretace, že umístěním „oltáříčku“ do sváteční, málo navštěvované místnosti takto dotyční chtějí zesnulého uctít, ukázat, jak si ho váží a vyjádřit, že je pro ně jeho osoba spojená se slavnostní atmosférou⁸.

Existují také případy, které se výše zmíněnému schématu tří místností poněkud vymykají. Jedna z informátorek (žena 50, SOU, pasivně věřící katolička) má umístěný „oltáříček“ v kuchyni, ve které se zdržuje minimálně, čili není umístěn ani v místnosti obytné, ani sváteční, ani v ložnici. Informátorka také sama nedokáže vysvětlit, proč má „oltáříček“ umístěn právě v kuchyni. Z toho je možné usuzovat, což potvrzují také další fakta⁹, že pro ni může být jeho udržování pouhou formalitou, nebo že její vztah

⁸ Umístění „oltáříčku“ do sváteční místnosti zároveň odráží informátorovo poněkud atypické zacházení s bytovým prostorem. Existence svátečních místností totiž není v současné době z rozličných důvodů (např. relativně malá velikost bytů, apod.) běžným jevem.

⁹ Kupříkladu důvodem zapalování svíčky, která stojí vedle fotografie, není pro tuto informátorku připomenout si zesnulého či jej uctít, ale spíše automatismus: „[svíčku zapaluješ] bezmyšlenkovitě, prostě přijdeš, vezmeš sirky a zapálíš ji, protože ta svíčka je tam furt (žena 50, SOU, pasivně věřící katolička).“

k vystavené zesnulé osobě nebyl příliš intenzivní, případně obojí. Ověření tohoto tvrzení by však vyžadovalo další zkoumání vztahů v rodině této informátorky.

Prvé dva případy vystavení (obytná místnost a ložnice) jsou často spojené s velmi vřelým vztahem k zesnulému. Pokud si informátoři byli se zesnulým blízcí v životě, mají tendenci uchovávat si tuto blízkost i po jeho smrti, tím že umístí „oltářiček“ tak, aby byli v jeho blízkosti. Ve třetím případě (sváteční místnost) lze předpokládat vztah založený spíše na úctě, přestože i ten mohl být velmi hluboký, a umístění „oltářičku“ ve sváteční místnosti tak tuto úctu vyjadřuje. Může se však také jednat o případ, kdy se informátor ještě zcela nevyrovnal se smrtí blízké osoby, a proto ji nechce mít „na očích“, neboť jej to psychicky vyčerpává¹⁰. To se dá také považovat za jeden z důvodů, proč někteří lidé žádný „domácí oltářiček“ nemají, i když vyrostli v jeho tradici, či proč jej vytvořili až několik let po smrti svých příbuzných (žena 60, SŠ, věřící katolička).

Umístění „oltářičku“ v místnosti

Také umístění „oltářičku“ v místnosti je variabilní. Je možné se domnívat, že zde hraje velkou roli estetická stránka a také rodinná tradice, v níž byli dotyční vychováni.

Nejběžněji jsem našel „oltářiček“ umístěn „na něčem“ tak, aby byl volně přístupný. Může stát na knihovně, peřináku, sekretáři či policiče, apod. Důležité je, že není ničím ohraničen a uzavřen. Tento typ je možné nazvat **otevřený**.

Druhým, již ne tak častým typem, pak je naopak „oltář“ tzv. **uzavřený** či ohraničený. Ten je nejčastěji umístěn v obytné stěně, např. v knihovně či skříňce s keramikou či jídelním sklem. Může být též zakryt skleněnými dvířky vitríny. Důležitá je přitom skutečnost, že je od okolního prostředí oddělen nejen zespodu (podložkou na níž stojí), ale také shora (stropem skříňky či vitríny), zezadu a ze stran stěnami, a někdy též zepředu zmiňovaným sklem, proto tedy ohraničený.

Třetí, poměrně vzácný typ, má podobu zaskleného obrazu zavěšeného na zdi, tudíž je možné jej nazvat závěsným či **rámovým**. Ten je možné nalézt především v ložnicích.

Čtvrtý typ, tzv. **nelokalizovaný** či rozprostřený, se vyskytuje velmi zřídka. Je to případ, kdy je v jedné místnosti či v celém bytě několik fotografií

¹⁰ Rád bych poděkoval Věře Rádyové za poukázání na tuto možnou interpretaci.

jedné osoby případně rozličných osob rozmístěno na různých místech. V případě fotografie jediné zesnulé osoby je možné uvažovat o velké vázanosti informátora na zesnulého, neboť má patrně potřebu mít jej na různých místech stále na očích.

Podobenka coby jádro „oltáříčku“

Přestože vnější podoba „oltáříčků“ vykazuje veliké individuální rozdíly, co se týče komponentů, z nichž se „oltáříčky“ skládají, je jejich skladba poměrně uniformní. Základním a téměř nezbytným komponentem každého „domácího oltáře“ je podobenka zesnulého, nejčastěji ve formě fotografie¹¹. Ta tvoří jakési jádro „oltáříčku“, k němuž se dále přidávají další artefakty. Jádro, tvořené fotografií, vlastně vyjadřuje, „čí“ je tento „oltáříček“, komu je věnován a koho má připomínat. V některých případech je možné se setkat také s „oltáříčky“ vícejádrovými čili věnovanými více lidem. Jedna z informátorek (žena 65, SŠ, věřící katolička) měla takto vystavené fotografie svého otce, matky, tchána, tchyně, dvou švagrů a dcery, čili její „oltáříček“ byl složen ze sedmi jader. Poměrně časté jsou „oltáříčky“ dvoujádrové, u nichž jádro tvoří oba zesnutí rodiče.

Je však také možné setkat se s „oltáříčky“ **bežjádrovými** či spíše přesněji s **nevyjádřeným jádrem**, které jakoukoli podobenku postrádají. V tomto případě nastává problém, jak „oltáříček“ vůbec zaznamenat a identifikovat. Absencí podobenky se totiž hranice mezi tím, co lze ještě považovat za „oltáříček“ a co již za něj považovat nelze, stává velmi vágní. V případě bežjádrového „oltáříčku“ se hlavní důraz přesouvá na rituální úkony, které se s „oltáříčkem“ pojí a kterými je určován. Bežjádrové „oltáříčky“ jsou však velmi výjimečné a setkal jsem se s ním pouze v jediném případě¹² (žena 55, ZŠ, věřící katolička).

Nejběžnějším typem se zdá být „oltáříček“ jednojádrový, ale vzhledem k malému výzkumnému vzorku, díky němuž mohou být výsledky částečně zkreslené, je možné považovat za téměř stejně častý též „oltáříček“ dvoujádrový. V několika případech se objevil také „oltáříček“ tříjádrový, zbytek pak připadl na multijádrové „oltáříčky“ s více než třemi jádry. Největší počet zaznamenaných jader byl sedm (žena 65, SŠ, věřící katolička).

¹¹ Je sice možné, že by jádro oltáříčku mohl tvořit také jiný předmět, který má dotyčného připomínat, ale u žádného z informátorů jsem se s tímto případem nesešel.

¹² V tomto případě informátorka dávala na určité místo v bytě zesnulým květiny, zapalovala pro ně svíčky a často na ně vzpomínala, ale nikde neměla vystavenou jejich fotografii.

Vlastní fotografie tvořící jádro se také velmi různí. Většinou se jedná o fotografii, na níž je zesnulý zobrazen sám. Může se jednat o fotografii obličeje a poprsí, fotografii horní poloviny těla nebo fotografii celé postavy. Velikost fotografií je také velmi proměnlivá, od pasové fotografie až po obrazy veliké 30x40 cm. Nejčastějším formátem je však fotografie 9x13 či 13x15 cm.

Přestože se jednotlivé fotografie velmi různí, je možné u nich najít některé obecné tendence, které je spojují. Na všech zaznamenaných fotografiích se zobrazení tváří spokojeně, často se usmívají a z fotografií vyzařuje pokojná a klidná atmosféra. Některé fotografie pocházejí z doby blízké úmrtí, jiné zobrazují zesnulé v mladším věku, ale zdá se, že všechny mají pozůstalým připomínat zesnulé v příjemné podobě. *„Nerada na ně vzpomínám v takovém už starém věku, spíš si je vybavuju takový padesátiletý. [...] voni tam potom začaly takový různý nemoce a člověk to nechce vidět. Asi je to normální, že je chce vidět v tom pěkným (žena 56, VŠ, pasivně věřící katolička).“*

Kromě fotografií, na nichž je zesnulý vyobrazen sám, je také možné se v ojedinělých případech setkat s rodinnou fotografií, kde je zesnulý společně s celou rodinou (žena 67, ZŠ, věřící katolička). K interpretaci tohoto jevu viz dále.

Kromě podobenek však může jádro představovat také jiný předmět. V jednom případě (žena 78, SŠ, věřící katolička) tvořila jedno z jader vícejádrového „oltáříčku“ fotografie hrobu bratra a rodičů (druhé tvořila podobenka manžela). Tento případ ukazuje nejen, že jádrem nemusí být vždy podobenka, ale také, že jedno jádro může odkazovat i k více lidem.

Další předměty spojené s „oltáříčkem“

Kromě fotografií, které představují jádro, často tvoří „oltáříček“ také další předměty, které se buď nějak váží k zesnulému¹³, nebo o nichž si dotyčné osoby myslí, že k zesnulému, jeho památce či jejímu uctění patří (viz dále). Zde je však důležité si uvědomit, že ne všechny předměty, které jsou v blízkosti jádra čili fotografií, musí být nutně součástí „oltáříčku“. Často se podle výpovědí informátorů jedná o pouhou náhodnou korelaci v umístění. Typický je případ květin, které zde mohou být umístěny nikoli jako součást „oltáříčku“, ale jen proto, *„aby to tam bylo hezčí (žena 47, ZŠ, nevěřící)“*, *„...támhle mám jediné umělou kytku, takhle, pro ozdobu, jenom tak*

¹³ Může se jednat o osobní věci zesnulého např. prstýnek, přívěsek, apod.

(žena 53, ZŠ, nevěřící)“ nebo protože zrovna zde stojí váza (žena 56, VŠ, pasivně věřící katolička). Zároveň je důležité poznamenat, že žádný z dále uváděných předmětů se nevyskytuje ve všech případech, tudíž žádný není nezbytnou součástí „oltářičku“.

Nejčastějšími předměty, které kromě jádra tvoří „oltářiček“, jsou svítidla a květiny. Svítidla se omezují výhradně na svíčky, případně olejové lampičky, jedná se tedy pouze o svítidla s otevřeným ohněm. Důležitý je právě prvek otevřeného ohně, proto se nikde neobjevují např. elektrické lampičky. Je možné se setkat s nejrůznějšími druhy svíček (vonné, čajové, hřbitovní, apod.) i lampiček (na vonný olej, hřbitovní petrolejové, apod.). Svíčky jsou většinou umístěné volně ve stojácích, ale v některých případech mohou být také umístěné uvnitř keramických lampiček na svíčky, majících např. podobu domečku. Je zajímavé, že přestože počet svíček se různí, lampička je vždy jen jedna. Také jsem se nikde nesetkal v rámci jednoho „oltářičku“ s kombinací olejové či petrolejové lampičky a svíčky, kromě výše zmíněné keramické lampičky určené přímo na svíčky. V některých případech jsem zaznamenal korelaci počtu svíček s počtem jader „oltářičku“, což by naznačovalo, že každý zesnulý má svou „vlastní“ svíčku, ale není možné to považovat za pravidlo.

Kromě svítidel se můžeme u „oltářičku“ také setkat se širokým spektrem květin. Jak už bylo řečeno výše, jedná se někdy jen o ozdobu, ale ve většině případů jsou zde tyto květiny umístěny přímo pro zesnulé. „*K mrtvým patříš kytky, a když už si někam vystavíš fotku, tak ji máš taky mezi kytkama* (žena 50, SOU, pasivně věřící katolička)“. „... *tak buď kytičku jim [zemřelým] tam [k fotografiím] dam...* (žena 76, ZŠ, věřící evangelička)“. Takto se mohou v rámci „oltářičku“ objevit živé květiny v květináči či květiny řezané, ale také květiny sušené a poměrně často i umělé. Zatímco v případě umělých a sušených květin většinou není pochyb, že jsou součástí „oltářičku“, je často sporné, zda v konkrétním případě řezané květiny a květiny v květináčích tvoří či netvoří jeho součást. Kromě toho, květiny také nemusí být jeho stálou součástí, ale mohou být k němu umístěny pouze při některých příležitostech (viz níže).

U dalších předmětů, které se objevují jako součást „oltářičku“, již není nejmenších pochyb o jejich patřičnosti v jeho rámci. Ve dvou případech se jednalo o věneček s nápisem „Vzpomínáme“. V jednom z případů pietní podobu doplňovala černá páska táhnoucí se přes pravý dolní okraj zaskleného „oltářičku“ rámového typu. Černá páska symbolizuje samotný fakt, že dotyčný vyobrazený je po smrti. Věneček má patrně demonstro-



Obr. 2: Jednojádrový „domácí oltářiček“ uzavřeného typu.
Foto: Martin Heřmanský, Praha 2003.

vat to, co hlásá, tedy že pozůstali vzpomínají. Může jít ovšem i o modifikaci kulturní představy, která pietu spojuje se smutečním věncem.

Umístění věnečku v rámci „oltářičku“ ukazuje na možnou souvislost „oltářičků“ a vlastních hrobů, neboť podobné věnce bývají kladeny právě na hroby nebo připevňovány na okna kolumbárií. Navíc pro tuto souvislost mezi místem posledního spočinutí člověka a „oltářičkem“ mluví také některé výpovědi informátorů (viz níže).

Ani v jediném z případů překvapivě nebyl u „oltářičku“ zaregistrován žádný náboženský symbol (křížek, obraz Panny Marie, apod.). A to i přesto, že mnoho informátorek bylo věřících a náboženské symboly se v jejich bytech vyskytovaly. Absence náboženských symbolů v rámci „oltářičků“ ukazuje, že udržování „domácích oltářičků“ nemá ani u věřících osob přímou spojitost s katolickou či jinou přiznanou vírou.

Je důležité si uvědomit, že „domácí oltářiček“ není podle informátorů přesně vymezeným a od okolního prostředí formálně odděleným uzavřeným souborem artefaktů. Je spíše souborem artefaktů, které vzájemně významově souvisejí a které jsou lokalizovány v relativní blízkosti. Zároveň však do „oltářičků“ prostorově zasahuje nespočet artefaktů, které do něj významově ani funkčně nepatří. Tak se mohou v blízkosti jeho jádra vyskytnout také předměty, které se zemřelým nemají žádnou spojitost, např. figurka veverky, různé knihy, sklenice, keramika, zvoneček, apod.

Zvláštním případem, o kterém je nutné se zmínit, neboť se vyskytuje poměrně často, jsou **fotografie žijících lidí** (nejčastěji dětí, vnoučat či pravnoučat) umístěné v rámci „oltářičku“ či jeho těsné blízkosti. Vyskytly se dokonce fotografie tvořící jádro, na nichž jsou zesnulí zachyceni společně s dalšími lidmi čili rodinné fotografie (viz výše).

Přestože umístění fotografií zesnulých a živých v těsné blízkosti vypadá na první pohled nepřírozně, nabízí se interpretace¹⁴, která tento fakt z emického hlediska osvětluje jako přirozený a logický. Jak v případě zesnulých, tak v případě živých se jedná o fotografie blízkých lidí, ke kterým má dotyčná osoba určitý citový vztah, ale zároveň se s nimi nemůže stýkat. V případě zesnulého je dělí bariéra časová, v případě živých je většinou dělí bariéra prostorová, která styk alespoň omezuje, pokud jej téměř neznemožňuje. Vystavené fotografie živých i zesnulých tak mají stejnou funkci. Připomínají informátorovi osoby, na nichž je citově zainteresovaný. Tak tomu může být i v případě, že vnoučata, resp. pravnoučata bydlí společně s dotyčnou osobou. I v tomto případě může mít potřebu stále si je připomínat, k čemuž slouží právě vystavené fotografie¹⁵.

Komu jsou „oltářičky“ věnované?

Nyní se dostáváme k zásadní otázce spojené s „domácími oltářičky“ a to k tomu, kdo vlastně tvoří jejich jádro čili komu jsou vlastně věnované, na koho mají upomínat a ke komu odkazovat.

Pokud se zaměříme na reálnou podobu jednotlivých „oltářičků“, tak nejčastěji tvoří jádro poněkud překvapivě **samotný manžel**. Následně pak samotná matka a společně oba rodiče.

Při sledování relativního výskytu jednotlivých příbuzných se nejčastějším jádrem ukázala **matka**, následuje manžel a poté otec. Ostatní příbuzní (bratr, syn, dcera, babička, švagr) se objevili pouze v jediném či dvou případech a to vždy pouze jako zmnožené jádro. Není bez zajímavosti, že byl zaznamenán také „oltářiček“ s jádrem tchána a tchyně (žena 65, SŠ, věřící katolička) a to v rámci „oltářičku“ s nejméně jádrem¹⁶.

Při interpretaci výše uvedených skutečností je však nutné vzít v úvahu

¹⁴ Rád bych poděkoval Lukášovi Radostnému za upozornění na tuto možnou interpretaci zmiňovaného fenoménu.

¹⁵ V tomto případě se však nejedná o situaci, kdy je k takovému chování jedinec nucen společenským tlakem (jako např. „dobří“ manažeři, k jejichž bontonu patří mít na svém pracovním stole fotografii rodiny). Zde se jedná o niternou záležitost, jejímž účelem není zachování společenské konvence.

¹⁶ Konkrétně v něm figurovali kromě tchána a tchyně také otec, matka, dcera a dva švagři.

nejen čí fotografie vystavena je, ale také čí fotografie vystavena není. To může ovlivnit kombinace mnoha faktorů, jako např. kteří z příbuzných jsou již po smrti, jaký byl jejich vzájemný vztah či zda jednoduše vlastní jejich fotografií. A přestože se nabízí jednoduchá interpretace: „kdo je vystaven, toho měli rádi, kdo vystaven není, toho tolik rádi neměli“, není možné se k ní uchýlit, aniž bychom se vyhnuli přílišnému zjednodušování. Tuto interpretaci navíc zpochybňuje též případ výše zmíněného sedmijádrového „oltářičku“, na němž se společně objevili otec, matka, dcera, tchán, tchyně a dva švagři (žena 65, SŠ, věřící katolička), přičemž zajisté není možné předpokládat, že dotyčná informátorka chovala ke všem stejně hluboké city.

Přesto je však možné prohlásit, že jádru „oltářičků“ jsou nejčastěji ti nejbližší, tedy rodiče a životní partneři, a to patrně z toho důvodu, že k nim informátoři zřejmě měli nejhlubší citový vztah.

Zajímavý je však fakt, že nebyl ani jedenkrát zaznamenán „oltářiček“, jehož jádro by tvořil pouze otec, přestože otec představuje třetí nejčastější jádro. Vzhledem k tomu, že podle statistik žijí ženy déle¹⁷, bylo by možné předpokládat, že některé informátorky mají po smrti pouze otce a ten bude tvořit jádro „oltářičku“, což se však nepotvrdilo¹⁸.

Úkony spojené s „oltářičkem“

Jak bylo zmíněno již v úvodu, pojí se s „domácím oltářičkem“ také jisté, často ritualizované, úkony. V této souvislosti se objevuje zapalování svíček či lampiček, vystavování květin a hovoření k zesnulým. Ve většině případů není v rámci jednoho „oltářičku“ prováděno celé spektrum úkonů, ale pouze některý či některé z nich. Přestože se tyto úkony vyskytují v úplné kombinaci poměrně zřídka, nebyl zaznamenán ani jediný případ, kdy by informátorka neprováděla ani jeden z nich.

Zapalování svítidel

Nejčastěji se objevujícím úkonem spojeným s „domácími oltářičky“ je zapalování svíček respektive lampiček¹⁹.

Přístup informátorů k zapalování světél je možné rozdělit do tří skupin:

¹⁷ Viz *Populační vývoj české republiky 2001*.

¹⁸ Vzhledem k poměrně vysokému věku informátorek však již většinou měly po smrti oba rodiče, což mohlo způsobit tento zajímavý, ale patrně zkreslený závěr. Jeho potvrzení by vyžadovalo další výzkum zejména mladších informátorek a informátorek, jejichž matka stále žije, ale otec je již po smrti.

¹⁹ Abych se vyhnul složitému spojení „zapalování svíček a/nebo lampiček“, budu v následující části používat termín „zapalování světél“ případně „svítidel“.

1) ti, kteří zapalují světla pouze na svátky, 2) ti, již je zapalují kdykoliv si vzpomenou a 3) ti, kteří je nezapalují vůbec.

Nejpočetnější skupinu tvoří ti, již zapalují světla na nějaký svátek, který má spojitost se zesnulým, ať již konkrétně (např. výročí narozenin) či obecně (např. Dušičky). Tento přístup je možné charakterizovat jako „světlo zapalují vždy, když by se [za jejich života] něco slavilo (žena 90, ZŠ, věřící katolička)“. Převládají přitom svátky osobní, nejčastěji narozeniny a výročí úmrtí, o něco méně pak jmeniny zesnulého. Z obecných svátků se nejčastěji zapalují světla na Štědrý den, méně často pak na Dušičky. Možné vysvětlení lze najít ve faktu, že na Dušičky často pozůstalí navštěvují přímo hroby zesnulých příbuzných, takže již nemusí mít potřebu zapalovat světlo ještě v rámci „domácího oltářičku“. Velmi málo informátorek pak zapalovalo světla také na Velikonoce.

Druhou skupinu tvoří ti, kteří zapalují světla kdykoliv si vzpomenou, bez toho, aby k tomu potřebovali nějaký svátek. Zároveň však tyto informátorky samozřejmě zapalují světla také na výše uvedené svátky.

Třetí, nejméně početnou skupinu tvoří ti, kteří světla u „domácího oltářičku“ nezapalují.

Přístup informátorek k zapalování světel může být proměnlivý a mohou jej ovlivnit např. některé životní události, které dotýchnou osobu potkají. Jedna z informátorek zapalovala po smrti matky svíčky jen na různé svátky, ale po rozvodu je začala zapalovat téměř každý den: „... po rozvodu jsem zůstala sama jen s tou mamkou [myšleno fotografií, matka již byla po smrti] a protože se mi o ní pořád zdálo a pořád mi něco říkala, tak jsem jí začala zapalovat ty svíčky skoro každý den (žena 47, ZŠ, nevěřící)“.

Zároveň je také možné zaznamenat nerovnocennost jader u vícejádrových „oltářičků“, kdy informátorka může zapalovat světlo pouze některému ze zesnulých: „...svíčky jsem zapalovala, jen když bylo výročí úmrtí maminky, tatínka ne (žena 60, SŠ, věřící katolička)“.

Bylo také registrováno, že se světla nemusí vždy nutně zapalovat v blízkosti jádra „oltářičku“. Může to být buď v rámci jedné místnosti, ale na jiném místě (kupříkladu jedna informátorka (žena 67, ZŠ, věřící katolička) má vystavenou fotografii na polici na zdi, ale svíčku zapaluje na stole), nebo v úplně jiné místnosti než je umístěn „oltářiček“ (např. jedna z informátorek (žena 76, ZŠ, věřící evangelička) měla fotografie vystavené v obývacím pokoji na sekretáři, ale svíčky zapalovala v kuchyni na stole). Vysvětlení pro to mohou být velmi jednoduchá: např. nemusí být poblíž jádra dostatek místa či se dotyčný může bát požáru a chce mít oheň na

bezpečném místě a pod dohledem. To však nijak nepopírá, že by se tento úkon nevztahoval k „oltářičku“ a nijak nesnižuje jeho důležitost pro ty, kteří světlo zapalují.

Objevují se také případy, kdy svítidla tvoří součást „oltářičku“ (jsou vystavená u jádra), ale jsou zde umístěna spíše jako dekorace a místo nich se zapalují svítidla jiná. Zároveň se také mohou světla zapalovat při různých příležitostech, aniž by svítidla tvořila stálou součást „oltářičku“. Z výše zmíněných skutečností se dá usuzovat, že v případě svítidel se často nejedná o nedílnou součást „oltářičku“, ale o pouhý nástroj, sloužící k úkonům, jež nesou vlastní význam (viz dále).

Nejčastějším důvodem zapalování světel v rámci „oltářičků“, který se objevil víceméně u všech informátorů, je **vyjádření vzpomínky** na zesnulého a **uctění jeho památky**. „*Je to vzpomínka na ně, že na ně myslím* (žena 56, VŠ, pasivně věřící katolička)“ „...*svíčka se zapaluje, protože chcete vzdát tomu zemřelému úctu nebo spíš poctu bych řekla, jako že na něj myslíte, že ho máte pořád rádi, vyjádřit svojí lásku. ...měla jsem vás ráda a chci vám vyjádřit, jak mi scházíte*“ (žena 60, SŠ, věřící katolička)“.

Zároveň však tímto způsobem může chtít informátor také navázat se zesnulým kontakt či spíše vzbudit v sobě pocit, že jsou spolu vzájemně v kontaktu: „*Když jsem tu zůstala sama a když jsem tu svíčku tý mamce zapálila, tak mi připadalo, jako že je tu se mnou. ...vždy, když mamce tu svíčku zapaluju (...), tak něk jsem s tou mamkou tímhle tím pořád v kontaktu* (žena 47, ZŠ, nevěřící)“. V některých případech se tak dotyčný může snažit zahnat pocit osamělosti alespoň tímto způsobem.

Současně se s tímto názorem může objevit víra, že zesnulí si jsou vědomi, že pro ně pozůstali zapálili světlo: „...*tak si myslím, že vědí, že na ně myslím, tuhle ten pocit já mám, myslím, že když zapálím [svíčku], tak oni ví, že na ně myslím* (žena 76, ZŠ, věřící evangelička)“. Tento názor sice není příliš běžný, je však také možné, že jej informátoři pouze nechtějí přiznat, např. aby se nezesměšnil, apod.

Podobně se mystika promítá i do výpovědi informátorky, jež byla k zapalování světel, majících uctít památku zesnulých, pužena vnitřním přesvědčením: „...*od Boha cítím, že to tak musím udělat, abych měla v duši klid* (žena 90, ZŠ, věřící katolička)“.

V jednom případě si informátorka (žena 47, ZŠ, nevěřící) zapálením svíčky a vytvořením kontaktu (viz výše) také, jak se domnívá, zajišťuje ochranu, kterou má poskytnout právě zesnulý: „...*že prostě jsem si na ní vzpomněla, že nás ochraňuje*“. Zároveň však sama tuto víru zpochybňuje: „*já vím, že je*

to blbost, ale tak jako, že se nám nikomu nic nestane“. Ale přitom také zapaluje svíčky jako prosbu k zesnulému o pomoc, aby se něco podařilo: „*třeba když syn dělá zkoušku, tak zapálím mamce svíčku, aby to dobře dopadlo.*“

U této informátorky se tedy spojují tři důvody zapálení světla: 1) vzpomínka na zesnulého, 2) vytvoření kontaktu a zahrnutí samoty a 3) zajištění ochrany či prosba o pomoc. A právě protože se v tomto případě kromě dvou prvních důvodů jedná také o snahu zajištění ochrany a prosby o pomoc, dá se dle mého názoru tento případ považovat za jistou formu kultu předků.

Tento zmíněný krajní případ má také svůj protipól, kterým je zapalování světel ponejvíce ze zvyku či tradice, kdy dotyčný o tom, proč světlo zapaluje, příliš neuvažuje: „*Je to tradice a zapalujou se vždycky. Když jdeš na hřbitov, tak taky svíčku zapálíš [na hrobě]. (...) prostě přijdeš, vezmeš sirky a zapálíš ji, protože ta svíčka je tam furt* (žena 50, SOU, pasivně věřící katolička)“. Oba dva případy jsou však krajnostmi, z nichž se každá vyskytla pouze jedinkrát.

Tento druhý případ však také poukazuje na již dříve zmiňovanou souvislost mezi „oltářičkem“ a vlastním hrobem. V některých případech dochází dokonce k tomu, že „oltářiček“ přejímá pietní funkci hrobu. V tomto případě pak zapálení světla u „oltářičku“ zastupuje zapálení světla na hrobě (žena 84, ZŠ, věřící katolička). To je možné např. v případě, kdy jsou zesnulí pochováni daleko od místa současného bydliště pozůstalého. Za této situace nemůže navštěvovat jejich hrob tak často, jak by si přál. Proto zapaluje světlo doma u „oltářičku“, přičemž má pro něj tento úkon stejnou hodnotu jako zapálení světla na hřbitově (žena 56, VŠ, pasivně věřící katolička).

V jiném případě (žena 76, ZŠ, věřící evangelička) však může být „domácímu oltářičku“ přisuzována ještě vyšší symbolická hodnota než samotnému hrobu. To je dobře patrné při hovorech se zemřelými (viz níže), kterým se budeme věnovat později.

Kladení květin

Další již méně časté úkony spojené s „domácím oltářičkem“ se týkají květin. Téměř u každého „oltářičku“ můžeme najít nějakou květinu, ať již v květináči, řezanou, umělou nebo sušenou (viz výše). Ale jak již bylo řečeno výše, v některých případech se jedná pouze o náhodnou korelaci v lokalizaci, nikoli přímý záměr.

Pokud se tedy jedná o záměrné umístění květin v rámci „oltářičku“, je možné rozlišit několik možných důvodů, které k tomuto konání vedou.

Nejčastěji se na květinu pohlíží jako na dekoraci, která má učinit „oltářiček“ estetičtějším: „*mám tam (...) umělou kytičku, aby to tam bylo hezčí...* (žena 47, ZŠ, nevěřící)“. V této souvislosti jsou nejběžnější květiny v květináčích nebo květiny umělé a sušené.

V některých případech však informátorky dávají k „oltářičku“ květiny přímo pro zesnulé: „*... ne proto, abych to tam měla hezký, to není zahrádka. To mám ten pocit, že ví, že na ně myslím. Jinýho jim tam dát nemůžu, (...) nemůžu jim dát flašku nebo něco takovýho třeba na narozeniny, a že jim dám tu kytičku* (žena 76, ZŠ, věřící evangelička)“. Tento případ se týká spíše řezaných květin. Zároveň se však s předchozím nevyklučuje, takže je možné, že u jádra stojí květina v květináči (či umělá nebo sušená) a na nějaký svátek se k „oltářičku“ postaví také řezaná květina ve váze. Zde se objevuje další možná paralela mezi „oltářičkem“ a hrobem, neboť i na hrobech jsou často celoročně rostoucí květiny, které o svátcích doplní řezané květiny ve váze.

Stejně tak ale může být důvodem k umístění květin pouhá tradice či zvyklost, jako jsme to mohli vidět v případě zapalování svíček: „*K mrtvýmu patří kytky, a když už si někam vystavíš fotku, tak ji máš taky mezi kytkama, to je asi automatický* (žena 50, SOU, pasivně věřící katolička)“.

Podobně jako v případě svíček je také možné, že květiny pro zemřelé nemusí být umístěné přímo v rámci „oltářičku“, ale třeba na stole ve stejné místnosti. Nebyl však zaznamenán žádný případ, kdy by se květiny pro zemřelého objevily v jiné místnosti, než v místnosti s „oltářičkem“. Je samozřejmě možné, že se jedná o pouhou shodu okolností, která by byla při větším vzorku vyvrácena, ale nabízí se interpretace, podle níž je svíčka silnější symbol spojení se zesnulým, proto nemusí být nutně ve stejné místnosti jako jeho fotografie, zatímco květina tak silný symbolický význam nemá, proto bývá vždy poblíž fotografie. Tomu by odpovídal též fakt, že svíčka se symbolicky pojí především k zemřelým, zatímco květiny se pojí nejen se zemřelými, ale hlavně s živými.²⁰

Komunikace se zesnulými

Poslední zaznamenanou činností, která se pojí s „domácími oltářičky“, je komunikace se zesnulými. Přestože není tak častá jako dvě předchozí činnosti, byla zaznamenána téměř u poloviny informátorek. Je dokonce možné, že to ve skutečnosti bude ještě větší poměr, neboť se objevil případ, kdy

²⁰ Květin se užívá jako daru při rozmanitých slavnostních příležitostech (např. svátek, narozeniny, svatba, dar ženě na schůzce, apod.) zatímco svíčka takovouto symboliku spojenou s výše zmíněným využitím postrádá.



Obr. 3: Dvoujádrový „domácí oltářiček“ rámového typu.
Foto: Martin Heřmanský, Praha 2003.

informátorka (žena 67, ZŠ, věřící katolička) tvrdila, že si se zesnulým nepovídá, ale její reakce vypovídala o opaku²¹.

Ke komunikaci se zesnulými, tedy promlouvání k fotografiím, dochází ve všech případech spontánně při různých všedních příležitostech, a tak tato činnost není nijak vázána na jakékoliv svátky.

Něčastěji si informátorky zesnulým stěžují na své problémy: „... když mě něco bolí, tak říkám: *Maminko, kdybys to viděla, jak jsem dopadla*‘ (žena 53, ZŠ, nevěřící)“ nebo jim vyprávějí, co se událo v jejich osobním životě: „*Občas jí něco povím, co se mi povedlo, co se mi nepovedlo, a třeba říkám, to se mi povedlo, z toho by měla mamka radost* (žena 47, ZŠ, nevěřící)“. Jak to zdůvodnila jedna z informátorek: „*zemřelí musí vědět, co se děje* (žena 90, ZŠ, věřící katolička)“.

V některých případech také informátorky zemřelým vyčítaly, že je opustily: „*většinou jim vyčítám, že brzo odešli* (žena 56, VŠ, pasivně věřící katolička)“. „*[Když mám špatnou náladu] tak říkám: Kruci kdybys byl jinej, možná*

²¹ Jak si povšimla též Jana Kameníková, která se rozhovoru s informátorkou také účastnila, je možné se domnívat, že si informátorka se zesnulým povídá, neboť její nonverbální reakce na tuto otázku to potvrzovala, přestože ona sama to popírala. Možným důvodem mohla být naše přítomnost či přítomnost další osoby při interview (sousedka), před kterou mohla mít dotyčná informátorka jisté zábrany („abych nevypadala jako blázen“).



Obr. 4: Multijádrový „domácí oltářiček“ rámového typu.
Foto: Martin Heřmanský, Praha 2003.

žes tady moh bejt'. Někdy mu i nadávám... (žena 76, ZŠ, věřící evangelička)“.
„Karle [syn], proč se to muselo stát [ve smyslu proč jsi zemřel] (žena 90, ZŠ, věřící katolička)“.

Všechna tato promlouvání k fotografiím zesnulých mají nejčastěji za účel zahrnutí pocitu osamění: „... *aspoň si s nima povídám, když je dlouhá chvíle (žena 53, ZŠ, nevěřící)“*. Zároveň také mohou pomáhat vyrovnat se s problémy tak, že dotyční problém verbalizují, vypovídají se z něho, a tím se pro ně stane snesitelnějším: „*pomůže ti psychicky..., dodává [mi to] takovou tu vnitřní sílu, abych to všechno překonala. (...) člověk z toho tak nějak bere sílu, aby když to nejde, aby se vzmož a šel dál... (žena 47, ZŠ, nevěřící)“*. Hovoření k zesnulému tak může mít též terapeutickou funkci.

Je zajímavé, že se většina informátorek vyhýbá přímé odpovědi na otázku, zda si myslí, že je zesnulí slyší, když si s nimi povídají. Přestože se dá předpokládat, že někteří informátoři, zejména věřící, o tom mohou být přesvědčeni, explicitně se k tomu vyjádřily pouze dvě informátorky. První z nich v zásadě kladně, ale se zajímavým prostorovým omezením, kdy se domnívá, že ji zesnulý slyší právě v místnosti, kde s ním mluví: „*no to nevím, já jsem o tom nepřemýšlela, myslím že mě poslouchá, že mě tady [v pokoji] slyší, ale tam [v posmrtném životě] nevím, tady to jo (žena 76, ZŠ, věřící evangelička)“*.

Druhá z informátorek (žena 78, SŠ, věřící katolička) pak o tom byla pevně přesvědčena a zároveň také věřila, že jí zesnulý muž odpovídá tak, že jí vnukává myšlenky. Ve většině případů se však informátorky přímé odpovědi různým způsobem vyhnuly.

Z výše uvedeného lze předpokládat, že i některé další, zejména věřící, informátorky hovoří s fotografiemi zesnulých s vírou, že je zesnulí slyší, přestože to nechtějí přiznat. Jejich neochota přiznat tuto víru může vyplývat z obavy ze zesměšnění se před cizí osobou (výzkumníkem) či také z narušení svého sebeobrazu verbalizováním této víry, o níž si dotyčné mohou myslet, že není společností přijímaná jako standardní.

Také v rámci promlouvání k mrtvým představuje „oltářiček“ určitou paralelu s hrobem. Stejně jako některé osoby hovoří se zesnulými na hřbitově, mohou tak někteří činit doma v rámci „oltářičku“. V jednom případě (žena 76, ZŠ, věřící evangelička) však „oltářiček“ představoval vyšší kvalitu než hřbitov, kdy promlouvání se zesnulými u „oltářičku“ byla přikládána větší důležitost než na hřbitově: *„...na hřbitově se moc nezdržím, tam taky zapálím [svíčku] a říkám: ‚Kluci, mějte se tady.‘, tak s nima mluvím na hřbitově, mám je v jednom hrobě, bráchu a muže, doma mám jako jinéj pocit. ...tak jako myslím si, že [doma] ví, když na ně myslím. ..., ale tam [na hřbitově] je to v takovým větším prostoru, tam někde nějaký lidi, nejsem tam nikdy sama a je to takový větší prostor, takže to tam na mě tak nepůsobí. ...doma je to lepší, ...[na hřbitově] to není takový ...[osobní], doma mám jinéj pocit“.*

Důvody vzniku „oltářičku“

Nejčastějším důvodem vedoucím k vytvoření „oltářičku“ a vystavení fotografií je potřeba připomínat si blízké zesnulé, která se často může pojit se snahou zbavit se alespoň částečně pocitu osamělosti. *„... maminka umřela hodně mladá, a mně se po ní hodně stejskalo, tak když umřela, tak jsem si ji [fotografii] dala sem (žena 47, ZŠ, nevěřící)“.* *„... najednou se mi začalo hrozně stýskat, (...) najednou jsem se na ně chtěla dívat, protože jsem si je moc neužila (žena 60, SŠ, věřící katolička)“.* *„...pořád je má člověk na očích a člověk se necítí tak sám někdy, (...) necítím se tak sama, když se na ně podívám (žena 76, ZŠ, věřící evangelička)“.*

Zároveň se s tímto důvodem také může pojit názor, že se jedná o zvyklost, která je běžná, a proto je dobré ji dodržovat *„... když umřela, abys ji viděl, ta fotka se vystaví automaticky... (žena 50, SOU, pasivně věřící katolička)“.*

Jednou z interpretačních variant je, že primární důvod vystavení souvisí s dodržováním určité zvyklosti. Motivace daná vzpomínkou či pocitem osamělosti může být až důvodem sekundárním nebo také nemusí být důvodem vůbec. Tato situace však bude spíše ojedinělá, neboť přestože fenomén „domácích oltářičků“ vykazuje v naší společnosti určitou kontinuitu, nejedná se o žádnou závaznou tradici. Jeho vytvoření je spíše než tradicí podmíněné osobním rozhodnutím založeným na niterném vztahu k zesnulému.

Jistou roli hraje v tomto směru také rodinná tradice, tedy zda rodiče či jiní příbuzní měli nebo neměli podobný „oltářiček“: „*babička měla v kredenci fotku obouch synů a dědečka [manžela], no a maminka měla vystavenou fotku dědečka (žena 47, ZŠ, nevěřící)*“. Podobně může rodinná tradice ovlivnit také vzhled „oltářičku“, který potom mají dotyční tendenci napodobovat: „*mám tam (...) umělou kytičku, aby to tam bylo hezčí, protože i u toho dědy jsme měli kytičku (žena 47, ZŠ, nevěřící)*“. Avšak na druhou stranu v mnoha případech informátorky, které si „domácí oltářiček“ vytvořily, jej od svých rodičů ani jiných příbuzných neznaly. A je také možné předpokládat, že v případě mnoha jedinců, kteří sami „domácí oltářiček“ nemají, jej mohli mít jejich rodiče. Generační přenos této zvyklosti tudíž není možné přeceňovat, lze jej pouze považovat za jeden z faktorů majících vliv na vytvoření „oltářičku“ a jeho případnou podobu.

Dalším možným důvodem vytvoření „oltářičku“, který opět vykazuje jeho jistou souvislost s hrobem, může být potřeba existence určitého pietního místa. Pokud je primární pietní místo, tedy hrob, těžko dosažitelné, respektive vůbec nedosažitelné, pozůstalí si jako zástupný symbol vytvoří „oltářiček“. Tento důvod, je možné předpokládat např. u jedné informátorky žijící v Praze (žena 56, VŠ, věřící katolička), jejíž rodiče jsou pochováni v Kroměříži, a pro niž zapálení svíčky u „domácího oltářičku“ supluje návštěvu hrobu. Podobně lze usuzovat u informátorky (žena 78, SŠ, věřící katolička), jejíž muž byl po smrti rozprášen, a který tedy žádný hrob, jenž by fungoval jako pietní místo, nemá.

Je však důležité si uvědomit, že ve většině případů nevede k vytvoření „domácího oltářičku“ pouze jeden důvod, ale jedná se spíše o kombinaci několika či dokonce všech výše uvedených důvodů. Důvod, který uvádějí informátoři, lze považovat za primární, ale přitom je nutné uvažovat také o širších souvislostech a konotacích v rámci výše uvedených možností.

Vyvstává také otázka, zda vytvoření „domácího oltářičku“ není záležitostí až určitého, tedy pozdějšího věku? Je pravda, že „domácí oltářičky“ byly

pozorovány spíše mezi starší generací. Domnívám se však, že je to způsobeno častějším výskytem předpokladů pro jejich vznik, nikoliv samotným věkem: 1) starší osoby mají více příbuzných po smrti, zejména své nejbližší, tedy rodiče a partnery a 2) vzhledem k tomu, že často žijí samy, lze u nich předpokládat pocity osamění, které mohou částečně kompenzovat právě vytvořením „domácího oltářičku“. Kombinace obou dvou faktorů pak vede ke zvýšené frekvenci výskytu tohoto fenoménu mezi starší generací oproti generaci mladší.

Věk sám o sobě patrně nebude určujícím faktorem pro vznik „domácích oltářičků“, neboť dvě z informátorek (žena 47, ZŠ, nevěřící a žena 50, SOU, pasivně věřící katolička) si po smrti matky vytvořily domácí oltářičky již v mladém věku (27 a 31 let).

Funkce a význam „oltářičku“

Výše zmíněné skutečnosti nám umožňují rekonstruovat funkce, které „domácí oltářiček“ vykazuje.

Primární se zdá být jeho funkce **pietní**, kdy má „oltářiček“ pozůstalým připomínat jejich zesnulé blízké. Tato funkce se dá bezpochyby doložit u všech „oltářičků“.

Sekundárně se v některých případech objevuje též jeho funkce **psychoterapeutická**, kdy „oltářiček“ dotyčným pomáhá snášet pocity osamělosti či napomáhá vyrovnat se s problémy, které je trápí, jejich verbalizací při hovorech k zesnulým.

Další sekundární funkcí je též funkce **magicko-pověrečná**, kdy dotyční mohou žádat prostřednictvím „oltářičku“ a úkonů s ním spojeným zesnulé o ochranu či pomoc. Tato funkce se vyskytovala ve spojitosti s funkcí psychoterapeutickou, ale není důvod se domnívat, že by se nemohla vyskytnout samostatně.

Nelze opomenout také jeho funkci **dekorační**, přestože ta je již opravdu velmi okrajová, ale podobně jako funkce pietní se vyskytuje u všech sledovaných případů.

V souvislosti s pietní funkcí „oltářičku“ bych se ještě jednou zastavil u jeho souvislosti s hrobem, která již byla několikrát zmíněna. Tuto paralelu je možné sledovat jak v rámci prvků, které se na hrobech a „oltářičcích“ objevují (svíčky, květiny, věnečky) a na úkonech, které se k nim pojí (zapalování svíček, kladení květin, hovory se zesnulými), ale také významech, které jim přiřkládají sami informátoři. „Oltářiček“ se stává zástup-

cem hrobu, ovšem může mu být přikládán také vyšší význam než hrobu. V některých případech je vnímán jako silnější a intimnější spojení se zesnulým. I tato paralela s hrobem ukazuje na primární pietní funkci „oltářičku“.

Závěrem je nezbytné zmínit ještě jeden důležitý fakt, a to že nikdo z informátorů svůj „oltářiček“ za „oltářiček“ nepovažuje ani jej tak nenazývá. Většinou o něm ani nemluví jako o nějakém integrovaném celku, ale hovoří spíše o fotografiích, tedy o jádře „oltářičku“, nebo o úkonech, které doma provádějí na památku zesnulých. Jak už bylo naznačeno v úvodu, „domácí oltářiček“ je tak možné vymezit ve dvou rovinách: za 1) jako **soubor artefaktů** spojených se zesnulým, za 2) jako **soubor úkonů**, které se vážou k připomínání zesnulého v rámci domova. Sami informátoři pak většinou pojímají „oltářiček“ spíše v rámci druhé roviny. Pouze ve výjimečných případech informátoři sami spojují oba dva aspekty.

I přes jistou nespojitost obou rovin, která se objevuje u většiny informátorů, je zřejmé, že „domácí oltářičky“ tvoří integrovaný celek, který má své specifické funkce a významy a jako k takovému je k němu i nutno přistupovat.

Tento pilotní výzkum zajisté nepodal vyčerpávající popis ani interpretaci tohoto doposud opomíjeného fenoménu naší společnosti. Spíše než jasné odpovědi z něho vyvstaly další otázky. Jeho cílem však nebylo uceleně zmapovat tento jev, ale spíše otevřít problematiku kulturního konceptu plety dalším výzkumům. Teprve ty mohou zodpovědět nezodpovězené otázky a zaplnit tak bílá místa na mapě „domácích oltářičků“ načrtnuté tímto výzkumem.

(Rád bych poděkoval PhDr. Daně Bittnerové, CSc., PhDr. Václavu Matouškovi, CSc. a PhDr. Mirjam Moravcové, DrSc. za kritické pročtení textu a věcné připomínky k jeho obsahu.)

Literatura

- Cash, M. R. – Lippard, L. R.: *Living Shrines. Home Altars of New Mexico*. Museum of New Mexico Press, Santa Fe 1998.
- Earhart, H. B.: *Náboženství Japonska. Mnoho tradic na jedné svaté cestě*. Prostor, Praha 1974.
- Gerstner, M.: Pojdte s námi na funus. *Krkonoše*, 1984, č. 11, s. 22–23.
- Hanzl, Z. – Jiráček, A.: Náhrobek – komunikativní a integrující činitel na českém venkově [od 2. světové války do konce 80. let]. *Český lid*, 80, 1993, č. 2, s. 123–127.
- Heroldová, I.: Některé výsledky dotazníkové akce „Smrt, pohřeb, vzpomínkové

- slavnosti za mrtvé (obřady, obyčejy a pověry)“ v severovýchodních Čechách a na jižní Moravě. *Národopisný věstník československý*, 4 (46), 1987, s. 13–48.
- Irša, R.: Cintonín vo Velkých Levároch. Stopami habánov stále záhadných. *Malovaný kraj*, XXVII, 1991, č. 1, s. 7.
- Kratochvíl, L.: Pohřební zvyky. *Malovaný kraj*, III, 1948, str. 118.
- Krist, J.: *Pohřební obyčejy na Kyjovsku*. Blok, Brno 1985, s. 174–180.
- Müller, J.: O hřbitovním areálu v Albrechticích nad Vltavou. *Z jihočeského národopisu*, II, 1988, s. 121–126.
- Navrátílová, A.: K analýze tendencí vývoje rodinných obřadů na současné vesnici. Obřady spojené s úmrtím a pohřbem. *Český lid*, 76, 1989, č. 3, s. 149–156.
- Navrátílová, A.: K některým kultovním a sociálním aspektům pohřebního obřadu v české a slovenské lidové tradici. In: *Kultové a sociálne aspekty pohrebného ritu od najstarších čias po súčasnosť*. NONA, Bratislava 1993, s. 69–75.
- Navrátílová, A.: *Narození a smrt v české lidové kultuře*. Vyšehrad, Praha 2004.
- Ooms, H.: The Religion of the Household. A case study of ancestor worship in Japan. *Contemporary Religions in Japan*, VIII, 1967, č. 3/4, s. 201–333.
- Pokorná, L.: Pohřeb jako demonstrační projev mosteckých havířů. *Zpravodaj KSVI*, 1998, č. 10, s. 75–78.
- Popelka, P.: K pojímům průvod a pohřební průvod, jejich základní sociální a ceremoniální znaky. In: *Slavnostní průvody*. Sborník příspěvků z konference Subkomise pro lidové obyčejy MKKK v Olomouci, 1993. Slovácké muzeum, Uherské hradiště 1994, s. 69–75.
- Populační vývoj České republiky 2001*. Katedra demografie a geodemografie PřF UK, Praha 1999.
- Smith, R. J.: *Ancestor Worship in Contemporary Japan*. Stanford University Press, Stanford 1974.
- Souček, J.: Zeměel v představách lidu na moravských Kopanických. *Národopisné aktuality*, VIII, 1971, č. 2, s. 135–143.
- Unger, J.: Novokřtěnský hřbitov v Mikulově. *Jižní Morava*, XX, 1984, sv. 23, s. 258–259.
- Unger, J.: Svědectví hřbitovů. *Malovaný kraj*, XXVII, 1991, č. 3, s. 8.

“Household altars”. Active relationship to late relatives in a city and a village (Prague and Černošín)

Martin Heřmanský

Research of “household altars” in the Czech Republic or Czechoslovakia has mostly stood outside the central focus of anthropology. Although this is not a common phenomenon, it has turned out that it is relatively widespread, especially among the older generation. Based on a pilot survey of this cultural phenomenon, conducted in Prague and Černošín in the Tachov region in the summer 2003, one can describe the “household altars” on two levels: as a sample of artefacts connected with a deceased person and a sample of ritual acts, bound to the recollection of the late person within a family.

In most cases, the dominant part of the “household altar” is constituted by the photograph of the late, which creates the “core of the altar”. Around the core, there are often situated other things, usually flowers and sources of light (candles or small lamps), in rare cases also a small wreath or a black ribbon. According to the localisation of the “household altar” in the room, one can distinguish the open, closed and frame types. In a flat or house, it is most often situated in the living room or the bedroom, exceptionally in the “banquet room”.

In connection with “household altars”, one can come across three types of ritualised acts: the lighting of candles (or small lamps), laying of flowers and communication with the late, while there are two differing approaches to their execution. More often, this is only done at holidays, either connected with the late person (such as birthday, anniversary of death, the name-day, etc.) or general ones (such as Christmas, Easter, All Souls’ Day, etc.). Less frequently, these acts are performed whenever the relatives remember the late, without any apparent connection with any holiday.

A broad array of reasons leading to the creation of a “household altar” and the execution of the above mentioned ritualised acts, ranges from the preservation of family tradition, the expression of recollection of the late and homage paid to his memory to the effort at establishing a contact with the late in order to repudiate the feeling of solitude. There is also the effort at ensuring a “magic” protection and help of the late relative.

The survey has shown that “household altars” have not only a primarily reverent function and the associated aesthetic function, but also often fulfil the psycho-therapeutical function and in some cases even a magic and superstitious function.

Situace českých a slovenských studentů na Eberhard Karls Universität Tübingen

Jaroslava Kadeřábková, Markéta Maierová

Vzhledem ke stále se rozšiřujícím výměrným kulturním a vzdělávacím stykům mezi Českou republikou a zeměmi EU se zvyšuje počet českých studentů na západoevropských univerzitách. Je to tendence velice prospěšná pro obě strany z mnoha důvodů. Prohlubuje se vzájemná návaznost na způsob studia a vědecké práce na obou stranách, čeští studenti se učí evropskému nazírání, získávají zkušenosti jiné výukové práce, budují si kontakty.

Relativně početná skupina českých, a také slovenských, mladých lidí studuje na Eberhard Karls Universität v Tübingen, ve starobylém univerzitním městě na jihu Německa. V současnosti má tübingenská univerzita pověst dobré, i když konzervativní vysoké školy. Má všechny důležité fakulty, převládají ovšem sociální a humanitní obory (včetně teologie evangelické a katolické). Univerzita ovlivňuje život města. Je největším zaměstnavatelem a čtvrtinu z 80 tisíc obyvatel Tübingen tvoří právě studenti.

Na tübingenské univerzitě studovalo v letním semestru roku 2002 celkem 19 577 mladých lidí, přičemž zahraniční studenti představovali necelých 15 % z nich. Poměr Němců a cizinců ukazuje následující tabulka:

	Celkem	Muži	Ženy
Celkový počet	19 577	9 035	10 542
Němci	16 656	7 788	8 868
Cizinci	2 921	1 247	1 674

Zahraniční studenti přicházejí z mnoha

evropských i mimoevropských zemí. Pro srovnání ty nejdůležitější (stav akademického roku 2001–2002):

Stát	Celkový počet
Turecko	313
USA	188
Itálie	184
Francie	142
Chorvatsko	126
Maďarsko	66
Polsko	56
Írán	35
ČR a SR	30
Mongolsko	26
Čína	23
Dánsko	22
Portugalsko	22

Čechů a Slováků studovalo v Tübingen relativně málo, a to i ve srovnání se studenty z Maďarska a Polska.

Záměrem výzkumné sondy, kterou jsme realizovali v letním semestru 2002, bylo zjistit názory českých a slovenských studentů na vlastní působení na tübingenské univerzitě. Orientace na mladé lidi obou národností měla důvody hlavně jazykové. Vycházela však také z hypotézy, že není základní rozdíl mezi oběma národnostmi, pokud jde o předmět výzkumu. Tato hypotéza se během výzkumu verifikovala.

Výzkum probíhal formou ankety a doplňkových interview. Anketu i následná interview zodpovědělo pouze 60 % (18) oslovených, ostatní své názory odmítli

sdělit. Mezi těmito 18 studenty bylo pouze sedm mužů. Souvisí to pravděpodobně s obory, které si tito mladí lidé zvolili. Z nich studuje 5 filologií (hlavně slovenskou), 4 politologií, 2 teologií, 2 medicínu a po jednom ekonomii, informatiku, sportovní management, farmacii a hydrologii. Zcela absentují studenti práv, přestože právě toto studium je na tübingské univerzitě na vysoké úrovni a je zahraničními studenty vyhledávané.

Věk dotázaných studentů se v době výzkumu pohyboval mezi 21 až 30 lety, což odpovídalo počtu jimi absolvovaných semestrů: nejvíce jich studovalo v prvním, čtvrtém a osmém semestru.

Studentům jsme položili čtyři základní otázky:

1. Jaké jsou rozdíly ve studiu v Tübingenu a na mateřských českých (slovenských) univerzitách?
2. Jak získali informace o studiu v zahraničí a v Tübingenu?
3. Jak se cítí integrování do prostředí tübingské univerzity a jak pociťují vztahy mezi sebou a Němci, respektive ostatními cizinci?

4. Jaký mají zájem udržovat svoji národní identitu a jakým způsobem ji udržují? Na sociální původ studentů jsme se vědomě netázali. Zajímalo nás však, vzhledem k informacím o zahraničním studiu, z jak velkých lokalit studenti pocházejí. Hypotéza, že ve větších městech je větší informovanost, se nepotvrdila.

Naše závěry lze shrnout do následujících základních tezí.

Informace o možnostech zahraničního studia, a také o možnosti studovat v Tübingenu, se studenti dozvídali nejrozličnějším způsobem. Jako zdroj uvedli:

univerzitu, nabídku fakulty	3
školu (není jasné je-li myšleno gymnázium nebo jiné)	3
vlastní zájem (nespecifikováno)	3
internet	3
náhodu	2
spolužáka	1
kamaráda	1
působení jako au-pair v Tübingenu	1
neodpověď	1

Celkově jde o zdroje velmi difúzní. Studenti využívali všech možných cest, chyběl však cílevědomý nábor Tübingské univerzity na českých středních a vysokých školách.

Nejrozšířenějším způsobem financování studia byly pro dotázané studenty zahraniční stipendia: Erasmus (5), Sokrates (2), Friedrich Nauman, Renovabis, Rotary (po jednom). Ostatní studenti si studium financovali soukromě: z pracovních příležitostí v Německu (2), doktorandského platu (1), neuváděno jak (5). V této souvislosti byly též zajímavé údaje, kolik peněz měli měsíčně k dispozici:

méně než 500 Eur	9
500 Eur – 1000 Eur	7
1000 Eur – 1500 Eur	2
více než 1500 Eur	0

Tyto náklady se v zásadě nelišily od nákladů ostatních studujících jak zahraničních, tak německých, a odpovídaly životnímu standardu našich respondentů. Bydleli převážně ve studentských kolejiích, výjimečně v soukromém pokoji sami nebo s partnerem, stravovali se v menze, nebo si sami vařili, účastnili se kulturního a sportovního života, pořádali výlety do okolí města i cesty za kulturou a zábavou do jiných měst, výjimečně i delší cesty po Evropě.

Téměř polovina dotazovaných (8) uvedla jako svou mateřskou univerzitu Tübingen a stejný počet studentů by chtěl na této univerzitě studium dokončit. Další začali studovat a chtějí promovat na Univerzitě Karlově v Praze (5), Masarykově Univerzitě v Brně (4) a Technické Univerzitě v Liberci (1).

Jeň dva z respondentů měli zkušenosti se zahraničním studiem na jiných univerzitách nebo středních školách. Pro ostatní bylo studium v Tübingen jedinou zkušeností tohoto druhu. Tendence k dlouholetému studiu a přání ukončit ho zde překvapila. Většina stipendií je totiž časově omezena. V praxi to znamená, že si studenti musí po skončení stipendia najít jiné způsoby financování. Uvažují tedy v protikladu k běžné západoevropské zvyklosti. Ta počítá s průměrně ročním studiem v zahraničí a ukončením studia na mateřské univerzitě. Příčinu postojů českých a slovenských studentů lze hledat ve větší prestiži zahraničního studia a absolventského diplomu, a také v příjemném a po všech stránkách vstřícném studijním prostředí v Tübingen.

Znalosti němčiny si třináct dotázaných přineslo již z domova, čtyři se jazyk naučili v Německu a jedna respondentka uvedla neznalost němčiny, s odůvodněním, že ji nepotřebuje, protože její postgraduální studium probíhá v angličtině. Jako zdroj výuky němčiny uváděli studenti střední školu (13 – včetně německých gymnázií v Čechách), samostudium a soukromé jazykové školy. Nikomu z českých a slovenských studentů, kteří studují v němčině, nedělalo potíže absolvovat univerzitní povinnou zkoušku z němčiny pro cizince. Také kurzy pro cizince, které zde absolvovali, sloužily spíše k osvěžení znalostí a seznámení se s novými lidmi. Přítomnost

v kurzech němčiny studenti vnímali především spektrem kontaktů s ostatními zahraničními studenty a odstraněním zbytků jazykové bariéry. Hodnotili i dobrý přístup učitelů.

Rozdíl mezi studiem v Tübingen a v České nebo Slovenské republice nebyli schopni definovat studenti, kteří studium začali. Ostatní je viděli zřetelně. Nejčastěji zmiňovali odlišnou koncepci studia. Studium v Tübingen hodnotili jako volnější, samostatnější, svobodnější, komplikovanější, efektivnější. Jako klady vyzdvihovali: organizaci a systém studia. S ohledem na studovaný obor pak buď poukazovali na větší svobodu volit přednášky a semináře (i v rámci mezioborového studia) a tak prohlubovat specializaci, která studenta zajímá, nebo naopak zdůrazňovali ucelenost a sevřenost studijního programu. Vyzdvihovali široké spektrum zajímavých předmětů, možnost praxe a výuku výzkumu, prostor daný studentům pro vlastní vyjádření, svobodnou volbu organizace práce. Zmiňovali technickou vybavenost školy, výbornou knihovnu. Hovořili o špičkových učitelích, pro něž je badatelská práce nedílnou součástí vlastní vědecké profílace. Vnímali multinárodní atmosféru, bližší vztahy mezi studentem a učitelem. Naopak limita, přesněji nezvyklé zatěžující okolnosti, studenti shledali v nedostatečné průběžné kontrole a v jejím přesunutí do závěru studia, ve „špatné“ organizaci studia, tj. ve vlastním chaosu, který mají ve znalostech požadavků na plnění studijních povinností, v byrokracii univerzitního aparátu. Upozorňovali na absenci přednášek zprostředkujících všeobecný rozhled o oboru a na úzkou specializaci studia. Nepříznivě pociťovali časovou náročnost studia a malý prostor ponechaný pro vlastní studium. V rovině kontaktní

zmiňovali odtažitost německých studentů, jejich uzavírání se do vlastních sociálních struktur. Hovořili o přílišné vážnosti studentského prostředí. Registrovali však také nevýhody nečlenů EÚ.

Svobodu, volnost a nutnost vlastní volby akademického života sice hodnotili dotázaní studenti kladně, přesto jim však činila potíže: „Člověk je příliš málo nucen hodně studovat“ – lapidárněji tento vnitřní konflikt nelze vyjádřit. Velkou svobodu výběru studijních kombinací studentům komplikuje byrokratický systém, který je podle jejich názoru v mnoha případech nepřehledný. Zaměření na didaktiku vědecké činnosti a podpora talentu jako kladné atributy stojí proti touze po přehledném, reglementovaném studiu založeném na „učení se“. Pozitivní je vesměs kladné hodnocení práce studentů (aktivnější, diskutují) a vysokoškolských učitelů (přátelštější, srdeční, bližší kontakt).

Přes poukazy na odtažitost německých studentů naprostá většina dotázaných se cítila integrována do prostředí univerzity a univerzitního města (14). Čeští i slovenští studenti hovořili o vstřícnosti Němců k cizincům, o plnohodnotném životě, který v Tübingen žijí. Ti, kteří stáli mimo, odpovědnost za toto „vyloučení“ přičítali sami sobě: neznalosti jazyka (doktorandka), své povaze (3).

Všichni studenti uváděli, že se na univerzitě stýkají převážně s Němci. Jako hlavní důvod těchto styků uváděli snahu zdokonalit se v němčině a získat informace ve věcech studijních. Kontakty s Němci hodnotili jako „normální“, nijak zvláště odlišné, bezkonfliktní. Jeden výrok příkladem: „Myslím, že (vztahy jsou) dobré, oni zas tak moc nerozlišují ze které země člověk přišel. Kromě toho dělí nás přece jen jedna státní hranice.“

Přesto dotázaní studenti na bázi kole-

giálních vztahů komunikovali i se studenty dalších 26 národností. Nejčastěji uváděli Američany (3x), Rusy (3x), Finy (2x), Švédy (2x), Rumuny (2x). Ostatní jednotlivé kontakty souvisely s pobytem na koleji (pro zahraniční studenty), studijním oborem a náhodnými setkáními. I tyto kontakty dotázaní hodnotili jako bezproblémové. Orientaci na kamarádství se zahraničními studenty pak zdůvodňovali snazším proniknutím do tohoto studentského okruhu a společnými zájmy (studovat v Tübingen).

Vztahy s hostitelským německým obyvatelstvem dotázaní studenti navazovali především v rámci univerzity (studenty, profesory apod.). S německými rodinami, staršími lidmi a lidmi mimo univerzitu měli kontakty spíše sporadické. Většina uváděla, že zná jednu až čtyři německé rodiny a stýká se s nimi průměrně jednou za měsíc. Celá jedna třetina však neznala žádnou německou rodinu. Jen výjimečně se dotázaní studenti účastnili politického a spolkového života: jednotlivci byli členy Junge Europäische Förderlisten, Katholische Hochschulgemeinde, Fitness Center, Sport-Wasserball. Vzhledem k tomu, kolik z nich chtělo v Tübingen absolvovat celé studium, je to bilance poněkud negativní, odpovídá však celkové apolitické tendenci studentstva univerzity.

Nejednoznačná byla stanoviska dotázaných k návratu do vlasti po skončení studií. Pouze tři z nich jednoznačně vyjádřili vůli vrátit se a žít doma. Naopak pět stejně jednoznačně formulovalo přijatelnost zůstat a žít v cizině. Ostatní váhali nebo neodpověděli. Tendence uvažovat o životě v cizině byla patrná, i když se netýkala pouze Spolkové republiky Německo. V samotném Tübingen připustila možnost žít přesně polovina dotázaných, druhá

polovina tuto možnost odmítla (ani s partnerem ani bez partnera).

Výzkumem jsme sledovali i „obrazy“ Němce a jejich proměnu vzhledem ke stereotypům, tradovaným v českém jazykovém prostředí. Vlastnosti, které studenti přisoudili Němcům jako typické, byly formulovány individuálně – ani jedna charakteristika se neztotožňovala s druhou. Kromě běžných českých klíšé: pečlivosti, pořádkumilovnosti, zodpovědnosti, přesnosti v uvažování, profesionality a šetrnosti na jedné straně a na druhé straně přehnaného puntičkářství – „Pünktlichkeit“, chladnosti, odměřenosti, nedostatku humoru, nabubřelosti a hlučnosti, se do obrazu dostaly další vlastnosti. Němci byli poznáni jako lidé přívětiví, ochotní, pravdomluvní, přímočaří, neemotivní, tvořiví, bez předsudků, mající smysl pro volnost, svobodnost, pro otevřenost k jiným kulturám a národům, pro nadnárodní vztahy. Byli však popsáni i jako lidé s nezájmem a odstupem k druhým, málo vnímaví v osobních vztazích, přílišně důležití, individualističtí, tvrdohlaví, s vyvinutým citem pro kariéru, neuznávající výjimky a dokonce také nespolehliví(!) a nepořádní(!).

Obraz typického Němce, jak byl po mnoho let v české kultuře tradován, studenti revidovali vlastní zkušeností. Vložili do obrazu nebývalé a nečekané odstíny. Jedna z repondentek odpověděla přímo šalamounsky: „*Nezevšebecňuji! – Každý člověk je jiný, některé nemůžu vystát, jiné mám ráda a nezáleží to na národnosti.*“

V zásadě lze konstatovat, že se čeští a slovenští studenti cítili v univerzitním prostředí integrováni. Mimo univerzitu

však neznali skutečný každodenní život a jejich náhled na německou společnost byl pouze omezený a výsekovitý.

Přestože bylo v letním semestru roku 2002 Čechů a Slováků na univerzitě v Tübingen málo, udržovali mezi sebou intenzivní vzájemné kontakty. Zájmové aktivity v rámci „české komunity“ pěstovali kromě tří všichni respondenti: z toho šest pravidelně, a devět nepravidelně. Nejoblíbenější bylo promítání českých filmů na Filologické fakultě, které se konalo jednou týdně. Pravidelně navštěvovaný byl i český „Stammtisch“ (česká „stolová společnost“), konaný čtrnáctidenně. Studenti se společně připravovali na výuku, pořádali party, koncerty, výlety, sedánky u kávy, pěstovali noční život. Většina studentů znala v Tübingen více než dvacet Čechů a Slováků a neexistoval ani jediný, který by byl zcela izolován. Také styk s Českou republikou byl poměrně intenzivní. Vzdálenost mezi Tübingen a Českou (Slovenskou) republikou je v evropském měřítku malá. Domů studenti jezdili:

2x a více za semestr	8
1x za semestr	7
na prázdniny	2
vůbec ne	1

Přes fascinaci cizím prostředím a studijní vyčerpání měli čeští a slovenští studenti evidentně zájem se navzájem stýkat a tím si udržovat svoji českou a slovenskou identitu. Na jejich setkáních panovala veselá, uvolněná atmosféra. Rádi hovořili svojí mateřštinou, rádi si vyměňovali poznatky, zkušenosti a informace z univerzitního prostředí i novinky z domova.

PONS – Poradna o náboženských sektách

Helena Haškovcová

Po roce 1989 vstoupila do našeho svobodného světa tzv. **nová religiozita**. Kromě skutečného a vítaného rozvoje náboženského života a tedy i nových a do té doby u nás zakázaných církví a náboženských společností, se objevily i skupiny, nepřesně označované, ale všeobecně známé jako sekty. Některé z nich reprezentovaly netradiční hnutí, jiné vznikaly modifikací tradičních forem. Novým prvkem se stal rozvoj tzv. psychicky manipulativních (tzn. zhoubných) kultů a to jak náboženských, tak nenáboženských. Ty náboženské zprvu zastínily nenáboženské manipulativní kultury, a to jak politické a hospodářské, tak konec konců i medicínské. Celou vzniklou a novou situaci bylo třeba popsat a odlišit „zrno od plev“.

Velmi brzy byla založena **Společnost pro studium sekt a nových náboženských směrů** (původně Praha 7, Janškova 31, nyní Praha 5, Nádražní 17), jejíž vůdčí osobností se stal Zdeněk Vojtíšek. V roce 1996 jsem pak iniciovala vznik speciální poradny, která byla pro stručnost a jednoznačnou srozumitelnost nazvána **Poradna o náboženských sektách**. PONS vznikl ve spolupráci s Diakonií a misíí Československé církve husitské, když odborným garantem se stala Husitská teologická fakulta v Praze, jmenovitě Katedra psychosociálních věd a speciální etiky, která od roku 2002 změnila název na Katedru psychosociálních studií. Diakonie a misie ČSCh později projekt opustila, a to z ryze praktických a organizačních

důvodů, způsobených především přestěhováním fakulty. Oba subjekty, tedy uvedenou katedru Husitské teologické fakulty i PONS, jsem vedla v letech 1996–2002. V průběhu těchto let jsem začala spolupracovat se Z. Vojtíškem, který se později stal také řádným zaměstnancem (na částečný úvazek) Husitské teologické fakulty a po mém odchodu na jiné pracoviště převzal vedení PONS. V předloženém příspěvku budu tedy referovat o aktivitách PONS pouze za období 1996–2002.

Pro činnost PONSu jsme hned na počátku vytyčili tyto **hlavní programové linie**:

1. Vzhledem k tomu, že bylo žádoucí zmapovat novou českou náboženskou scénu, s ohledem na rizika některých směrů, hnutí a společenství, jsme zadávali každý rok několik témat, vhodných ke zpracování formou magisterských, případně doktorských prací. Studenti si pak zvolili konkrétní téma podle svého zájmu a pracovali pod vedením buď H. Haškovcové nebo Z. Vojtíška. Někteří také přicházeli s vlastním iniciativním návrhem vhodného tématu.

2. Moderní a vzdělaný teolog by měl být náležitě seznámen i s novou religiozitou a s rizikovými manipulativními kultury. Proto bylo zahájeno systematické vzdělávání v této oblasti, kterého se ujal především Z. Vojtíšek. Studenti se mohli ke studiu výběrových přednášek přihlásit bez ohledu na to, v kterém ročníku řádného studia se právě nacházejí.

- ? Víte, že některá nová náboženství mohou být nebezpečná?
- ? Víte, co je to sekta?
- ? Rozumíte dobře obsahu pojmu sekta?
- ? Zajímají vás nové náboženské směry?
- ? Slyšeli jste něco o psychicky zhoubných kultech?
- ? Máte v rodině nebo okoli někoho, kdo propadl sektě?
- ? Víte, že psychicky zhoubné kulty pronikají i do ekonomické sféry a rodinných vztahů?
- ? Chcete se poučit o zhoubných kultech v intimní oblasti?

NA TYTO a další OTÁZKY můžete snadno získat ODPOVĚD. Stačí, když se obrátíte na naši poradnu

PONS

PORADNA O NÁBOŽENSKÝCH SEKTÁCH

Poradna byla otevřena již v roce 1996. Její činnost spočívá především v osvětové přednáškové činnosti. Na požádání přijdeme k vám do školy či na učiliště a v dohodnutém termínu předneseme téma, o které máte největší zájem.

Odborným garantem poradny je Husitská teologická fakulta UK, zřizovatelem Diakonie a misie Československé církve husitské.



Kontaktní adresa: Husitská teologická fakulta UK
Praha 4, Pacovská 350
tel.: 43 33 86
43 32 80 l. 37

Obr 1: PONS – informační leták z roku 1996

Kromě přednášek byly organizovány četné stáže a setkání s vůdčími osobnostmi jednotlivých nových náboženských společností i manipulativních kultů.

V roce 1998–1999 PONS ve spolupráci se Společností pro studium sekt a nových náboženských směrů realizoval velkorysý rozhlasový vzdělávací program s názvem: **Zhoubné kulty kolem nás. Radio Classic** (redaktor F. Dlask) odvysílalo celkem **50 dílů tohoto osvětového programu**, když nejčastěji vystupovali: H. Haškovcová a Z. Vojtíšek, ale i další odborníci, např. lékař a teolog Prokop Remeš a vybraní studenti.

3. Problematika nových náboženských hnutí a sekt je mimořádně atraktivní, i když má v poslední době mírně kle-

PONS

PORADNA O NÁBOŽENSKÝCH SEKTÁCH

Studentská aktivita vytvořená pod záštitou Husitské teologické fakulty UK.

Odborným garantem poradny je pan PhDr. Zdeněk Vojtíšek, mluvčí SSSNS (Společnost pro studium sekt a nových náboženských směrů)

Zahájm 2 stupně ZS a studentům SS nabídneme přednášky na téma:

- u sekty a nová náboženská hnutí se zaměřením na skupiny působící na území ČR, sekty a jejich nebezpečí
- u církve na území ČR
- u islám
- u fundamentalismus a terorismus

Kde nás najdete: HTF UK, Pacovská 350, Praha 4, (levé křídlo budovy, místnost č.L106)

Kontakty: pons@seznam.cz

tel. 737/329 399 (Roman Klínger)

607/226 558 (Pavlna Burešová)

Obr. 2: PONS – současný informační leták

sající tendenci. Zdá se, že zmizela chuť zakázaného ovoce, i když realita zůstává i nadále pestrá a riziková. Zejména sektářství je u nás sociálním jevem a zamlčovat tento fakt by bylo pštroší politikou. Nabyli jsme přesvědčení, že bez ohledu na míru módnosti je třeba se novodobým fenoménem seriózně zabývat. Uspořádali jsme proto také dvě vědecké konference se speciální tematikou a pozvali k účasti nejen teology, ale i odborníky, popř. studenty jiných profesí (lékaře a mediky, právníky a studenty práv apod.).

4. Integrovaná součástí činnosti PONSu byla osvětová činnost. Nejprve jsme oslovili ředitele základních škol na Praze 6, neboť Husitská teologická fakulta tehdy sídlila právě tam (Praha 6, Wucherlova 5) a pořádali jsme přednášky zaměřené

na prezentaci ohrožujících kultů pro žáky 8. a 9. tříd a pokud byl zájem, tak také pro pedagogy uvedených škol, případně pro rodiče žáků. Zájem byl velký a přednášející, tedy H. Haškovcová a Z. Vojtíšek, nemohli pokrýt všechny požadavky terénu. Proto jsme začali školit studenty teologie vyšších ročníků, zejména ty, kteří v rámci své magisterské práce pracovali na analogických tématech, tak, aby byli schopni převzít část osvětových aktivit. Garanci za toto školení převzal Z. Vojtíšek. Řada studentů pak přednášela na základních a středních školách, a to zejména na Praze 4, kam Husitská teologická fakulta v té době přesídlila (Praha 4, Pacovská 350) a dále pak zpravidla v místě svého rodiště. Tam měli totiž kontakty na učitele základních škol a navíc znali náboženskou i sektářskou scénu daného regionu.

5. Není pochyb o tom, že některé manipulativní kulty jsou rizikové a že mladí lidé, kteří byli osloveni sektou a propadli jejímu učení, potřebují pomoc. Mnohem naléhavější pomoc však potřebují také jejich rodiče či přátelé, kteří často vůbec nerozumějí podstatě konkrétního učení a většinou nemají potuchu o negativních důsledcích nenáboženských manipulativních kultů. Rozhodli jsme se tedy pro poradenství v této oblasti. Ve vymezených hodinách nás skutečně osobně kontaktovala celá řada rodičů a příbuzných a četné byly také nejrůznější telefonické dotazy. Jednodušší telefonické dotazy vyřizovali studenti teologie a složitější jejich učitelé (Z. Vojtíšek, H. Haškovcová). Důsledně jsme se vyhýbali tzv. výstupovému poradenství. To proto, že tato činnost není v kompetenci žádné vysoké školy a navíc ji musí provádět speciálně školený odborník z oboru psychologie či psychiatrie.

6. Značným problémem jsou nenáboženské manipulativní kulty a proto jim byla také věnována pozornost. Ukázalo se, že právem. Celá řada občanů žádala informace o ekonomických manipulativních kultech, někteří žádali informace o různých formách strategií pozitivního myšlení. Specifitě nejrůznějších rizikových a manipulativních kultů používaných v rámci vědecké i alternativní medicíny se věnovala H. Haškovcová. Zbývá dodat, že postupně narůstal počet lékařů a psychologů, kteří se chtěli informovat o podstatě konkrétního učení tehdy, když jejich pacient uvedl i tuto okolnost. Po získání určitých zkušeností jsme se proto věnovali také osvětové činnosti směřované k lékařům, ostatním zdravotníkům i reprezentantům dalších pomáhajících profesí.

7. Pro zdárný provoz výše uvedených aktivit bylo třeba nejen materiálně zajistit PONS, ale systematicky a promyšleně budovat také příslušnou knihovnu. Kromě knih jsme sbírali také všechny dostupné materiály (informační letáky, pozvánky atd.), které vydávají jednotlivá hnutí, společnosti i skupiny.

Cílovou skupinou všech osob, které se snaží získat stoupence pro své učení, jsou většinou mladí lidé, jejichž hodnotové orientace ještě nejsou vyzrálé. To ovšem neznamená, že by starší občané byli imunní vůči lákavým nabídkám nejrůznějších sekt. Někdy je zkušenost se sektou jen krátkodobou epizodou, která nezanechá prakticky žádné vážnější následky. Jindy je riziko zdravotních důsledků značné. Obecně platí, že čím déle žil člověk v sektě, nebo dopustil, aby její nauka výrazně ovlivňovala jeho život, tím obtížnější je jeho návrat do běžného života. Ponecháme stranou

tzv. výstupové poradenství (tento termín je některými odborníky kritizovaný), které usiluje o resocializaci člověka, jenž už se už chce své závislosti zbavit, ale sám to neumí, nebo nedokáže a konstatujeme, že **prvořadým úkolem je prevence.**

Mnozí občané podceňují nebezpečí zhoubných kultů, nebo o něm dokonce nevědí. Vzhledem k tomu, že neexistuje tzv. budoucnostní model, s nímž by se mohli mladí lidé „jednoduše“ identifikovat (ani se vůči němu vymezit), vzrůstá nebezpečí „pádu“ do sice atraktivních, ale velmi rizikových kultů. Neznalost věci toto riziko zvyšuje. Z uvedených důvodů jsme uvítali **grantovou podporu**, a to z projektu **Národní plán opatření na snížení negativních důsledků zdravotního poškození**, vždy za daný kalendářní rok. Ke cti pracovníků Ministerstva zdravotnictví, kteří nás finančně podpořili každý rok, je třeba dodat, že si plně uvědomují četná rizika psychicky manipulativních kultů a důležitost prevence. V roce 2002 nás pak v činnosti finančně podpořil **Fond rozvoje vysokých škol.**

Podrobné výsledky naší práce jsou uvedeny v příslušných grantových zprávách, a to vždy za období jednoho roku. Všechny magisterské a doktorské práce, které se týkají tématu, jsou uloženy v knihovně **Husitské teologické fakulty** a jsou tedy pro každého zájemce dosažitelné. Přes uvedené skutečnosti si dovoluji uvést konkrétní a ukázkový přehled aktivit PONSu.

Příklad magisterských prací v letech 2001 a 2002:

Čihák J.: *Vyznavači islámu v České republice*, 2001

Krausová I.: *Vývoj náboženské společnosti Svědků Jehovových v ČR po roce 1993*, 2001

Husitská teologická fakulta UK ve spolupráci se Společností pro studium sekt a jiných náboženských hnutí a Poradnou o sektách (PONS) pořádá konferenci:

Svědkové Jehovovi a nauka o krvi

koná se v pátek 3. 11. 2000

Program konference:

9 00 zahájení
Prof. PhDr. RNDr. Helena Hašková, CSc.

9 10 – 11 00
Svědkové Jehovovi v roli pacienti – „Apoliprice nebo konflikt“?
Prof. PhDr. RNDr. Helena Hašková, CSc.

Svědkové Jehovovi a nauka o krvi a její změny
Jana Bertešová, absolventka ETS a studentka E:FP

Postupné odhalování „nového světa“ u Svědků Jehovových
MUDr. et. ThMgr. Prokop Remeš

Symbolika krve ve Starém zákoně
Doc. ThDr. Tomáš Navroň

Účtení o krvi v církvi
MUDr. et. ThMgr. Prokop Remeš

11 00 – 11 45 Přestávka

11 45 – 14 00
Karta „Želtnou krev“
Jiří Kouček, absolvent JABOKu a student ETI

Možnosti a hranice bezrevní léčby
Prím MUDr. Jan Šurma, CSc.

4
Panelová diskuse (cca hodinu)
Nabídka videoprojekce

Místo konání: budova Husitské teologické fakulty UK, Pacovská 350, Praha 4
(stanice metra C: Dvůřkovická)

K dispozici nabídky publikací k tématu
Vstupné dobrovolné

Tešíme se na vaši účast!

Obr. 3: Svědkové Jehovovi a nauka o krvi – program konference

Lahoda J.: *Hnutí Hare Krišna a další netradiční náboženská hnutí na Benešovsku*, 2001

Osladil P.: *Současná extremistická hnutí v ČR*, 2001

Petrášková R.: *Prevence v oblasti sekt*, 2001
Bartošová R.: *Hinduismus, jeho kořeny a odkaz v českém prostředí*, 2002

Brzobohatý L.: *Nová hnutí v církvi*, 2002
Krejník K.: *Islám a fundamentalismus*, 2002

Neumann J.: *Angažovaný buddhismus*, 2002

Rybářová B.: *Učednické hnutí u nás*, 2002
Šimáčková D.: *Ohlas sionismu u nás*, 2002

Zálabová S.: *Tibetský buddhismus v ČR*, 2002

Husitská teologická fakulta
Společnost pro studium sekt a nových náboženských směrů
Poradna o náboženských sektách při HTF UK

vás zvou na přednášku a rozhovor,
který povede známý italský religionista

MASSIMO INTROVIGNE,
ředitel Centra pro studium nových náboženství v Turíně
a editor Encyklopedie náboženství Itálie,
na téma

**„Islámský fundamentalismus,
násilí a terorismus“.**

Přednáška bude překládána z angličtiny.

Čtvrtek 25. dubna 2002
od 9.30 do 11.30 hodin.

Husitská teologická fakulta UK, Pacovská 350/4, Praha 4
(blízko metra C - Budějovická)

Husitská teologická fakulta
Společnost pro studium sekt a nových náboženských směrů
Poradna o náboženských sektách při HTF UK

**PROGRAM PŘEDNÁŠKOVÉHO DNE
NA TÉMA
SOUČASNÝ ISLÁM**

9,00 Zahájení
dr. Zdeněk Vojtíšek
Pozdrav vedení fakulty
prof. Zdeněk Sázava,
proděkan Husitské teologické fakulty UK
Islám, jeho způsob myšlení a sekularizace
dr. Salahuddin Sayedi
Islám, sekularizace a moderní společnost
prof. Luboš Kropáček, Filozofická fakulta UK
Islám u nás
dr. Vladimír Šaňka,
muslimská náboženská obec, Islámská nadace Praha
Islám a sekularizace: výjimka, která nepotvrzuje pravidlo
Mgr. Jiří Unger, Evangelická teologická fakulta UK

13,00 Ukončení

Po každém referátu je počítáno s diskusí.

Středa 28. listopadu 2001

Obr. 4: Islámský fundamentalismus, násilí a terorismus – pozvánka a program přednáškového dne

Rozpracováno:

- Kocourková E.: *Novopohanství*
Klinger R.: *Postava Ježíše Krista v současném esoterismu*
Hrubešová L.: *Pohanství a satanismus v moderní době*
Petraňová K.: *Sahadža jóga uprostřed nových náboženských směrů*
Rothbauer P.: *Jan Konfršt a jeho následovníci*
Sládková V.: *Pravicový extremismus pohledem věřící mládeže*
Velčovský K.: *Emauzské domy u nás a v cizině*
Kalábová S.: *Školy tibetského buddhismu v ČR*

Konference:

- 30. 11. 2000 – Svědkové Jehovovi a nauka o krvi.**
Poznámka: Tato konference byla z pocho-

pitelných důvodů početně navštívena také lékaři a ostatními zdravotníky. Všechny referáty pak v tiskové úpravě zveřejnil odborný lékařský časopis: Praktický lékař.

28. 11. 2001 – Islámský fundamentalismus, násilí a terorismus

Poznámka: Ačkoliv jsme měli původně v úmyslu věnovat konferenci strategiím pozitivního myšlení, které ve zvýšené míře oslovují jak zdravotní sestry, tak dlouhodobě a chronicky nemocné, reagovali jsme na aktuální politickou situaci z 11. září 2001 v New Yorku a Washingtonu a zařadili tematiku současného islámu. Zájem posluchačů byl značný (260 účastníků). Každý účastník navíc obdržel instruktivní publikaci o islámu.

Pravidelné přednášky:

Pro ilustraci uvádím reprezentativní seznam přednášek, které byly na programu v roce 2001 a které se každým rokem v aktuální modifikaci opakují. Některým tématům byly věnovány i dvě lekce, hojně byly používány instruktivní materiály a filmy. Přednášející byl Z. Vojtíšek.

1. Uvedení do předmětu studia a film *Recepty na spásu*
2. Svědkové Jehovovi
3. Mormonismus a milenistická hnutí
4. Pentekostální hnutí
5. Nová myšlenka, hnutí lidského potenciálu, Scientologická církev
6. Esoterismus
7. Hinduismus a buddhismus na Západě
8. Hinduistické směry u nás
9. Hnutí Nového věku
10. Okrajové jevy. Politické kultury, Multi-Level-Marketing, Pyramidové hry
11. Mormonismus
12. Millennialismus a adventní hnutí
13. Hnutí Grálu
14. Parsifal Imanuel
15. Satanismus
16. Vyloučení a výstup (výstupové poradenství)

V rámci pravidelných přednášek zdravotnické etiky byla věnována pozornost nenáboženským kultům, jmenovitě: strategiím pozitivního myšlení a některým technikám alternativní medicíny (přednášející H. Hašková).

Stáže:

PONS pořádala také celou řadu stáží, které bylo možné realizovat díky četným a kvalitním kontaktům Z. Vojtíška na reprezentanty nových nebo netradičních náboženských hnutí. Příklady akcí z roku 2002:

Společná návštěva waldorfské školy,

Setkání s novopohany, Seminář s Josefem Štefkem (hnutí Grálu), Návštěva Nových začátků, Návštěva mešity, Seminář s Sheelou Silvermanovou (Osho), Návštěva Buddhismu Diamantové cesty, Návštěva v Bételu (Náboženská společnost Svědků Jehovových), a návštěva jejich bohoslužby, Návštěva bohoslužby v Kršnově dvoře, Seminář s Bedřichem Jetelinou (Církev adventistů sedmého dne), Návštěva Diabetického centra Scientologické církve.

Opakovaně byla uspořádána také návštěva synagog, židovského hřbitova a židovského města, a to proto, že se ukázalo, že o to mají studenti zájem a že jim finanční náročnost vstupenek brání v individuální návštěvě daných míst. Vždy jsme vyjednali příslušnou slevu. Je jinou otázkou, jak rozšířit tuto možnost i pro ostatní studenty, a to nejen teologie, neboť židovství jako tradiční náboženství by měli znát všichni.

Literatura:

Z. Vojtíšek vydal v roce 1998 přehlednou a čtenářsky velmi úspěšnou knihu *Netradiční náboženství u nás* (Praha, Dingir 1998, ISBN 80-902528-0-X). Úplný seznam časopiseckých publikací H. Haškové a Z. Vojtíška je obsáhlý a zájemce jej najde v příslušných závěrečných zprávách o plnění grantů. Pro ilustraci uvádím alespoň ty, které, jak se později ukázalo, jsou hojně citovány: Hašková H.: Rizika strategie pozitivního myšlení, *Labor aktuel* 1998, 2, 38–39. Hašková H.: Swingsex – časově omezená kuriozita nebo počátek dlouhodobé epidemie? *Gynekologie* 7, 1998, 64–69. Hašková H.: Swingsex – forma bez obsahu, *Praktický lékař* 78, 1998, 4, 158–160.

Hašková H.: Co má vědět praktický

- lékař o náboženských sektách, *Praktický lékař* 78, 1998, 687–688.
- Haškovcová H.: Nebezpečí náboženských sekt, *Časopis lékařů českých* 137, 1998, 9, 276–277.
- Haškovcová H.: Svědkové Jehovovi a nauka o krvi, *Praktický lékař* 81, 2001, 7, s. 406.
- Haškovcová H.: Mcdonaldizace na různý způsob, *Labor Aktuel* 2002, 1, 28–29.
- Koubek J.: Karta „Žádnou krev“, *Praktický lékař* 81, 2001, 7, s. 412–413.
- Remeš P.: Svědkové Jehovovi a Bible, *Praktický lékař* 81, 2001, 7, s. 407–408.
- Vojtíšek Z.: Potěšení pro lid Boží, *Dingir* 4, 2001, s. 31–33.
- Vojtíšek Z.: Islám na vzestupu, *Dingir* 4, 2001, s. 1.
- Vojtíšek Z.: Čeští muslimové, *Dingir* 4, 2001, s. 11.
- Vojtíšek Z.: Mormoni a jejich cesta k denominaci, *Teologická revue* 7, 2002, 1, s. 50–65.
- Vojtíšek Z.: Krev a charisma, *Teologická revue* 73, 2002, 1, s. 41–52.
- Vojtíšek Z.: Ti, kdo se chytají stébla, *Dingir* 5, 2002, 3, s. 2–5.

Závěr:

Není pochyb o tom, že nová religiozita je i u nás současnou realitou, které bychom měli kvalifikovaně rozumět. PONS za léta své existence položila takovému porozumění základy a bude dobře, když její činnost bude pokračovat. Současně je nezbytné zahájit mezioborovou diskusi o nové religiozitě, protože jen tak bude možné popsat novodobý fenomén v jeho celistvosti a následně rozvíjet jak preventivní programy, tak tzv. výstupní poradenství.

a. Zprávy osobní

Jubileum afrikanisty Josef Kandert *1943

Josef Kandert, náš přední afrikanista, oslavil v roce 2003 šedesáté narozeniny. Afrikanistiku si jako svoji specializaci v rámci etnologického studia zvolil před více než čtyřiceti lety a této orientaci zůstal věrný až do dnešní doby, přestože jeho vědecké pole působnosti je mnohem širší. O formování prvotního Kandertova zájmu o afrikanistiku na počátku šedesátých let se zasloužili etnolog – afrikanista Ladislav Holý (1933–1998), etnolog Milan Stuchlík (1932–1980) a indolog, afrikanista Erich Herold (1928–1988). Tehdy Kandert nastoupil jako čerstvý maturant na praxi do Náprstkova muzea asijských, afrických a amerických kultur a pouto k této instituci, respektive k jejím sbírkám, už nadále nepřerušil. Na Filozofické fakultě se Kandertovými učiteli afrikanistiky stali Karel Petráček (1926–1987), Ivan Hrbek (1923–1993) a Petr Zima (1933), u něhož se mimo jiné zabýval studiem hausštiny. Roku 1966 ukončil studia na FF UK diplomovou prací v oboru afrikanistiky: *„Význam matrilineárních pokrevně příbuzenských skupin pro soudržnost bilineárních společností“*, která zároveň splnila kritéria dizertační práce pro titul PhDr. Po obhajobě kandidátské práce, ve které tentokrát vycházel ze svého etnologického výzkumu současné slovenské vesnice, se Kandert stal vědeckým pracovníkem a kurátorem afrických sbírek Náprstkova muzea a od r. 1974 vedoucím etnografického oddělení. V letech 1973–1974 strávil čtyřměsíční studijní cestu v Nigérii, krátkodobější zahraniční pobyty uskutečnil v říjnu 1975 ve Velké Británii, v říjnu 1976 v Chicagu, USA a v prosinci 1977 v Portugalsku. Svě odborné znalosti a na-

byté zkušenosti pak uplatnil při vedení cyklu přednášek „Kapitoly z obecné etnografie“, který v letech 1977–1980 probíhal, kvůli „normalizačnímu nezájmu“ univerzitních kruhů, pod hlavičkou Lidové Univerzity na půdě Náprstkova muzea. Svě rozsáhlé afrikanistické vědomosti shrnul v 80. letech ve scénáři pro novou expozici Afriky (bohužel stále z prostorových důvodů neuskutečněnou) a navíc v obsáhlé monografii „Afrika“ vydané v nakladatelství Mladá Fronta roku 1984. V roce 1987 odjel na studijní a přednáškový pobyt do USA na University of Massachusetts v Amherstu za podpory Fulbrightovy nadace a v roce 1991 působil v Cambridge ve Velké Británii. Návaznost na tyto zkušenosti v zahraničí a také nové koncepce univerzitní výuky v důsledku celkové změny politického klimatu v 90. letech vedly Josefa Kanderta k intenzivní orientaci na pedagogickou činnost na Karlově Univerzitě (Katedra afrikanistiky FF UK, Katedra etnologie FF UK, Katedra sociologie FSV UK) i na Západočeské Univerzitě v Plzni. Vysokoškolská výuka nakonec v jeho profesní činnosti převažila, přesto však Josef Kandert i nadále zůstává v úzkém kontaktu s Náprstkovým muzeem jako vědecký kurátor afrických sbírek. Jeho bohatá výstavní a publikační i přednášková činnost na poli afrikanistiky svědčí o jeho intenzivní přínosné práci v tomto oboru.

Kateřina Klápsťová

K jubileu Františka Vrhela

Koncem května roku 2003 oslavil v plné svěžesti šedesáté narozeniny dlouholetý ředitel Ústavu etnologie na Filozofické fakultě UK Doc. PhDr. František Vrhel, CSc. Každé jubileum je důvodem k zamyšlení a k určité bilanci dosa-

vadní práce. Ta je v případě jubilanta vskutku impozantní a je obtížné ji ve stručnosti vystihnout. Nebudu se proto zabývat výčtem jeho prací, ani jejich hodnocením, jen bych rád několika slovy přiblížil osobnost Františka Vrhela tak, jak jsem ho měl možnost poznat za uplynulých čtrnáct let.

Vzpomínám si docela dobře na první setkání s ním v později důvěrně známých prostorách tehdejší katedry Národopisu a folkloristiky v Celetné ulici. Bylo to na jaře 1990, kdy jsem pracoval na své diplomové práci o Tadeáši Haenkovi coby student Pedagogické fakulty v Ústí nad Labem a hledal jsem u odborníků na Latinskou Ameriku informace o tomto přírodovědci a iberamerikanistovi ze severních Čech přelomu 18. a 19. století. Svou první cestu na katedru jsem tehdy využil i k účasti na jedné z Vrhelových přednášek. Myslím, že šlo o teorii kultury, a třebaže jsem toho o teorii jakékoli disciplíny mnoho nevěděl, přesto si dodnes pamatuji na nesmírnou fundovanost, s jakou byla tato přednáška těm nemnoha studentům prezentována. Několik měsíců poté jsem již měl možnost navštěvovat jeho přednáškový kurz z obecné etnologie pravidelně každý týden jako řádný student nově založeného Ústavu etnologie. Během dvou semestrů jsem vstřebával nejen neuvěřitelné spektrum poznatků z mnoha příbuzných i vzdálenějších oborů, ale učil se též specifický jazyk – jakousi *vrhelovštinu* – jak ji kdysi prý nazval jeden z předcházejících absolventů. Zkrátka připadali jsme si tak trochu jako Jacques Soustelle a jeho spolu-

žáci ze Sorbonny na přednáškách svého učitele Marcela Mause, jenž své posluchače udivoval rovněž obrovskou šíří svých vědomostí. Stejně jako tento slavný francouzský etnolog ani František Vrhel sice neprováděl žádný rozsáhlý terénní výzkum, ale také on dokázal se svými kolegy řadu z nás nasměrovat a rozeslat do všech možných i nemožných etnologických areálů – ať už do Mexika, na Sibiř, do Indie, Indonésie, na Balkán či do východoslovenských vesnic a z těchto často dlouhodobých pobytů pak vznikaly nebo vznikají naše magisterské či doktorské práce. Když později působil jako děkan Filozofické fakulty, stala se druhým centrem etnologického vědění jeho tehdejší velká pracovna na Palachově náměstí. Tam měli Vrhelovi studenti a kolegové vždy otevřené dveře a vzpomínám na četné neoficiální debaty, v mém případě zejména o Mezoamerice a jejích kulturách, které bývaly mnohdy podnětnější než četba odborné literatury. Po skončení jeho funkčního období se opět tyto neformální diskuse přesunuly do Celetné a jsem opravdu rád, že se jich občas mohu i nadále účastnit. Je nepochybné, že především jeho zásluhou se od počátku 90. let u nás proměnil přístup ke studiu etnologie, jejímž nejvýraznějším reprezentantem, alespoň pro mě, je právě František Vrhel. Samozřejmě nejen proto mu velmi přeji pevné zdraví a hodně elánu do další vědecké a pedagogické práce a těším se na ještě mnoho takových neformálních rozmluv.

Marek Halbich

b. Zprávy z konferencí a jiných akcí

Mezinárodní konference – Traditional Culture as a Part of Cultural Heritage of Europe. Presence and Perspective of Folklore and Folkloristics.
Bratislava, 23.–25. 10. 2002.

Ve dnech 23.–25. 10. 2002 uspořádal Ústav etnologie SAV v Bratislavě mezinárodní konferenci „Traditional Culture as a Part of Cultural Heritage of Europe. Presence and Perspective of Folklore and Folkloristics“ (Tradiční kultura jako součást kulturního dědictví Evropy – Současnost a perspektivy folkloru a folkloristiky). Jednání probíhala v reprezentančních prostorách Pálffyho paláce. Zúčastnili se jí folkloristé a etnologové z devíti zemí (Bulharska, České republiky, Estonska, Maďarska, Německa, Norska, Rakouska, Slovenska a Slovinska).

Badatelé se věnovali pěti problémovým okruhům:

1. otázkám stavu a koncepce folkloristiky na vysokých školách a ve vědeckých institucích (B. Beneš /ČR/, H. Hlůšková /SR/, M. Koiva /Estonsko/, M. Leščák /SR/);
2. otázkám zpracování a prezentace folkloristické práce s ohledem na využití počítače a internetu (např. pro výzkum lidového tance I. Murín /SR/, dále A. Kuperjanov /Estonsko/);
3. otázkám životnosti folkloru a jeho akceptace (Z. Profantová /SR/);
4. otázkám úlohy folkloru v rámci společensko – politických aktivit: zde stojí za zmínku jednak otázka zhodnocení role folkloru v rovině národně stmelujícího symbolu a jeho případné zneužívání, (W. J. Espeland /Norsko/, J. Hamar

/SR/, R. Ivanova /Bulharsko/, I. Nagy /Maďarsko/) a jednak otázka uznání folkloru jako významného projevu v kontextu národní kultury s apelem tento jev chránit a rozvíjet v rámci programu UNESCO (V. Voigt /Maďarsko/);

5. otázkám analyzujícím konkrétní folklorní jev (např. žánr, motiv). Zásadní se ukázala otázka žánrů a jejich nového vymezení v kontextu reálné folklorní události. V této souvislosti se rozvinula diskuse k pojmu folklorismus (E. Krekovičová /SR/) a psaný folklor (D. Bitternerová /ČR/). Nosná se ukázala i myšlenka uchopení kulturních projevů jako performance – zvláště při analýze současných kulturních projevů některých subkultur mládeže (Hip-hopová kultura – I. Schneider /Rakousko/). Hovořilo se o vzniku nových žánrů především v souvislosti s novými mediálními technologiemi a případně i v souvislosti transformace tradičních folklorních událostí v tomto kontextu (M. Stanonik /Slovinsko/). V současné době se tedy folkloristé, a to především folkloristé ze Slovenska, soustřeďují na obsahové analýzy narácí – v této souvislosti bylo diskutováno především téma životnosti a uchopování tradičních motivů v žánru fámy, ale také fantazy literatura, téma oral history ve smyslu forem verbalizace zažitě a zhodnocené zkušenosti (Z. Galiová /SR/, O. Herec /SR/, G. Kiliánová /SR/, A. Mentel /SR/, Z. Vanovičová /SR/, H. Tužinská /SR/). Tematicky nosný se ukázal i výzkum dětské kultury (J. Pospíšilová /ČR/).

Poznatky, které byly prezentovány na konferenci *Traditional Culture as a Part of Cultural Heritage of Europe. Presence and Perspective of Folklore and Folkloristics Conference*, přinesly následující podněty:

1. Folklor a folkloristika jsou v některých zemích vnímány úzce v kontextu národního kulturního dědictví, je k nim tak přístupováno a tedy jsou zahrnovány do koncepce výuky (například pregraduální studium učitelství na slovenských VŠ).

2. Výzkumy folkloristů se opakovaně orientují na dětské respondenty. Vedle zjištění rozsahu a charakteru folklorního repertoáru této části populace badatelé získávají také poznatky o hodnotových orientacích dětí, o způsobech konstruování abstraktních pojmů a problémů (např. pojetí nebe a pekla), dotýkají se i otázek transmise poznatků (zde experimentálně simulovaného přenosu textů) a v této souvislosti detekování klíčových prvků výstavby textu, které nejsou zapomenuty a naopak tvoří skelet textu.

Dana Bittnerová

Čím je Klub slovenské kultury v České republice

Klub slovenské kultury má svoji zvláštní historii. Dalo by se říci, že v současnosti, t.j. od října 2003 obsahově více navázal na činnost Československé společnosti, která byla oficiálně zakázána společně s dalšími spolky a občanskými sdruženími v roce 1951. Hlavním cílem poválečné Československé společnosti bylo udržovat česko-slovenskou vzájemnost, utvářet a pěstovat dobré vztahy mezi Čechy a Slováky, představovat Slovensko, jeho kulturu a realie v českých zemích. Do roku 2003 KSK více čerpal z odkazu Místních odborů Matice Slovenské, které byly v letech 1947–1949 zakládány v Čechách, v těch místech, kde žilo více slovenských osídlenců – v pohraničí, nebo ve městech se značným přílivem Slováků (Praha, Prostějov,

Brno, atd.). V Praze a několika dalších městech pracovali MOMS již v letech meziválečných, jejich náplň byla obdobná jako činnost Československé společnosti.

V roce 1951 byl v Praze, se zánikem Československé společnosti, obnoven *Místní odbor Matice slovenské*. V jeho řadách hodlala pracovat slovenská a česká inteligence, zaměstnanci a dělníci. Činnost odboru se však vzhledem k politickým poměrům nemohla rozvinout. V té době také zanikly místní odbory Matice slovenské v různých městech a obcích – Aši, Chebu, Františkových Lázních, Sokolově, Chomutově, Liberci, Vratislavicích, atd. I zde byly politické důvody – spolky měly být začleněny do místních Osvětových besed a přičleněny pod dozor aparátu KSČ. Slováci se přestali v odborech MS sdružovat.

Ke krátkému obnovení spolkové činnosti na národnostní bázi došlo v roce 1968. Svůj specifický vývoj měla spolková činnost v letech „normalizace“, tzn. v sedmdesátých a osmdesátých letech. V letech „normalizace“ sdružoval české Slováky pouze *Klub slovenské kultury*. Vývoj tohoto spolku – zprostředkovatele slovenské kultury české veřejnosti, který vlastně spolkem nemohl být – měl svoji předehru v období pražského jara a již uvedenou prehistorii na počátku 50. let.

Na prahu očekávaných demokratických změn se od počátku roku 1968 v Praze připravovalo založení *Slovenského akademického klubu*, který byl oficiálně potvrzen a registrován v dubnu 1968. Slovenský akademický klub sdružoval pražské slovenské studenty ze všech vysokých škol, vydával svůj bulletin a pořádal různé kulturní akce, taktéž pro české studenty. V té době se počítalo s federalizací, tudíž vznik slovenských spolků v Čechách měl postupně získávat své právní opodstatnění.

Současně se v Praze připravovalo znovuoobnovení *Miestneho odboru Matice slovenskej* podle zákona o Matici slovenské. Měl být založen ještě podle zákona č. 68/1951 Sb. a zákona o činnosti Matice slovenskej SNR č. 97/1968 Sb., o němž se předpokládalo jeho transformování do právního řádu ČSR. Místní odbor byl založen na valném shromáždění 11. 2. 1969 v Kulturním domě dopravních podniků v Praze, za přítomnosti asi 700 osob. MOMS si kladl za úkol přibližovat slovenskou kulturu českému prostředí a českým Slováckům, pečovat o společenský a spolkový život místních Slovácků, pečovat o vzdělávání dětí v mateřském slovenském jazyce, propagovat slovenské knihy a tisk, rozšiřovat členskou základnu a budovat místní odbory a kluby Matice slovenské v tehdejší České socialistické republice. Hodlal spolupracovat se slovenskými krajany ve světě, zejména prostřednictvím jejich spolků. Zatímco Češi v Praze usilovali o demokratizaci, Slováci se soustředili na vymezení prostoru pro svůj jazyk a kulturu.

Po vzniku federace v letech 1969–1970 vzrostl počet slovenského obyvatelstva přílivem Slovácků do federálních institucí, ale i další migrací na 320 998 osob, v roce 1980 na 359 370 osob. V samotné Praze žilo na 19 851 obyvatel slovenské národnosti. Přesto však např. pokus o založení pražské slovenské základní školy v roce 1970 a gymnázia skončil neúspěšně. Příčinou byl nezájem slovenských rodičů i dětí o vzdělávání se v mateřském jazyce. Iniciováno bylo nepovinné vyučování slovenštiny v jednotlivých pražských obvodech, dle zájmu dětí a rodičů. Pro nezájem však rovněž zaniklo.

Neautentická federace nevyvolala v totalitárním režimu potřebu vzniku slovenských škol v českém prostředí. Samotný

proces federalizace bez demokratizace nemohl nabýt reálné rysy ani v sedmdesátých a osmdesátých letech. Jeho neautentičnost se odrážela i v postojích Slovácků v České republice k vlastní spolkové činnosti, k prezentaci vlastní kultury. Možnost spolkové činnosti a prezentace vlastní kultury ovšem byla dána dobovým právním systémem. Odpovídající spolková činnost nemohla být uvedena do života.

Slováci měli v ČSFR nadále zvláštní postavení. Nevědělo se jak postupovat, protože česká strana vlastně federalizaci nebrala na vědomí. Důkazem toho bylo postavení Slovácků v Čechách, kteří se tak ocitali v určitém pomyslném vakuu. Slovenská republika se snažila své federativní postoje prosazovat v hranicích své země. O krajanech v Čechách se však neuvažovalo, i když slovenské instituce o své krajany jinde ve světě pečovaly tehdy možným způsobem. Vše se odbyvalo poukazem na příbuznost prostředí a život v jednom státě.

V říjnu 1970 vznikl ze studentů, členů Místního odboru Matice slovenské *Akademický klub MOMS*. Měl se podílet na práci jednotné mládežnické organizace – SSM. Tím zanikl původní Slovenský akademický klub, který vznikl s jinými cíli, a proto se část jeho členů nemohla ztotožnit s ideologií nového klubu spolupracujícího s „normalizačním“ SSM. Od roku 1971 měly být v ČSR zakládány a registrovány Místní odbory Matice slovenské, což však nový zákon o Matici slovenské z r. 1973 na území ČSR neumožnil. V letech 1972–1976 místní Slováci pracovali v profesních sekcích, např. „v stavbárskej sekcii.“ Avšak ani Místní odbor Matice Slovenské ani různé sekce nemohly fungovat jako samostatný právní subjekt. Slováci z federálních orgánů však požadovali vytvoření

své instituce, která by jim umožnila rozvíjet intenzivnější společenský život. KSK měl sloužit především funkcionářům z aparátů ministerstev a dalších významných federálních institucí. V roce 1977 rozhodla Rada Národního výboru hl. m. Prahy o zřízení *Klubu slovenské kultury*, který byl jako aktiv začleněn pod Pražské kulturní středisko.

Tak se v roce 1977 MOMS změnil v Klub slovenské kultury Pražského kulturního střediska. Zaměřil se na slovakistiku a společenský život. Pořádal přednášky o slovenské literatuře a slovenských spisovatelích, slovenském umění a národopisu v prostorách Městské knihovny na Mariánském náměstí. Věnoval se dětem a mládeži – pořádal vlastivědně-sportovní zájezdy na Slovensko. Organizoval slovenské plesy a různá společenská setkání.

V roce 1985 byl v Praze otevřen *Dům slovenské kultury* (DSK). Stalo se tak výnosem 17. plenárního zasedání Národního výboru hl. m. Prahy. DSK měl jako nová instituce navazovat na historické tradice a přenášet slovenskou kulturu do českého (pražského) prostředí. Pod jeho střešou pak pracoval také Klub slovenské kultury, který až do roku 1990 nemohl být právním subjektem. V roce 1990 KSK podle nových platných zákonů získal právní subjektivitu a stal se občanským sdružením. Jeho činnost se v letech 1985–1989 rozrostla do několika sekcí, které podporovaly činnost DSK a udržovaly pravidelný kontakt se Slovenskem. Na půdě Domu slovenské kultury se konaly vědecké konference, semináře, besedy, přednášky, diskusní kulaté stoly. Do DSK zajížděli přední slovenští umělci – herci, operní pěvci, literáti, hudebníci – aby v jeho komorních prostorách seznamovali publikum se slovenskými i světovými kulturními hodnotami. V letech

1988–1989 se pod záštitou DSK a KSK konaly v té době otevřené diskuse slovenských a českých odborníků o československých vztazích, o významných osobnostech česko-slovenských vztahů, dějinách Slovenska, atd. KSK měl několik sekcí: 1. kulturně-výchovnou 2. stavařskou, 3. vysokoškolskou, 4. školskou, 5. mládežnickou, 6. organizační, 7. propagační. Později přibyla sekce česko-slovenských vztahů a sekce folklorní.

Díky činnosti DSK a KSK se v roce 1988 poprvé hovořilo o Slovácích v České republice na vědeckém sympoziu ve Slovenské republice v Bratislavě a v Martine, kam byli na konferenci pozváni i pracovníci z Čech, kteří se problematikou Slováků v Čechách zabývali. Jejich příspěvky o českých Slovácích vyšly ve sborníku z této konference nazvaném *Zahraniční Slováci a ich materinský jazyk* (Bratislava 1988).

V roce 1993 se KSK zcela oddělil od DSK, který se stal Slovenským institutem, kulturním zařízením SR. KSK je občanským sdružením ČR. I dnes v Praze žije početná slovenská menšina. Do posledního sčítání zde žilo asi 24 000 Slováků, nyní, podle současného sčítání z roku 2001, je to asi 17 000 Slováků. Většina Slováků však není členy žádných spolků a neúčastní se spolkového života. Skutečnost je taková, že v Praze je členy slovenských občanských sdružení asi 3000 Slováků.

Očekávané státoprávní změny, celkové profesní, věkové i sociální rozvrstvení Slováků v Praze a také jejich vztah k české a slovenské politické reprezentaci vyvolaly založení několika slovenských občanských sdružení v letech 1993 až 1994. Je zajímavé, že Slováci nepřistoupili k zakládání svých občanských sdružení ihned v roce 1990, kdy své národnostní spolky zakládaly další národnosti, aby tak urych-

leně využily demokratické změny a novou legislativu. Zdá se, že v té době, na rozdíl od ostatních národnostních minorit, nepociťovali nutnost emancipace. Pracoval pouze KSK a Limbora (foklorní sdružení), které existovaly před rokem 1989. Slovenských spolků je nyní 15, kromě KSK však neoplývají větším počtem členů. Většina slovenských spolků má několik členů a fungují spíše jako nakladatelství, nebo poskytují pracovní zázemí tzv. profesionálním Slovákům.

KSK po opuštění prostor v DSK sídlil v Panské 10, Praha 1. V roce 1991 se pokusil ve spolupráci s odborem školství MHMP o oslovení slovenských rodičů a jejich dětí, s nabídkou výuky slovenského jazyka a literatury. V školním roce 1991/1992 byla výuka zahájena v ZŠ Zborovská, Praha 5. Výuka probíhala 1x týdně vždy ve středu odpoledne. Podle zájmu rodičů a dětí se počítalo s jejím postupným rozšířením. Zájem však s příchodem jara ustával, z 28 dětí od 7–15 let zbyly 4 děti. V dalším školním roce pro malý zájem již nebylo vyučování obnoveno. Klub slovenské kultury se dále věnoval dosavadní výchovné činnosti mezi dětmi – pořádal vlastivědně-sportovní zájezdy na Slovensko v letních i zimních měsících. Ustávala však další činnost KSK, zejména ta, která se měla soustředit na vytváření kulturních hodnot z vlastního středu Slováků žijících v Čechách. Organizačně-administrativní pracovnice KSK se zaměřily na dovoz slovenských divadelních představení, hudebních umělců a výstav, které prezentovaly před pražskou veřejností. Tomu také sloužila finanční podpora projektů z pražských institucí. Slováci a Češi přijímali slovenskou kulturu pasivně, jako diváci. KSK byl agenturou s takřka 3 000 členy pro umělce ze Slovenska.

Dva členové Klubu slovenské kultury s pedagogickým vzděláním připravili ve školním roce 1993–1994 návrh (osnovy, statut, rozvrh, organizační řád a curriculum) osmiletého Gymnázia česko-slovenské vzájemnosti. Dokumentaci a návrh konzultovali s odborem školství na tehdejší MHMP a s odborem národnostního školství na MŠMT. Návrh byl přijat a zařazen jako koncepce dvojjazyčného gymnázia do programu MŠMT. V roce 1995 mělo být gymnázium otevřeno. O přijetí do prvního ročníku se ucházelo 63 žáků – českých a slovenských. Gymnázium nemělo statut menšinové školy.

V roce 1995–1996 přišla Obec Slováků s návrhem národnostního menšinového Gymnázia M. R. Štefánika. Návrh přijalo FOSA (Fórum slovenských aktivit – nezávislé diskusní fórum, na kterém se scházejí představitelé slovenských spolků) většinou svých hlasů a na jeho požadavek byla škola zařazena do sítě škol MŠMT. Gymnázium se však nepodařilo otevřít pro nezájem žáků a jejich rodičů. O studium v roce 1997 projevíli zájem 4 žáci. Gymnázium fungovalo v nabídce MŠMT do roku 2001, avšak pro nezájem studentů nezačalo výuku.

Změny nastaly kolem roku 2000. V polovině 90. let zesílil příliv Slováků nespokojených s tamní politickou reprezentací. Podstatná část z nich našla dlouhodobý i trvalý pobyt v Praze a v dalších městech. Po několika letech aklimatizace projevila chuť setkávat se a vybrala si KSK. Nehodlala však být pouze pasivními konzumenty. Chtěla se na klubové činnosti sama podílet. Herci začali hrát divadlo, výtvarníci připravovat v KSK vlastní výstavy, žurnalisté začali psát vlastní LISTY, slovenští vědeckí pracovníci píšou své práce a navazují kontakty s vědci na celém světě, slovenští

filmoví režiséři připravují nejen Febiofest, ale i vlastní projekce pro KSK, všichni se scházejí v klubovně KSK, takže pro pořádek a informovanost musely být obnoveny sekce, které se ale volně prolínají. Někdy filmová sekce potřebuje historika, jindy etnologa, z nichž polovina členů zase náleží do seniorské sekce, nebo naopak do studentské. Zesílil i příliv slovenských studentů do českých vysokých škol. Mnozí z nich rovněž našli cestu do KSK.

Dle současných stanov je KSK charakterizován takto:

„KSK je nezávislé občianske združenie, patrí k organizáciám tretieho sektoru.

KSK má okolo 2 600 aktívnych členov. Približne 50 % má slovenskú národnosť a 50% má českú národnosť.

Na činnosti KSK sa podieľa okolo 50 dobrovoľných pracovníkov a dvaja platení profesionálni pracovníci.

Rada riadi a organizuje činnosť KSK. Má 13 členov, z ktorých si volí predsedu a troch podpredsedov.

V rámci KSK pracujú sekcie: divadelno-dramaticko-rétorická, výtvarná, filmová, študentská, seniorská, hospodárska, mediálna, voľnočasových aktivít a dokumentačné stredisko slovenskej menšiny, jej histórie a kultúry v ČR. Členovia rady sú odborníci, ktorí vedú jednotlivé sekcie.

Na činnosti KSK sa aktívne podieľa sbor inštruktorov a ďalších dobrovoľných pracovníkov, ktorí poskytujú KSK špeciálne a odborné služby.

Poslanie a činnosť KSK: Jedným z prvotných poslání KSK je:

- prehĺbovanie a rozširovanie poznatkov o živote a kultúre slovenského národa i poznatkov o SR celkovo
- udržiavanie česko-slovenskej kontinuity v najširšom slova zmysle
- pestovanie dobrých bratských česko-slovenských vzťahov.

Činnosť KSK spočíva v nasledujúcich typoch programov a akcií:

- kultúrno-spoločenské programy, ktoré pripravujú sekcie podľa záujmu členov i širšej verejnosti
- programy približujúce českej verejnosti slovenskú kultúru z každej oblasti umenia
- prednášky, besedy a stretnutia s významnými slovenskými a českými osobnosťami kultúrneho a spoločenského života
- športovo-vlastivedné kurzy organizované pre deti a mládež cez prázdniny na Slovensku
- tematické zájazdy organizované pre dospelých do roznych regionov Slovenska
- zájazdy do cudziny s tematickým zameraním a s kontaktmi na krajanov
- pravidelné, resp. príležitostné klubové stretnutia, atď.“

Klub slovenské kultury věnuje velkou pozornost vzdělávací činnosti na plnění volného času seniorů. Pořádá diskuse a kulaté stoly ve spolupráci s Ústavem pro soudobé dějiny AV ČR věnované slovenské a české soudobé historii. Ve spolupráci s HÚ SAV, Slovenským národním múzeem a Slovenským literárním múzeem pořádá přednášky na různá témata ze slovenských dějin, dějin umění, literatury, filozofie, etnografie apod. Představuje nové knihy, které vyšly na Slovensku, a jejich autory.

V rámci této činnosti pořádá poznávací zájezdy na Slovensko pro všechny zájemce, letní a zimní školy pro děti a mládež všech věkových kategorií. Spolupracuje s kabinetem slovakistiky FFUK. Při katedře slavistiky na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze vznikl v roce 1994 již zmíněný kabinet slovakistiky, odborné pedagogické a badatelské pracoviště. Nové pracoviště respektuje specifičnost slovenské problematiky v českém prostředí jejím rozdělením do

tří částí – na studium slovenského jazyka, studium slovenské literatury a studium slovenských dějin. Existenci kabinetu slovakistiky se Slovákům v Čechách dostalo cílevědomého kultivování slovenského jazyka, literatury, slovenské historie a reálií. S pracovníky kabinetu, jeho absolventy i studenty KSK spolupracuje na přípravě programů z oblasti literatury i historie.

KSK má Dokumentační středisko slovenské národnostní menšiny, které připravuje besedy se slovenskými a českými vědci, připravilo výstavu Století Slováků v Čechách, která na dobových dokumentech a fotografiích seznamuje veřejnost s původem Slováků v ČR a s vývojem slovenské národnostní menšiny. K výstavě připravuje její regionální verze, které vystavuje v regionech s početnou slovenskou menšinou. Součástí výstavy je přednáška O původu Slováků v Čechách s besedou o slovenské literatuře, nových knihách a časopisech, zejména těch, které produkují slovenská občanská sdružení.

Mezi populární pořady KSK patří Podvečery nielen pre ženy. Týkají se různých témat – zdravotědou počínaje, přes výběr ze slovenské kultury, malování tradičního perníku, k nejnovějším módním trendům, KSK každoročně pořádá setkání slovenských studentů v prostorách KSK. Říjnové setkání začíná prohlídkou Prahy. Studenty provádí odborná průvodkyně, která je podrobně seznámí s pražskými památkami a zajímavostmi. Následuje beseda v KSK, kde jsou studenti informováni o programech KSK, seznámí se s členy Detvanu, je dán prostor jejich dotazům. Podle jejich zájmu jsou pak připravována další setkání se studenty, KSK jim v určité dny poskytuje svoji klubovnu ke čtení slovenského tisku, beletrie a odborné literatury. Tuto

službu poskytuje všem svým členům, zejména pak seniorské sekci, která má rovněž své pravidelné dny v klubovně KSK.

KSK se stal sdružením, které díky spontaneitě mladých i střední generace svých členů odstraňuje formální programy a bariéry. Vytváří prostor pro realizaci různých zajímavých nápadů nejen z prostředí Slováků. Na jeho půdě se setkávají Češi, Slováci, Poláci, Maďari i další. Právě tak ve svých programech dává přednost dvojjazyčností. Velký zájem je o dětské loutkové divadlo, které hrají členové KSK, profesionální loutkoherci, česky, slovensky, česko-slovensky, česko-německy, atd. Připravili program o výuce cizích jazyků, zdramatizované čtení pohádek různých národů, atd. Výstavy prací výtvarníků jsou partnerské – jeden autor Slováček, jeden autor Čech, nebo více autorů. Dokladem tohoto přístupu je i náš časopis LISTY. Měsíčník Čechov a Slovákov, kteří chcú o sebe vedieť. Jsou v něm články slovenské a české. Poslední publikace KSK *Čítanka českých a slovenských pohádek* je dvojjazyčná – se zrcadlovými českými a slovenskými texty 7 vybraných pohádek P. Dobšinského a Boženy Němcové. Patří k ní také CD s nahrávkou pohádek s českými a slovenskými herci. Knížku provázejí krásné ilustrace nedávno zesnulého slovenského malíře P. Ondriečky. Česko-slovenské říkanky má i leporelo pro děti s tematikou pražských kulturních památek, které vycházejí pod záštitou ministra kultury ČR.

V současné době připravujeme česko-slovenský turnaj ve scrable a mnohé další akce, při kterých se ani náhodní účastníci nebudou nudit. KSK měl zvláštní historii. Jeho činnost se různě měnila, většinou podle požadavků doby a její ideologie. Dnes by nám měl KSK

nahradiť místo, kam má většina z nás daleko-domov. A ten je podle M. Žbirky tam, kde jsme hrávali v dětství kuličky. Někteří ho máme na Slovensku, jiní jinde. V Lipanské 4, dnešním sídle KSK, hrajeme pomyslné kuličky již vzdáleného dětství, vědomi si svého rozhodnutí, které nás přivedlo do Čech. Ne však jako profesionální Slováky (mnozí z nás

nedeklarují slovenskou národnost, další jsou slovakisty), ale jako lidi, kteří jsou schopni žít nejen doma. Mohou žít kdekoliv na světě a hledat cesty k porozumění. Snaží se být dobrými odborníky ve své profesi a neprosazovat se pouze jako národnostní menšina.

Helena Nosková

c. Zprávy z muzeí a výstav

Výstava „Starý židovský hřbitov“ v kolínském muzeu

Regionální muzeum v Kolíně uspořádalo v období od 7. listopadu roku 2003 do 28. března roku 2004 komorní výstavu fotografií s názvem „Starý židovský hřbitov“. Rozsahem nevelká výstava velkoplošných barevných fotografií náhrobků ze starého židovského hřbitova v Kolíně byla instalována ve vstupní místnosti „Regionálního muzea Kolín“ a vystavené fotografie byly doplněny o informace o vzniku a dlouhé historii kolínského židovského hřbitova. Kolínský „Starý židovský hřbitov“ leží v centru historického jádra města a jeho historie sahá do 15. století. Pohřbívalo se zde až do roku 1887, než začal být užíván nový židovský hřbitov na předměstí Kolína. Vedle „Starého židovského hřbitova“ v Praze náleží k nejstarším židovským památkám u nás.

Uprostřed „Starého židovského hřbitova“ v Kolíně se nachází renesanční náhrobek rabína Chajima, syna Sinaje, z roku 1624. Jeho fotografie byla součástí



výstavy. Bohatá výzdoba tohoto náhrobku má vzor v bohatě zdobeném náhrobku proslulého rabbi Löwa (ten byl Chajimovým strýcem) na pražském „Starém židovském hřbitově“. V Kolíně zastával Chajim ben Sinaj úřad rabína a rektora Ješivy – talmudské školy a zároveň byl

vykonavatelem funkce zemského rabína v Čechách. Pozemek hřbitova je nepravdělný, má rozlohu větší než jeden hektar a je na něm rozmístěno přibližně 2600 náhrobků. Ve vstupní partii hřbitova se nachází pozdně renesanční mramorový náhrobek (fotografie rovněž prezentována na výstavě) Eliji, syna Šemuela Maisela, z roku 1621, příbuzného známého primase pražského židovského města Mordechaje Maisela. Na štítku tohoto náhrobku můžeme spatřit reliéf myši, který symbolizuje jméno zemřelého.

Komorní, nevelkou, ovšem dokumen-

tačně zdařilou a obsahově zajímavou výstavu uspořádalo „Regionální muzeum v Kolíně“ ve spolupráci s „Nadačním fondem obětem holocaustu“ jako součást projektu tohoto nadačního fondu.

Návštěvníci výstavy „Starý židovský hřbitov“ si v době konání této akce mohli prohlédnout i další muzejní prostory kolínského regionálního muzea, věnované historii Kolína, světu středověkého měšťana či bitvě u Křečhoře. V prostoru galerie Rudolfa Kremličky se zároveň konala výstava obrazů Bedříšky Znojenské, vlastním jménem Boženy Krejčové.

Miloslava Turková

Milan Kováč – Arne B. Mann (eds.): Boh všetko vidí. Duchovný svet Rómov na Slovensku. (O del sa dikhel. Romano paťaviben pre Slovensko.) Chronos, Bratislava 2003, 346 s.

Duchovní svět Romů, pojatý jako určitý osobitý systém filozofického pohledu na kosmos a na ukotvení člověka v něm, je doposud málo sledovaným a zmapovaným problémem osobitého života romského obyvatelstva na Slovensku. Mezery dosavadních znalostí se rozhodli zaplnit autoři velice podnětné publikace, v níž předložili odborné i širší veřejnosti svůj výklad některých duchovních představ současných slovenských Romů, přesněji Romů žijících v některých vesnických obcích východního a západního Slovenska. Výseky z duchovního světa Romů tedy čtenářům zprostředkovali ze specifického pohledu konkrétních lokálních komunit, kde sami provedli výzkum. Autentičnost výkladu, jeho vazba na fungující sociální prostředí a na reflexi prožívání duchovna v něm, je jedním z velkých kladů práce.

Autoři svůj výklad soustředili na tři závažné okruhy otázek spojených s myšlenkovým světem Romů. Pozornost upřeli na představy, které se vážou k zlomovým okamžikům života člověka (narození, smrt), na představy o nadpřirozených silách, které ovlivňují člověka a dávají jeho životu etický, normativně svazující rozměr, a konečně na postoje Romů k duchovním „institucím“ – k církvím, k náboženství a víře. Prvé dva okruhy otázek se tedy vztahují k jevům duchovního života Romů, které etnologie spojuje s více či méně kontinuálně rozvíjenou a inovovanou mezigenerační kulturní výměnou. Okruh třetí sleduje otázky průniku myšlenek, přístupů a obřadnosti, které

zprostředkovávají křesťanské církve jako součást náboženského života, do „lidové“ víry a života Romů (katolická, protestantská církev).

Představy o smrti, jejích předzvěstech, jejím naplnění, o opuštění světa živých a o posmrtném životě, zaznamenané u Romů z okolí Trnavy a Nitry, zpracovala Zuzana Palubová. Prezentovala rozměr duchovního života, který je ve slovenské (a české) etnologické literatuře častěji reflektován – zejména pro vitalitu, s jakou je přítomen a mezigenerační výměnou stále předáván v širokých vrstvách i současného romského obyvatelstva. Svůj výklad ovšem založila na živých příbězích a dala mu autenticitu prožitku. Arne B. Mann naproti duchovnu, spojenému se smrtí, postavil problém duchovna svázaného se vstupem člověka do světa živých. Sledoval otázku ochrany novorozence před negativními silami (výměna dítěte, uřknutí). Zaměřil se na magické rituály zabezpečující prosperitu narozeného dítěte. Do svého výkladu promítl navíc srovnávací rozměr. Sledoval paralely v kulturech populací střední Evropy.

Víru v nadpřirozený svět a jeho magické síly zohlednil ve svém výkladu Rastislav Pivoň. Učinil tak na analýze myšlenkového světa, který zachytil ve výpovědích Romů z několika západoslovenských obcí. Představil chápání dobra a zla, panteon démonických bytostí a zlých sil, definoval představy o možnostech jejich působení a o způsobech ochrany před nimi. Z jiného pohledu „pověrečnost“ Romů akcentoval Milan Kováč. Na analýze myšlenkové výbavy Romů z horehronské obce Telgárt (Švermov) ukázal „romské“ vnímání světa jako světa bipolárního: jako prolínajícího se světa reality a světa snů. Z této základní pozice vymezil představy telgártských Romů o nepříznivých silách, o Bohu, o posmrtném životě. V kon-

textu osobitých „pověrečných“ představ pak analyzoval formy, společenskou funkci a normativní závaznost „posvátných“ přísah – přísah stvrzujících pravdivost tvrzení a jednání.

Průnik a reflexe obřadnosti a věrouky církve katolické a evangelické (protestantské) do duchovního a společenského života Romů zohlednili Attila Kováč, Anina Botošová a Danijela Djurišičová na příkladech romských komunit z obcí z JV (Kováč) a SV (Botošová) Slovenska a z Bardějova (Djurišičová), i když každý z jiného úhlu pohledu. Shodně však sledovali ohlas církevního života, měřeného účastí na církevních svátcích, shromážděných a dalších aktivitách (poutní místa), mezi romským obyvatelstvem. Zjištění, i když formulovaná v různých výkladových kontextech, byla analogická. Konstatovala význam církevních obřadů při významných situacích rodinného života a jejich menší a nerovnoměrný ohlas v průběhu církevního roku. Konstatovala rovněž rozpor mezi zbožností Romů a jejich vztahem k církvím.

Svou tematikou je výjimečná stat' Jakuba Mínače o současné duchovní písni Romů – evangelíků z obce Rankovce (východní Slovensko, Košice). Autor zveřejnil část svých sběrů – písni zpívaných ve slovenštině i romštině, písni textově zajímavých. S ohledem právě na texty vysvětluje prezentované duchovní písne jako doklad určitého způsobu dvojjediného myšlení: jako reflexi vsudypřítomnosti Boha a jeho reflexi jeho autority.

V úvodním zamyšlení M. Kováč a A. B. Mann definují duchovní svět Romů jako synkretický a adaptabilní. Přisuzují mu výjimečnou schopnost propojit nejrůznější myšlenkové zdroje a flexibilitu vstřebávat nové podněty. Výslednicí je podle jejich interpretace specifická forma religiozity Romů. Stat' zařazené do publi-

kace Boh všetko vidí závěry editorů potvrzují.

Editori M. Kováč a A. B. Mann připravili k tisku velice podnětnou publikaci o tématu, které není běžně sledováno, které však svou hloubkou a citlivostí nesporně zasluhuje cílenou pozornost. Podnět daný autory by neměl být pomínut.

Mirjam Moravcová

Peter Salner – Martin Kvasnica, Chatam Sofer Memoriál. Zing Print, Bratislava 2002, 223 č. s., angl. resumé, černobílé fotografie.

Prešporok, Pressburg (Bratislava) a Chatam Sofer (1762–1839) jsou dva pojmy, které zná každý ortodoxní Žid. Chatam Sofer je přitom v těchto kruzích chápán jako velký vzor učeného muže, který po svém příchodu do Bratislavy (1806) svedl úspěšný zápas s haskalou (osvícenskými proudy mezi Židy) a s neologií (reformním judaismem). Svou autoritou přispěl k tomu, že se vliv těchto nových ideologií mezi uherskými Židy prosadil se zpožděním. Zatímco v Čechách se reformní myšlenky, které znamenaly rozvolnění náboženské tradice, včetně změny synagogy, uvolnění vazeb na Erec Izrael, institucionalizovaly již v roce 1835 (Spolek pro upravenou bohoslužbu Israelitů, Verein für geregeltten Gottesdienst der Israeliten, Praha), tradiční ortodoxní Žid Chatam Sofer a jeho proslulá ješiva, pracující i proti chasidismu na východním Slovensku a na Podkarpatské Rusi, vývoj pozdržely. Ke strukturování uherských Židů došlo až v roce 1868, po kongresu v Budapešti. Jakkoliv ze světonázorových antagonistů vyšli vítězně neologové, už na počátku sedmdesátých let 19. století vznikla ortodoxní židovská organizace (pražský spolek Sinai, Verein zur Förderung der Interessen

des konservativen Judemtums, se ustavil až v roce 1914). Přestože i na Slovensku náboženská židovských komunit ve 20. století klesala, s českou sekularizovanou společností nelze tedy genezi vůbec srovnávat.

Od roku 1996 se jméno Chatama Sofera začalo však skloňovat nejen v ortodoxní židovské komunitě, ale i mezi židovskými asimilanty a obyvateli Bratislavy. Rekonstrukce dochovaného rabínskému okrsku zničeného židovského hřbitova s hrobkou Chatama Sofera (v roce 1943 nebo 1944) se stala diskutovaným problémem. Dvěma protagonistům memoriálu – Petru Salnerovi, bratislavskému etnologovi a předsedovi Židovské náboženské obce Bratislava (od roku 1996), a architektu Martinu Kvasnicovi, praktikujícímu katolíkov – však na několik let zcela obrátila naruby pracovní i osobní život. Lehkými pery napsané svědectví o vzniku unikátního architektonického díla ve skutečnosti představuje svědectví o aplikované antropologii. Jsem přesvědčena, že etnolog – teoretik Peter Salner do chvíle oprav netušil, že se stane nárazníkem mezi bratislavskou veřejností, včetně magistrátu, dalšími významnými slovenskými politiky, světovými židovskými ortodoxními organizacemi a konečně i převážně sekularizovanými členy Židovské náboženské obce Bratislava. Jsem přesvědčena, že jako slovenský žid ani nepředvídal složitost jednání s ortodoxními a ultraortodoxními židovskými organizacemi (Mezinárodní výbor pro záchranu hrobů mudrců z Bratislavy v New Yorku, Atra Kadiša, Výbor pro ochranu židovských hřbitovů v Evropě), pro jejichž členy znamená judaismus specifický životní styl, pro něž jsou prvořadé náboženské hodnoty, kteří jinak plánují čas, jinak vnímají fenomén peněz. Kategorie „my“ a „oni“, již Salner v práci použil, tak označovala dva světy, které neodděloval nutně

(ne)židovský původ, ale prožitek víry. Většina a menšina tak byla vlastně relativizována.

Výjimečnosti zážitku se stavbou odpovídá seznam použitých pramenů (data získaná přímým zúčastněným pozorováním, denní tisk, architektonické návrhy, autentické fotografie ze stavby i z míst jednání, úřední dokumenty) i relativně netypická struktura práce (jež ovšem Salner označil za zprávu (s. 9)). Ve standardním úvodu se jako téma číslo jedno objevuje konstatování různých významů bratislavského židovského hřbitova při formování rozličných identit (tradiciční judaismus, asimilované židovství, bratislavanství). Zároveň jsou představeni hlavní protagonisté projektu (vedle zmíněných ortodoxních židovských organizací a ŽNO Bratislava Martin Bútora, velvyslanec v USA, Dopravní podnik a firma RAFT s Martinem Kvasnicou). Druhá kapitola je věnována dějinám hřbitova – specifického kamenného archivu, který vypovídá o mentalitě komunity, jejím sociodemografickém složení, jejích osudech. Jako signifikantní mi připadá, že nelze přesně datovat počátky hřbitova (pohřbívat se zde přestalo v roce 1847) a rok jeho devastace a že chybí textová analýza epitafů na hrobech. Konec tohoto významného poutnického místa přinesla výstavba tunelu pro potřeby civilní obrany během Slovenského štátu. Rabínský okrsek putoval do podzemí. Na počátku osmdesátých let 20. století nad ním začala dokonce jezdit tramvaj. I nadále byl však navštěvován poutníky, kteří sestupovali přes budku z plexiskla (dříve pouze přes poklop) do podzemí. Třetí kapitola, jako jediná částečně kompilačního charakteru, se pak logicky zaměřila na osobnost, život, dílo a význam Chatama Sofera, kvůli němuž ortodoxní Židé bizarní sestup do podzemí absolvovali. Salnerovou zásluhou však

zůstává přiblížení Chatama Sofera v plnosti jeho lidství a konečně i malého příběhu příbuzných proslulého konzervativního rabína, potomků, kteří zejména po roce 1989 navázali s Bratislavou kontakty. Neméně zajímavé je pak i zprostředkování různých názorů na muže, jež dnes – do jisté míry paradoxně – funguje jako symbol tolerance a spolupráce mezi kulturami. Jejím legislativním vyjádřením se stalo memorandum, jehož „dějiny“ a text přinesla následující kapitola, v níž Salner poutavě vylíčil i své setkání s panem Cohnem z Mezinárodního výboru pro ochranu hrobů mudrců z Bratislavy, prvořadě osobnosti a organizace při výstavbě architektonického díla. Další části knihy jsou pak příznačně nazvány podle klíčových etap a problémů stavby (Kofajnice, Premena, Formality). Odklon kolejnic MHD, obyvateli Bratislavy přijímán rozporuplně, i další práce musely respektovat nedotknutelnost pozůstatků zemřelých lidí. Stavba byla podrobena náboženskému dozoru, jenž, jak napsal s odstupem času Salner, sehrával „úlohu mosta medzi halachou a technikou“ (s. 103). V kapitole Premena dostal prostor bratislavský architekt Martin Kvasnica, tvůrce díla Rituální kuchyně (2000), aby objasnil svou architektonickou vizi, která musela respektovat i tu skutečnost, že Židé z rodu kohenu mají zákaz kontaktu s hroby. Jakkoliv to připomínalo známou pohádku O chytré horáky, rabínské autority považují výsledné Kvasnicovo řešení za světový unikát. Architekt sám připomíná svou víru, která mu údajně pomohla pochopit židovské hodnoty. Také za prostým názvem Formality se skrývá předsedou ŽNO Bratislava stručně vyprávěné drama kolem chybějících peněz atd. Poslední kapitolu etnolog Salner věnoval návštěvníkům hřbitova a jejich reakcím na dílo, jakousi učebnici judaismu, slovensko-židovských

kontaktů i strukturovanosti židovské komunity.

Knížka, která se čte skutečně jedním dechem, je ovšem unikátní i svým grafickým rozvržením textu a obrazového doprovodu. Zatímco pravá stránka náleží vlastní zprávě, levá je naplněna texty epitařů na hrobech, fotografiemi protagonistů díla, momentkami z významných jednání kolem stavby, historickými snímky funkčního hřbitova i prací na něm během Slovenského štátu, fotografiemi tramvajových kolejnic, budky a podzemí hřbitova v nedávné době, stavebních prací, dřívějších a nynějších poutníků i návštěvníků a konečně současné podoby Memoriálu. Černobílé snímky mají přitom nemenší výpovědní hodnotu jako text. Každý, kdo mohl vidět zdevastovaný hřbitov, jistě při jejich prohlížení pocítí hrdost nad lidským umem i lidskou schopností domluvy. Přesto se – tváří v tvář dílu nového tisíciletí – neubráním jistě nostalgii a smutku, který mi evokují fotografie starého hřbitova, přirozené součásti někdejší Bratislavy s její každodenní multikulturalitou. Introvertnost předválečného hřbitova je prostě nenahraditelná.

Blanka Soukupová

Mečislav Borák (editor): Retribuce v ČR a národní podoby antisemitismu, Židovská problematika a antisemitismus ve spisech mimořádných lidových soudů a trestních komisí ONV v letech 1945–1948. Praha – Opava, Ústav pro soudobé dějiny Akademie věd České republiky v Praze a Slezský ústav Slezského zemského muzea v Opavě 2002, 198 s., anglická nebo německá résumé.

Pozice historika, který vykládá dějiny po

druhé světové válce, je nesmírně složitá. Vedle potíží s ještě „hořícími“ dějinami, respektive nedostatečným časovým odstupem od vlastní látky, přistupuje nemožnost shromáždit prameny v jejich maximální úplnosti a konečně i nedůvěra profesních kolegů studujících starší historii. Tito nezřídka hodnotí pokusy vysvětlit současnost jako doklady pokleslosti historiografie, která se mění údajně v politologii nebo etnologii (antropologii), v mínění mnohých specialistů na středověk a novověk obory pokleslé. I ti, co nerozumějí etnologii, jsou ovšem často konfrontováni s přednostním zájmem veřejnosti o žhavé dějiny a s riziky jiných výkladů, které razantně opanují pole tam, kde chybí profesionální pohled. Sečteno a podtrženo: kriticky vysvětlovat přítomnost je nevděčné, ale důstojné a nesmírně potřebné. S přibývajícím časem však ovšem pochopitelně narůstají přístupné prameny, s jejichž pomocí lze tomu, co se stalo, porozumět ještě lépe.

Přítomný sborník znamená první kolektivní pokus vytěžit materiál ze spisů mimořádných lidových soudů a trestních komisí národních výborů z let 1945–1948, řešících problémy udavačství, obvinění z kolaborace a členství v organizacích, na něž se vztahovalo retribuční právo. Kilometry materiálů retribučního soudnictví, postihujícího nacistické okupanty a domácí kolaboranty, byly v tomto případě studovány ve snaze o rekonstrukci vztahů mezi většinovou protektorátní a poválečnou společností a židovskou menšinou. Netřeba dodávat, že právě kolem tohoto poměru panuje mnoho pravdivých i nepravdivých mýtů. Autoři sborníku ale logicky sledovali poválečnou společnost, nebo se alespoň dotýkali také syrové poválečné atmosféry, v níž lidský život měl pravděpodobně nižší hodnotu než dnes. Ve svých referátech přinesli

i četné doklady o pokusech Komunistické strany Československa dostat se prostřednictvím procesů na politické výsluní.

Úvodem je třeba konstatovat, že výzkum začal takřka na zelené louce, a proto první příspěvek Pavla Zemana kriticky zhodnotil příčiny dosavadního neuspokojivého stavu bádání o retribučním soudnictví. Zároveň se pokusil o zdařilou typologizaci literatury k tématu (dobové texty o válečném a poválečném mezinárodním trestním právu, projevy reprezentantů českého válečného nekomunistického a komunistického exilu, časová právní literatura, tehdejší memoáry, exilové politologické a historické práce, soudobé historické práce na čele s monografií Mečislava Boráka o mimořádném lidovém soudu v Ostravě /1998/). Na Zemana navazující Petr Bednařík podnikl pracnou excerpci tehdejšího českého tisku, v této otázce ovšem zřejmě zprvu relativně jednotného. Až na jaře 1946 začal levicový tisk vystupovat razantněji. Vedle tónu zpravodajství si však Bednařík všiml i toho, jakým kauzám přikládala peridika nejvyšší váhu. Obeznamení s dochovanými soudními spisy 24 mimořádných lidových soudů, které řešily více než 38 000 případů, provedl jejich největší znalec Mečislav Borák. Ten vedle „dějin“ pohybu spisového materiálu předložil výsledky sond jeho rozsahu, uložení, evidence a katalogizace v zemských, oblastních a jiných archivech. Na závěr konstatoval, že již v době svého vznikání byl materiál evidován nejednotně. Dnes navíc řada spisů chybí. Badatelskou práci znesnadňuje rovněž neprovedená katalogizace více než jedné poloviny fondů, přičemž jen zhruba pět procent z nich vypovídá o česko-židovském soužití. O jeho konkretizaci se pokusil v následujícím příspěvku Dieter Schallner, sledující spisy v archivu v Zámrsku (4099 spisů, 330 se židovským tématem, z toho 164

české kauzy). S jejich pomocí lze skutečně nahlédnout do myšlenkového světa dozorkyň místních koncentračních táborů i dalších „řadových“ českých Němců, právě tak jako do české mentality. Schallnerovo tvrzení o vyšší míře českého „ideového“ antisemitismu je však po mém soudu ještě nutno konfrontovat s materiálem z jiných oblastí, jakkoliv lze jistě s autorem souhlasit v tom klíčovém bodě, že dobro a zlo „existují napříč národnostmi a sociálními skupinami“ (s. 68).

Následující články pak souhrnně charakterizovaly rozsah fondu mimořádného lidového soudu, dějiny jeho činnosti, její politizaci, místní specifika (např. benevolentnost soudu na Hlučínsku, jeho větší shovívavost vůči místním Čechům oproti Němcům, absenci projevů českého fašismu a antisemitismu, ale i pomoci židovskému obyvatelstvu), někdy nejčastější důvody obžaloby, výsledky procesů, osobnosti vyšetřujících; případně představovaly typické nebo nejdůležitější antisemitské případy (týrání /ubití/ židovských vězňů a spoluobčanů, jejich udávání pro přestupky proti rasovým zákonům, nezákonné obohacování na židovský úkor, udávání Čechů, kteří pomáhali Židům). Dušan Janák studoval činnost Mimořádného lidového soudu v Opavě, Jiří Mašata v Novém Jičíně, Kateřina Kočová v Liberci, Iveta Galečková, jež se pokusila o typologizaci antisemitských případů, v Olomouci. Galečková také výstižně poukázala na fakt občasného obtížného dokazování protizidovského chování obžalovaného; za obviněním z antisemitismu i za antisemitismem stála často sousedská nevráživost.

Studium deníku žalobce mimořádného lidového soudu doporučila Květa Jechová jako pomůcku pro orientaci v rozsáhlé agendě; sešla se v něm hlášení o zločinech z nejrůznějších zdrojů, přičemž zlo-

činy byly sledovány až do konce šetření (antisemitismus je zřejmý zhruba v jedné čtvrtině případů). Po dvouleté exerpici fondů oblastního archivu v Praze však Jechová musela konstatovat, že ani deník žalobce nezkrátí nutné mnohaleté studium. Z pražských fondů (spisy trestních komisí nalézacích Ústředního národního výboru hl. m. Prahy) čerpal i Jan Ryba. Jeden z nejdřívejších příspěvků ve sborníku se pokusil o jakousi typologii antisemitských deliktů a úvahu o metodice výzkumu. Materiál trestních komisí národního výboru procházela Marie Crhová (Olomouc), jež konstatovala, že k židovské problematice a antisemitismu se vztahovalo pouze jedno procento trestních řízení, často torzovitě dochovaných. Z tohoto důvodu se jí jako vhodnější pramen jeví materiál mimořádných lidových soudů, které – na rozdíl od národních výborů – antisemitismus sledovaly. Tuto skutečnost potvrdil i Miroslav Kružík, který pročetl materiály bývalých okresů Nové Město na Moravě a Velké Meziříčí, navíc okresů s minimálním procentem Židů. Spíše než antisemitismus lze v těchto spisech sledovat téma kolaborace a odboje. Konkretizaci činnosti retribučních komisí se věnovala Andrea Lněničková (na příkladu národního výboru v Ostravě). Martin Jabůrek pak zkoumal antisemitismus konkrétní osoby, která stanula před trestní komisí ONV: kontroverzního katolického básníka Jakuba Demla. Autor se pokusil o jakýsi průřez Demlovým dílem, ukázal jeho myšlenkové vzory i momenty problematizující Demlův nenávistný vztah k Židům. Lze jen litovat, že Jabůrek nezasadil Demlovo dílo důsledněji do dobového antisemitského myšlení; Nezvalovo angažmá při Demlově osvobození by se tak ukázalo ještě v ostřejším světle. Tečku za celým cyklem referátů udělala Helena Krejčová, která

upozornila na typičnosti a zvláštnosti retribučního soudnictví na Slovensku (podléhalo zákonodárství Slovenské národní rady, zasahovaly do něho – podobně jako v Čechách – zahraniční vlivy, soudy se dopouštěly omylů, docházelo ke korupcím, problémům s vykonáváním rozsudku trestů smrti, do soudnictví prosakoval zcela zřejmě antisemitismus).

Poslední dva příspěvky se věnovaly období protektorátu. Jarmila Pešková podala informace o dokumentační rešerši antisemitských aktivit Národního souručenství v letech 1939–1944, včetně utřídění materiálu do jednotlivých tematických okruhů. Bude zajímavé sledovat další zasazení vypsaných a klasifikovaných dat do širších souvislostí protektorátního vývoje i geneze českého antisemitismu. Otomar L. Krejča se pak v zajímavém příspěvku o problémech etiky, vyrovnávání se s minulostí, otázkách řešených na materiálu fašistických skupin v době protektorátu (archiv Ministerstva vnitra), pokusil opakovat některým mýtům o poválečném období; antisemitismus byl podle něj chápán jako závažný delikt.

Je zřejmé, že důkladná analýza retribučního soudnictví napomůže náš pohled na poválečnou i válečnou atmosféru zpřesnit. Elegantní sborník (bohužel s občasnými chybami v interpunkci a s občasnou nevhodnou terminologií /židovské etnikum, židovská otázka/) je jedním z prvních kroků k poznání spisů mimořádných lidových soudů a trestních komisí národních výborů. Bude to chtít ovšem velkou sebekázeň členů rozsáhlého autorského kolektivu, aby se do budoucna mohlo přistoupit ke komparaci českého, slovenského i zahraničního vývoje. Tendence k nejednotné metodice výzkumu se již zcela zřejmě projevíly.

Blanka Soukupová

Alexandra Navrátilová, *Narození a smrt v české lidové kultuře.*

Vyšehrad, Praha 2004, 314 s.

Publikace Alexandry Navrátilové, vědecké pracovnice Etnologického ústavu Akademie věd České republiky v Brně, představuje výsledek dlouholetého odborného zájmu a osobního zaujetí tématem, které autorku oslovilo již v počátcích její vědecké dráhy. Otázkami obřadnosti se zabývala v rámci aspirantury a v roce 1980 obhájila kandidátskou disertační práci pod názvem „Obřady při narození a smrti“. Odborná profilace autorky se v dalších letech rozšířila (lidové stavitelství a problematika bydlení, interetnické vztahy a urbánní etnologie), nicméně problematice obřadní kultury a zejména obřadnosti životního cyklu zůstala nejněvnější.

Práci podloženou dlouholetým studiem bohatých materiálů a vlastním dlouhodobým terénním výzkumem rozčlenila autorka na dvě hlavní části – období příchodu na svět (*Narození, křtiny a šestinedělí*) se všemi zvyky a zvyklostmi toto období doprovázejícími a dobu odchodu jedince z tohoto světa (*Smrt a pohřbívání*) se všemi obřady k tomu náležejícími. Těmto dvěma základním partiím předřadila krátký úvod, kde upozornila na důležitou skutečnost, že tradicí ovlivněné obřadní a obyčejové projevy při narození a smrti člověka přežívají až do dnešních dnů a stále existuje potřeba značné části lidí vykonávat úkony posvátného, přírodně svátečního charakteru, jejichž zdroje spočívají v často velmi dávné minulosti. A to i u těch jednotlivců, kteří se prezentují jako bezkonfesní. Tradiční projevy lidové kultury (včetně těch spojených s narozením a smrtí člověka) tvoří i dnes významnou část moderního způsobu života a jejich vliv přetrvává.

Obřady a obyčeje při narození a smrti se významným způsobem podílely a podílejí na udržování a přenosu kulturní paměti. Navrátilová též zdůraznila složité souvislosti mezi tradicí a náboženstvím, mezi lidovým křesťanstvím, vírou v účinnost obyčejů a mezi oficiálními rituály dominantní katolické církve.

V první hlavní části věnované okolnostem příchodu člověka na svět rozebrala nejprve autorka narození jako jev lidové kultury, přičemž rozčlenila rituály spojené s narozením dítěte do tří základních etap – těhotenství, porod a šestinedělí – a do dvou funkčních rovin – zabezpečení zdraví dítěte a matky a přijetí novorozence do rodiny a společnosti (baptizace, křest a křtiny, nošení do kouta, kmotrovství). Dílčí problémové okruhy pak se širokým využitím nejrůznějších pramenů zpracovala v jednotlivých kapitolách (*Dítě jako dar i nelehký úděl, Těhotenství – čas očekávání, odpovědnosti a hrozeb, Těžká hodinka, Odesli jsme pohana, přinášíme křesťana, Do kouta nosíme*) a podkapitolách (jako např. „Vítám vás do kostela, já jsem se dopustila“, Raději hřích než světskou hanbu, Přiletí čáp nebo vrána? Přijímací ceremoniály, Kmotrovství – přibuzenství nejen duchovní, Rituál první koupele, Izolace šestinedělek, Do kouta nosíme aneb pocta u šestinedělí). Již samy názvy kapitol a podkapitol výstižně předznamenávají tematický obsah jednotlivých etap a funkčních rovin sledovaného jevu.

Druhá stěžejní část práce se zabývá okolnostmi odchodu člověka ze života a obřadností s tím související. Představy a obyčeje spojené s úmrtím a pohřbíváním patří ke kulturním jevům, které se vyznačují archaičností a konzervativností a autorka v úvodní pasáži této druhé části knihy zdůraznila, že chce ukázat, v jak rozmanitých a symbolických kulturních formách se odehrávaly jednotlivé

obyčejové úkony a manipulace s mrtvým a s čím vším se museli pozůstalí vyrovnávat, aby splnili požadavky tradice a norem a nepostihlo je obecné odsouzení, které se ve vztahu k rodině přenášelo z generace na generaci. Podoby smrti a pohřbívání pak představila v komplexních souvislostech, včetně jejich místa, funkce a významu v rodině i širším společenství. Pojednala i nejednoduché téma pojetí duše a téma návratu mrtvých a kultu zemřelých. Tato témata souvisejí s mnoha aktivitami společenství i rodiny během řady rituálů, které je třeba vykonat v době mezi smrtí a pohřbem, při poslední cestě a na hřbitově. Neodmyslitelně patřilo a patří k těmto obyčejům oznamování smrti, konání pohřbu a projevy společenské účasti. K celkovému obrazu smrti a pohřbívání náležejí i společensko-ekonomické souvislosti a otázky prestiže. Všechny tyto okolnosti zohlednila autorka při zpracovávání rozsáhlých pramenů v dílčích kapitolách (*Představy o smrti a posmrtném životě, Smrt v proměnách víry a sociality, Mezi smrtí a pohřbem, Pohřeb, Hřbitovy, Revenanti a tzv. nečistí zemřelí, Kult zemřelých a slavnosti jejich uctívání.*) a podkapitolách (např. *Duše na cestě do světa zemřelých, Odplata za hříchy, Obraz smrti ve středověkém myšlení, Smrt v příslovích a rčeních, Předzvěst smrti, Smrt a poslední vůle, Zjišťování a oznamování smrti, Rozloučení s domovem, Na poslední cestě, Uložení do hrobu, Pohřební hostiny a pohoštění, Pohřby svobodných mladých lidí, Dětské pohřby, Pohřební nařkání a projevy smutku, Magická moc hřbitovů a mrtvých, Prostředky proti návratům mrtvých, Pohoštění jako projev úcty zemřelým, Uctívání svatých a památka zemřelých*).

V závěru obsáhlé a se smyslem pro detail propracované publikace Alexan-

dra Navrátilová zdůraznila, že sledovala zvyky a obyčeje při narození a smrti jako svědectví složitosti a pestrosti duchovních představ o životě a místě člověka ve světě. Usilovala o to, aby se jí v rámci podrobného výkladu obřadnosti spjaté s narozením a smrtí podařilo ukázat i její další důležité poslání, že totiž obřadnost a její jednotlivé prvky zajišťovaly integraci společenství tím, že dávaly uzavřený a srozumitelný světonázorový, duchovní a morální rámec vztahům, do nichž lidé ve zlomových obdobích vstupovali.

Alexandra Navrátilová na základě obsáhlé a zevrubné analýzy širokého spektra pramenů podala plastický obraz o představách, postojích, obřadech, obyčejích i pověrách spojených s narozením a smrtí. Charakterizovala jejich strukturu, obsah i funkce, upozornila na jejich společensko-normativní význam a vystihla i jejich lidský smysl. Složitou a mnohohvrstevnatou sít obřadů spojených s narozením a smrtí člověka sledovala autorka nejen z pozice etnologie či sociální a kulturní antropologie, ale i v širších společensko-ekonomických souvislostech. Zachytila projevy zániku tradičních institutů jako např. kmotrovství i zánik schopnosti společného prožívání s druhými, stejně jako fakt vytrácení vědomí posvátna narození, umírání a smrti blízkého člověka.

Práce je opatřena vzorným poznámkovým aparátem, rozsáhlým seznamem pramenů a literatury a dokreslující obrazovou dokumentací. Tuto po všech stránkách zdařilou publikaci z pera fundované badatelky přivítají nejen odborníci, ale se zájmem po ní sáhne jistě i laická veřejnost. Pojednávána tematika se týká každého z nás.

Miloslava Turková

Milena Lenderová a kolektiv: Eva nejen v ráji. Žena v Čechách od středověku do 19. století. Univerzita Karlova v Praze, Nakladatelství Karolinum, Praha 2002, 198 s.

Mezi řadou publikací věnovaných z různých pohledů ženám a ženské problematice by v žádném případě neměla zapadnout útlá knížka *Eva nejen v ráji* (s podtitulem *Žena v Čechách od středověku do 19. století*), kterou editovala Milena Lenderová. Jedná se o sborník, na němž spolupracovalo jednotlivými studii z rozdílných oblastí svého zájmu a specializace více autorů, přičemž editorka vedle vlastního autorského podílu (kapitola *Dívčí a ženské deníky 19. století* a spoluautorství na studii *Barokní čtenářky: Eleonora a Anna Kateřina Šporkovy, Marie Arnoštka Eggenbergová*) vypracovala zasvěcený úvod a závěrečné slovo.

V úvodním vstupu Milena Lenderová upozornila, že v „českých zemích je vývoj *gender history* opožděný a že dějiny ženy a jejího světa našly až dosud své místo především jako součást každodenní kultury a historické demografie“. A doplnila, že „dějiny ženy vlastně neexistují a postihnout můžeme jen dějiny lidí, dějiny vztahů, do nichž obě pohlaví vstupují a v minulosti vstupovala. *Gender history* se odvíjí od dějin duchovních, dějin každodennosti, dějin mentalit. Nelze ji redukovat na dějiny diskriminace žen.“ A to by měly potvrdit – a také potvrzují – příspěvky jednotlivých autorů.

První studie *Žena evropského středověku v zajetí své doby* od Boženy Kopečkové je věnována několika úvahám o ženách ve středověku s důrazem na českomoravské prostředí. Žena ve středověku měla v podstatě dvě možnosti – zůstat pannou (tj. žít jako svobodná neprovdaná žena) nebo se

jako Kristova snoubenka uzavřít do klášterních zdí – či se stát matkou (tj. vstoupit do manželství a věnovat se domácnosti a rodině při podřízeném postavení vůči muži). Společensky relativně svéprávné postavení přinášel středověké ženě vdovský stav. Způsobem života se od těchto počestných žen odlišovaly nevěstky, které se řadily k lidem na okraji společnosti. Jejich postavení ve středověku nebylo však zcela méněcenné, protože bylo oficiálně podpořeno církví, přičemž se církevní představitelé odvolávali na autoritu sv. Augustina a jeho výrok „Odejmi nevěstky a naplníš vše cizoložstvím.“

Václav Bůžek zpracoval stat *Muž, žena a děti v aristokratické rodině na prahu novověku*, kde se zaměřil na důležité mezníky života aristokrata i na prvky každodennosti v životě jeho rodiny, včetně manželské nevěry a jevů s tím souvisejících. Významné osobnosti z řad vysoké šlechty Polyxeně, rozené z Pernštejna, ovdovělé z Rožmberka a znovu provdané z Lobkovic se věnovala Marie Ryantová (*Polyxena z Lobkovic*). Polyxena představovala v českém prostředí osobnost obdivovanou i zatracovanou, v každém případě se však jednalo o ženu výjimečnou, která svými schopnostmi (krásný zjev, vysoká inteligence i společenská obratnost a vlastní politický úsudek) převyšovala většinu soudobých českých šlechtičen. A její jméno zůstává až do dnešních dnů spojeno s darem, který věnovala karmelitánům do kostela Panny Marie Vítězné tj. malou voskovou soškou přivezenou její matkou ze Španělska – známou jako Pražské jezulátko. Příspěvek *Žena a smrt v 16. a 17. století* od Pavla Krále se zabývá několika rovinami fenoménu smrti, s nimiž se mohla šlechtická žena během svého života setkat. V první řadě se jednalo o setkání se smrtí dítěte, které bylo i v materiálně zabezpečeném aristokra-

tickém prostředí vzhledem k obecně vysoké kojenecké a dětské úmrtnosti poměrně časté. Druhé setkání se smrtí nastalo v případě úmrtí manžela, kde hrála žena vdova důležitou roli při pohřebním obřadu. Třetí setkání se pak týkalo již samotného odchodu ženy ze života. Autor srovnává rozdílné mezidobí mezi smrtí a vlastním pohřbem, které se v ženském a mužském světě české a moravské šlechty výrazně lišilo. Smrt mužského příslušníka rodu byla vnímána intenzivněji a období mezi skolem a pohřebním obřadem bylo delší než u ženských úmrtí. Důvodem byla časová náročnost příprav na reprezentativní rozloučení, které stálo na pomezí mezi rodinnou a veřejnou slavností. Naproti tomu smrt ženy nevyžadovala tolik pozornosti celé stavovské společnosti a byla až na výjimky spíše rodinnou událostí.

Spoluautorky Jitka Radimská a Milena Lenderová se zaměřily ve svém příspěvku na téma ženy – čtenářky v době baroka. (*Barokní čtenářky Eleonora a Anna Kateřina Šporkovy, Marie Arnoštka Eggenbergová*). Do jaké míry se v českém prostředí v době baroka rozvíjel vztah k literatuře a literární tvorbě nelze s určitostí říci. Nelze ovšem ani vyloučit existenci české barokní čtenářky, čtenářky pilné a aktivní, která o přečteném přemýšlí, má vlastní názory, umí překládat a interpretovat. A tři takové konkrétní ženy s konkrétními schopnostmi a osudy autorky představily. (Sestry Marie Eleonora /13. 7. 1687–29. 1. 1717/ a Anna Kateřina /13. 4. 1689–19. 5. 1754/, dcery barokního kavalíra hraběte Františka Antonína Šporka a o dvě generace starší Marie Arnoštka, rozená ze Schwarzenbergu /1649–3. 4. 1719/, manželka Jana Kristiána z Eggenbergu.) Vykreslení osobností tří barokních čtenářek doplnil o portrét další ženy Zdeněk Bezecný. V příspěvku *Marie Anna ze Schwarzen-*

bergu podal stručný přehled o peripetiích života ženy z urozené rodiny (otec – hrabě Ota František z Hohenfeldu, matka – Marie Anna z rodu říšských svobodných pánů Stainů z Jettingenu), kterou rodiče provdali v 17 letech za uherského magnáta Pavla Antonína Esterházyho. Po ovdovění se bezdětná Anna Marie provdala za Karla Filipa ze Schwarzenbergu a příběh tohoto harmonického manželství ukazuje podle autora, „že dějiny nejsou jen záležitostí mužů, ale ani hříčkou v rukou žen. Jsou vytvářeny neustálým zápolením mezi *láskou a povinností*.“

V pořadí poslední statí sborníku je příspěvek Mileny Lenderové *Dívčí a ženské deníky 19. století*. Deník představuje specifický pramen osobní povahy, deníky dívek a mladých žen z 19. století nejsou ovšem jen obrazem prožívané každodennosti, ale nacházíme zde i úvahy o politice, morálce, vlastenectví a otázky po smyslu bytí. M. Lenderová analyzovala dvanáct deníků dívek a žen, které pocházely z řad šlechty, zámožného i nezámožného měšťanstva i z úřednických vrstev. (Hraběnka Marie Františka z Khevenhüllera /1772 až 1824?/, Eleonora Žofie ze Schwarzenbergu /1783–1846/, Gabriela ze Schwarzenbergu /1825–1843/, Marie Lamblová /1820–?/, Anna Lamblová, provdaná Cardová /1836–1919/, Marie Lamblová, provdaná Tomešová, Antonie Čelakovská–Reisová, spisovatelským jménem Bohuslava Rajská /1817–1852/, Veronika Vrbíková, provdaná Mikšíčková /1829–1891/, Zdeňka Havlíčková /1848–?/, Teréza Landhausová, provdaná Nováková /1853 až 1912/, Marie Riegrová, provdaná Červínková /1854–1894/ a Zdenka Braunerová

/1858–1934/) Všechny ženy rozdílných generací a rozdílného materiálního zájmu byly vzdělané, znaly jazyky a uměly samostatně formulovat myšlenky – a to je přivedlo ke psaní deníků. Analyzované deníky žen ze středních a horních vrstev nepředstavují podle autorky zcela pravdivý obraz prožité skutečnosti, ale spíše obraz, který autorka záznamů sama o sobě vytváří. Deník je vždy větší či menší retuší každodenního bytí a vylepšením *image* pisatelky. Proto vypovídá nejen o každodennosti autorek, ale i o jejich snech, tužbách a o mentalitě žen a dívek v 19. století.

V závěrečném slově editorka sborníku Milena Lenderová vysvětlila okolnosti vzniku této práce, která vychází z cyklu přednášek (pod názvem „Dámy na každý pád“) uspořádaného Historickým ústavem Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích ve spolupráci s českobudějovickým Státním okresním archivem. Tento cyklus měl široký ohlas u veřejnosti, a proto byla výběrem (a doplněním) z přednesených textů připravena publikace zahrnující období od středověku až po 19. století.

Na závěr je třeba dodat, že obdobný ohlas, jaký měl shora zmíněný cyklus přednášek „Dámy na každý pád“ mezi posluchači, bude mít zcela jistě i publikace „Eva nejen v ráji“ mezi čtenářstvem. A to nejen proto, že „smysl a směr dávají dějinám lidé, ženy i muži s konkrétní tváří a se schopností zanechat nepominutelné svědectví o vlastním životě jako součásti života veřejného“.

Miloslava Turková

Anotovaná bibliografie

Články a knižní publikace k tématu socio-kulturní problematiky města a mezi-etnických vztahů

Editor: Kateřina Klápštová

Teorie, metodologie, dějiny oboru

Altman, Karel: Zíbrtův „Český lid“ a moravští národopisci. – In: Český lid – Etnologický časopis – Vol. 90, No. 2 (2003), s. 173–184.

Reflexe počítačnické vstřícnosti a postupného ochlazení zájmu o publikování v Českém lidu v důsledku vzdálených termínů publikování zaslaných textů. MM

Goffman, Erving: Stigma. Poznámky o způsobech zvládnutí narušené identity. (Přeložil Tomáš Prášek.) Praha, Sociologické nakladatelství 2003, 167 s.

Slavná kniha Ervinga Goffmana Stigma se dočkala českého překladu přesně 40 let po svém zveřejnění. „Stáří“ textu je patrné především v diskursu, který o stigmatizovaných versus „normálních“ vede. Přináší pohled na sebepojetí člověka se stigmatem (diskreditované či diskreditovatelné osoby). Zaměřuje se především na psychické limity, které člověku se stigmatem brání plně se začlenit do společnosti. Rozkrývá způsoby vyrovnávání se, či přesněji zastírání stigma. Pocity a strategie jsou pak dokladovány a též interpretovány v kontextu euroamerické kultury 60. let 20. století. DB

Kováč, Milan: Antropolog jako sociální inženýr. Příklad Lacandónců. – In: Cargo. No. 1, 2 (2001) Praha, s. 22–39. *Problematika zasahování antropologů do života a kultury mexických Indiánů Mayů – Lakandonů. Práce antropologa s respon-*

denty zanechává stopu na obou stranách. PJ

Salzmann, Zdeněk: Existují rasy? Nový pohled na fyzickou rozmanitost lidstva. – In: Český lid – Etnologický časopis – Vol. 90, No. 2 (2003), s. 161–172.

Autor zdůvodňuje, proč je pojem rasa jako taxonomická kategorie v současné vědě nepoužitelný. Věda hovoří o klinech při popisu biologické variability lidstva, a o populaci při popisu jeho rozrůznění na sociální celky (národ, jeho část, kmen). MM

Vrhel, František: Borges a etnologie: James G. Frazer. – In: Cargo. – No. 1, 2 (2002) Praha, s. 53–65.

Zájem Jorge Luise Borgese o etnologii a zejména o dílo Jamese G. Frazera, kterým byl velice inspirován. PJ

Etnicita, národnost, mezi-etnické vztahy, multikulturalita

Baar, Vladimír: Postavení a perspektivy etnických menšin ve středoevropském prostoru. – In: Národnostní menšiny na přelomu tisíciletí. – Sborník z mezinárodní vědecké konference konané ve dnech 12. a 13. listopadu ve Slezském ústavu Slezského zemského muzea v Opavě. Slezský ústav Slezského zemského muzea v Opavě. Dokumentační středisko Rady Evropy při Evropském informačním středisku UK v Praze. Opava 2002, s. 9–15.

Středoevropský prostor jako specifické místo migračních proudů. Minority etnické a minority náboženské. Aktuální otázky budoucnosti středoevropského prostoru – integrace romských komunit a integrace neevropských přistěhovalců. MT

Balvín, Jaroslav: Situace národnost-

ních menšin v hlavním městě Praze ve vztahu k její národnostní politice.

– In: Národnostní menšiny na přelomu tisíciletí. – Sborník z mezinárodní vědecké konference konané ve dnech 12. a 13. listopadu ve Slezském ústavu Slezského zemského muzea v Opavě. Slezský ústav Slezského zemského muzea v Opavě. Dokumentační středisko Rady Evropy při Evropském informačním středisku UK v Praze. Opava 2002, s. 45–54.

Charakteristika systému a organizace práce představitelů hlavního města Prahy ve vztahu k národnostním menšinám zde žijícím a pracujícím. Podpora aktivit jednotlivých národnostních menšin a představení jejich činnosti. MT

Bazin, Jean: Každému svého Bambaru.

– In: Cargo. – No. 1, 2 (2002) Praha, s. 6–35. *Tendence antropologů považovat za podstatu svého studia etnické skupiny. Etnická skupina je zde definována především jako historický produkt koloniální klasifikace. Nutnost studovat koloniální a post-koloniální historii, i když to může vést ke změně podstaty antropologie.* PJ

Bittnerová, Dana: Identita imigranta.

– In: Národnostní menšiny na přelomu tisíciletí. – Sborník z mezinárodní vědecké konference konané ve dnech 12. a 13. listopadu ve Slezském ústavu Slezského zemského muzea v Opavě. Slezský ústav Slezského zemského muzea v Opavě. Dokumentační středisko Rady Evropy při Evropském informačním středisku UK v Praze. Opava 2002, s. 268–270.

Problematika nastavení a následného vývoje identity imigrační skupiny. Otázka řešena na příkladu imigrační skupiny, která prošla procesem adaptace a integrace svých členů do majoritní společnosti, a to skupiny slovenských reemigrantů z rumunského Rudohoří.

MT

Bogoczová, Irena: K jazykové a kulturní rozpolcenosti menšin. – In: Národnostní menšiny na přelomu tisíciletí. – Sborník z mezinárodní vědecké konference konané ve dnech 12. a 13. listopadu ve Slezském ústavu Slezského zemského muzea v Opavě. Slezský ústav Slezského zemského muzea v Opavě. Dokumentační středisko Rady Evropy při Evropském informačním středisku UK v Praze. Opava 2002, s. 229–233.

Otázka zdravé a prospěšné bikulturnosti vychází ze dvou předpokladů: Prvním je dobrá kondice, tedy patřičně rozvinutá kulturní a jazyková kompetence, která umožňuje produkci i percepce kulturních hodnot v co největším rozsahu. Druhým je správná koncepce, tj. umístění sama sebe ve složitém poli kulturních a jazykových interakcí. Jedinec, který je zmítán pochybnostmi o vlastní identitě, nebývá ani dobrým konzumentem, natož spolutvůrcem kulturních obsahů. MT

Brouček, Stanislav: Český pohled na Vietnamce.

Ed. Imigrace, adaptace, majorita, sv. 2. Praha, Etnologický ústav AV ČR 2003, 478 s.

Výběr textů z českého tisku, rozhlasu a televize. DB

Dönnighaus, Victor: Die Deutschen in der Moskauer Gesellschaft. Symbiose und Konflikte (1494–1941).

Schriften des Bundesinstituts für ostdeutsche Kultur des Bundesinstituts für ostdeutsche Kultur und Geschichte, sv. 18, München, Oldenburg Wissenschaftsverlag 2002, 576 s.

Vztahy, kontakty a konflikty ruského a německého obyvatelstva v Moskvě. Interpretace na základě rozsáhlého pramenného materiálu. PJ

Ewart, Elizabeth: White People's Things and Innovation among the Paraná. – In: Cargo. – No. 1, 2 (2001) Praha, s. 4–21. *Lidé kmene Paraná nejsou obětmi prostupujících moderních vlivů do jejich tradiční kultury, což má za následek ztrátu tradičních hodnot. Naopak jsou aktivnímu účastníky tohoto procesu.* PJ

Grygar, Jakub: Strážci paměti. Autobiografické vyprávění a normativní aspekty kultury ve Stonavě na Těšínsku. – In: Český lid – Etnologický časopis – Vol. 90, No. 2 (2003), s. 135–160. *Interpretace dějin česko-polských vztahů na Těšínsku a ve Stonavě obsažené v autobiografických příbězích. Autor stanovuje osm historických etap 20. století, k nimž se vztahuje osobitý, účelu vyprávění podřízený výklad prožitých událostí (1910–1918, 1918–1920, první republika, říjen 1938 – září 1939, druhá světová válka, doba bezprostředně po jejím skončení, 1946/47 – první polovina 50. let, druhá polovina 50. let – 1989, současnost).*

Vztah individuální paměti a kulturní paměti (skupinově sebeidentifikující). MM

Hornoková-Uhrinová, Alžbeta: Používání slovenského jazyka v Békešskej župe. – In: Národnostní menšiny na přelomu tisíciletí. – Sborník z mezinárodní vědecké konference konané ve dnech 12. a 13. listopadu ve Slezském ústavu Slezského zemského muzea v Opavě. Slezský ústav Slezského zemského muzea v Opavě. Dokumentační středisko Rady Evropy při Evropském informačním středisku UK v Praze. Opava 2002, s. 243–247.

Otázka používání slovenského jazyka v oblasti Békešské župy – první participální výsledky ze zpracování sociolingvistického projektu Výzkumného ústavu Slováků v Maďarsku. MT

Jotevski, Vasil: Úsilí Makedonců, žijících v Bulharské republice, o uznání národních práv u bulharské a mezinárodní společnosti. – In: Národnostní menšiny na přelomu tisíciletí. – Sborník z mezinárodní vědecké konference konané ve dnech 12. a 13. listopadu ve Slezském ústavu Slezského zemského muzea v Opavě. Slezský ústav Slezského zemského muzea v Opavě. Dokumentační středisko Rady Evropy při Evropském informačním středisku UK v Praze. Opava 2002, s. 202–206.

Charakteristika postavení makedonské menšiny v Bulharsku a její snahy (zejména Sjednocené makedonské organizace OMO-I-LINDEN) o oficiální – prozatím stále neúspěšné – uznání po roce 1989. MT

Kajfosz, Jan: Taxonomické paradoxy v obrazu světa (na příkladu etnokultury Těšínského Slezska). – In: Český lid, Etnologický časopis – Vol. 90, No. 1 (2003), s. 1–20.

Obraz světa pochopen v genetickém i paradigmatickém aspektu. Taxonomie vysvětlena jako uspořádání světa prostřednictvím verbalizovaných i neverbalizovaných kategorií, uspořádání, které je produktem kultury i zkušenosti jednotlivce. Sledovány opozice sakrální – profánní, dobro – zlo, centrum světa – periferie (hledisko horizontální: já, moje a vertikální: nebe, země, peklo), pojetí hranic světa. MM

Kaleta, Petr: Arménská komunita v Petrohradě (Rusko). – In: Český lid – Etnologický časopis – Vol. 90, No. 3 (2003), s. 285–290.

Stručný nástin historie (od roku 1703) a současnosti arménské obyvatelstva Petrohradu. Přesah do dějin arménsko-ruských kontaktů. MM

Korbel, Hans: Německá menšina na přelomu tisíciletí. – In: Národnostní menšiny na přelomu tisíciletí. – Sborník z mezinárodní vědecké konference konané ve dnech 12. a 13. listopadu ve Slezském ústavu Slezského zemského muzea v Opavě. Slezský ústav Slezského zemského muzea v Opavě. Dokumentační středisko Rady Evropy při Evropském informačním středisku UK v Praze. Opava 2002, s. 55–62.

Stručná charakteristika německé menšiny v České republice na přelomu 2. a 3. tisíciletí a její historie. Přerušení kontinuity vývoje německé menšiny a současné snahy o obnovení kulturního dědictví německého národa. Otázky budoucnosti německé menšiny u nás v rámci sjednocující se Evropy. MT

Kovář, Martin: Územní rozmístění polské menšiny v českých zemích podle sčítání v roce 2001. – In: Národnostní menšiny na přelomu tisíciletí. – Sborník z mezinárodní vědecké konference konané ve dnech 12. a 13. listopadu ve Slezském ústavu Slezského zemského muzea v Opavě. Slezský ústav Slezského zemského muzea v Opavě. Dokumentační středisko Rady Evropy při Evropském informačním středisku UK v Praze. Opava 2002, s. 78–84.

Zastoupení občanů polské národnosti na celkové počtu obyvatelstva podle výsledků posledního sčítání lidu v roce 2001. Regionální nerovnoměrnost s dominancí ve dvou bývalých okresech – Frýdek-Místek a Karviná. MT

Krejčí, Lukáš: Vybrané aspekty serijského indigenního hnutí. – In: Český lid – Etnologický časopis – Vol. 90, No. 1 (2003), s. 21–46.

Seriové, malá izolovaná etnická skupina, žijí ve dvou vesnicích ve státě Sonora, v pouštní

oblasti pobřežního pásu Kalifornského zálivu. Autor sleduje vybrané kulturní aspekty zápasu Serijů za uchování vlastní osobitosti v opozici k pronikajícím mexickým vlivům. Dotýká se sociálních institucí, dějinné tradice, vztahu k místu, slavností, oděvu, řemeslné výroby, jazyka a vzdělání. MM

Mácha, Přemysl: Modernizace, demokratizace a nacionalismus v indiánských obcích Mexika. – In: Český lid – Etnologický časopis – Vol. 90, No. 4 (2003), s. 313–334.

Rozprava o současných politických a národně-empanačních procesech v různých, lokálně rozptýlených indiánských obcích, reprezentujících nejednou odlišné „jazykové“ skupiny (tzotzilsko-tzeltalské a purépečské obce). Emancipační procesy nastíněny v širších souvislostech dějinného vývoje, kulturní a sociálně-právní osobitosti. Dopad státem řízené modernizace a indigenistické politiky. MM

Masure, Francois: Jak se stát Francouzem. – In: Cargo. – No. 1, 2 (2002) Praha, s. 36–52.

Problematika identity a začleňování cizinců do společnosti pro ně neznámé země, kterou autor ilustruje na příkladu francouzské společnosti a jejich postojů vůči cizincům. PJ

Mečiar, Marcel: Postoje majoritní společnosti v Moravskoslezském kraji vůči (nově přichozím) imigrantům. – In: Národnostní menšiny na přelomu tisíciletí. – Sborník z mezinárodní vědecké konference konané ve dnech 12. a 13. listopadu ve Slezském ústavu Slezského zemského muzea v Opavě. Slezský ústav Slezského zemského muzea v Opavě. Dokumentační středisko Rady Evropy při Evropském informačním středisku UK v Praze. Opava 2002, s. 261–267.

Shrnutí výsledků řešení dílčí části grantového projektu „Expertizní činnost v prostředí cizinců, azylantů a uprchlíků v České republice“. MT

Moravcová, Mirjam – Turková, Milošlava: Sebereflexe Romů zapojených do vládních struktur. – In: Národnostní menšiny na přelomu tisíciletí. – Sborník z mezinárodní vědecké konference konané ve dnech 12. a 13. listopadu ve Slezském ústavu Slezského zemského muzea v Opavě. Slezský ústav Slezského zemského muzea v Opavě. Dokumentační středisko Rady Evropy při Evropském informačním středisku UK v Praze. Opava 2002, s. 212–218.

Otázky sebeidentifikace romských pedagogických asistentů působících na českých základních školách. Sledování intenzity prožívání etnického vědomí a jeho přerůstání do etnického sebeuvědomění na základě deklarovaných postojů. DB

Nosková, Helena: Tolerance, minority a cizinci v České republice. – In: Národnostní menšiny na přelomu tisíciletí. – Sborník z mezinárodní vědecké konference konané ve dnech 12. a 13. listopadu ve Slezském ústavu Slezského zemského muzea v Opavě. Slezský ústav Slezského zemského muzea v Opavě. Dokumentační středisko Rady Evropy při Evropském informačním středisku UK v Praze. Opava 2002, s. 45–54.

Přehled migrace do většinové české populace po roce 1989. Tři etnografické sondy mezi přistěhovalci – tři konkrétní situace s příchozími, jejich adaptací na místní poměry a reflexí této adaptace. Náboženské společnosti a příliv cizinců z bývalých států SSSR. MT

Novotný, Lukáš: O němčině jako mateřském jazyce ve střední Evropě.

Jazyková situace u příslušníků německých menšin ve světle sociologických výzkumů. – In: Národnostní menšiny na přelomu tisíciletí. – Sborník z mezinárodní vědecké konference konané ve dnech 12. a 13. listopadu ve Slezském ústavu Slezského zemského muzea v Opavě. Slezský ústav Slezského zemského muzea v Opavě. Dokumentační středisko Rady Evropy při Evropském informačním středisku UK v Praze. Opava 2002, s. 254–260.

Obrození německého jazyka v zemích střední a východní Evropy. Němci ve středoevropském prostoru disponují – i přes pokusy eliminovat jejich aktivity komunistickými režimy – kulturním bohatstvím. Jejich mateřština je významným prostředkem k jeho naplňování. MT

Pavelčíková, Nina: Národnostní a sociální aspekty formování a současného postavení romského etnika (na příkladu ostravských romských komunit). – In: Národnostní menšiny na přelomu tisíciletí. – Sborník z mezinárodní vědecké konference konané ve dnech 12. a 13. listopadu ve Slezském ústavu Slezského zemského muzea v Opavě. Slezský ústav Slezského zemského muzea v Opavě. Dokumentační středisko Rady Evropy při Evropském informačním středisku UK v Praze. Opava 2002, s. 207–211.

Posledním sčítáním lidu zjištěná neochota veřejně deklarovat romskou národnost neznamená, že by se většina Romů neidentifikovala se svou etnickou skupinou, s jejími zvyklostmi, kulturou a tradicemi. Většina Romů se však spíše identifikuje na základě příslušnosti k sociální vrstvě – i když i zde je třeba diferencovat. MT

Petrucijová, Jelena: Vztah kulturní a občanské identity. Střet, harmonie?

– In: Národnostní menšiny na přelomu tisíciletí. – Sborník z mezinárodní vědecké konference konané ve dnech 12. a 13. listopadu ve Slezském ústavu Slezského zemského muzea v Opavě. Slezský ústav Slezského zemského muzea v Opavě. Dokumentační středisko Rady Evropy při Evropském informačním středisku UK v Praze. Opava 2002, s. 38–44.

Postmoderní doba a komplikovaný problém identity. Různé formy identit v globalizovaném multikulturním světě. Vztah národní a občanské příslušnosti. Problematika pojmu „kulturní občanství“. MT

Pfefferová, Dita: O poválečném syndromu jazyka menšin na území bývalé Jugoslávie. – In: Národnostní menšiny na přelomu tisíciletí. – Sborník z mezinárodní vědecké konference konané ve dnech 12. a 13. listopadu ve Slezském ústavu Slezského zemského muzea v Opavě. Slezský ústav Slezského zemského muzea v Opavě. Dokumentační středisko Rady Evropy při Evropském informačním středisku UK v Praze. Opava 2002, s. 248–253.

Válka v bývalé Jugoslávii skončila, ale návrat domů nemusí být pro mnohé úspěšný. Vybojovaná samostatnost dostává často absurdní zpětnou vazbu. Ač je národní jazyk jako takový především prostředkem k dorozumívání, na teritoriu Chorvatska a Srbska se po válce stává i něčím, co označuje, co prozradí. MT

Prokop, Radim: Pojetí národa (národnosti) v integrující se společnosti České republiky na prahu nového tisíciletí. – In: Národnostní menšiny na přelomu tisíciletí. – Sborník z mezinárodní vědecké konference konané ve dnech 12. a 13. listopadu ve Slezském ústavu Slezského zemského muzea v Opavě. Slezský ústav Slezského zem-

ského muzea v Opavě. Dokumentační středisko Rady Evropy při Evropském informačním středisku UK v Praze. Opava 2002, s. 55–62.

Národní příslušnost a její místo v současném rozporuplném světě. Majoritní národnost jako státotvorný prvek. Národnostní vývoj a totalitní režim. Současná situace národnostní skladby ČR. Romské obyvatelstvo a přihlášení se k národnosti. MT

Regionální identita obyvatel v pohraničí. Sborník příspěvků z konference „Evropská, národní či regionální identita?“ Eds. Zich, František. Praha, Sociologický ústav AV ČR 2003, 262 s.

Výsledky mezinárodního komparativního výzkumu proměňujících se postojů českých, polských, německých a lužickosrbských obyvatel Euroregionu Nisa: postojů k sobě jako k příslušníkům lokálních společností a k přeshraničním sousedům. Referáty českých, německých a polských účastníků výzkumu. Akcentován střet stereotypních soudů a nových stanovisek, mentalita a regionální identita. Zohledněny postoje generace dědů a vnuků, postoje různých sociálních skupin (elity). V druhé části sborníku je pozornost zaměřena na evropskou integraci. MM

Siwek, Tadeusz: Česká menšina na polském Těšínsku – kontrafaktuální pohled. In: Národnostní menšiny na přelomu tisíciletí. – Sborník z mezinárodní vědecké konference konané ve dnech 12. a 13. listopadu ve Slezském ústavu Slezského zemského muzea v Opavě. Slezský ústav Slezského zemského muzea v Opavě. Dokumentační středisko Rady Evropy při Evropském informačním středisku UK v Praze. Opava 2002, s. 197–201.

Charakteristika didaktického významu kontrafaktuálního výkladu historie (ten

umožňuje simulovat situace, které v historii nelze prožít podruhé a jinak) na příkladu Těšínska, které bylo rozděleno mezi Československo a Polsko, ale teoreticky mohlo být celé sporné území připojeno jak k Československu, tak k Polsku. MT

Sloboda, Marián: Řecká a makedonská etnická skupina v Česku: Lingvistické aspekty jejich vzniku a vývoje. In: Národnostní menšiny na přelomu tisíciletí. – Sborník z mezinárodní vědecké konference konané ve dnech 12. a 13. listopadu ve Slezském ústavu Slezského zemského muzea v Opavě. Slezský ústav Slezského zemského muzea v Opavě. Dokumentační středisko Rady Evropy při Evropském informačním středisku UK v Praze. Opava 2002, s. 234–242.

Etnicko-jazykové složení řecké a makedonské emigrace, sociální aspekty života imigrantů a jazyková situace řecké a makedonské skupiny v prostředí České republiky. MT

Sokolová, Gabriela: Národnostní otázka v sociologických výzkumech. – In: Národnostní menšiny na přelomu tisíciletí. – Sborník z mezinárodní vědecké konference konané ve dnech 12. a 13. listopadu ve Slezském ústavu Slezského zemského muzea v Opavě. Slezský ústav Slezského zemského muzea v Opavě. Dokumentační středisko Rady Evropy při Evropském informačním středisku UK v Praze. Opava 2002, s. 106–110.

Stručný přehled a charakteristika rozsáhlých terénních výzkumů realizovaných v letech 1967–1998 především na Ostravsku a na Těšínsku. Materiál evidenčně zpracovaný a zpřístupněný k prezenčnímu studiu poskytuje možnost další analýzy. MT

Soukupová, Blanka: Identita židovské minority po tzv. sametové revoluci

(1989–1992) na základě veřejných menšinových projevů. – In: Národnostní menšiny na přelomu tisíciletí. – Sborník z mezinárodní vědecké konference konané ve dnech 12. a 13. listopadu ve Slezském ústavu Slezského zemského muzea v Opavě. Slezský ústav Slezského zemského muzea v Opavě. Dokumentační středisko Rady Evropy při Evropském informačním středisku UK v Praze. Opava 2002, s. 106–110.

Otázka fenoménu znovuvytváření se (potvrzování) židovské identity v období několik let po tzv. sametové revoluci. Paralelní jev – otevření cesty k diferenciaci stávající židovské menšiny. MT

Steffek, Marian: Organizační struktura polské menšiny v ČR a její zájmová reprezentace (současný stav).

– In: Národnostní menšiny na přelomu tisíciletí. – Sborník z mezinárodní vědecké konference konané ve dnech 12. a 13. listopadu ve Slezském ústavu Slezského zemského muzea v Opavě. Slezský ústav Slezského zemského muzea v Opavě. Dokumentační středisko Rady Evropy při Evropském informačním středisku UK v Praze. Opava 2002, s. 69–77.

Srovnání dnešní pestrosti a rozmanitosti zájmových aktivit a organizační struktury polské menšiny u nás se situací v době před „sametovou revolucí“. Význam jednotlivých aktivit pro polskou menšinu. MT

Šrajzerová, Olga: Slováci v České republice na přelomu tisícíročí. – In: Národnostní menšiny na přelomu tisíciletí. – Sborník z mezinárodní vědecké konference konané ve dnech 12. a 13. listopadu ve Slezském ústavu Slezského zemského muzea v Opavě. Slezský ústav Slezského zemského muzea v Opavě. Dokumentační středisko Rady Evropy

při Evropském informačním středisku UK v Praze. Opava 2002, s. 129–133.

Slovenská menšina v České republice ve světle výsledků sčítání lidu v roce 2001, kdy počet Slováků, kteří uvedli do sčítacího archu slovenskou národnost, poklesl o 120 tisíc. Zdá se, že otázky národní identity, problémy národního vědomí už dnes nehrají takovou roli v běžném životě lidí, kteří mají spíše starosti ekonomického rázu. MT

Tomaszewski, Jerzy – Żbikowski, Andrzej a kol.: Żidzi w Polsce. Dzieje i kultura. Leksykon. Warszawa, Wyd. Cyklady 2001, 572 s.

Encyklopedie. Pro českého čtenáře jsou podnětná hesla o historii polských židů, o jejich kultuře, o chasidizmu, o jazykových kompetencích (hebrejščina, jidiš). Zahnutý informace o městech, v nichž žilo židovské obyvatelstvo. MM

Uherek, Zdeněk – Valášková, Naďa – Kužel, Stanislav – Dymeš Pavel: Češi z Kazachstánu a jejich přesídlení do České republiky. Praha, Etnologický ústav AV ČR 2003, 197 s.

Dějiny a každodennost Čechů v Kazachstánu. Popis organizace a průběhu přesídlení do ČR v 90. letech 20. století. Podmínky pro jejich integraci. DB

Vaculík, Jaroslav: Začleňování reemigrantů do hospodářského života v letech 1945–1950. Studie národohospodářského ústavu Josefa Hlávky, 2/2001. Praha 2001, 85 s.

Historická, na bohatém pramenném materiálu založená sonda do procesu poválečné reemigrace. Zohledněny otázky hmotného a existenčního zajištění v nových domovech a pracovní zařazení reemigrantů. V úvahu vzata reemigrace z Polska, Volyně, Rumunská, Maďarska, bývalé Jugoslávie, Bulharska, Rakouska, Německa, Podkarpatské Rusi. MM

Vaculík, Jaroslav: Poválečná reemigrace a usídlování zahraničních krajanů. Brno, Masarykova univerzita v Brně 2002, 229 s.

Léta 1945–1955. Autor definuje státem formulované cíle a etapy poválečné reemigrace. Sleduje reemigraci Čechů z Maďarska, Rumunská, Jugoslávie, Bulharska, Rakouska, Německa, Polska, Volyně, Podkarpatské Rusi. Definuje výchozí sociální status reemigrantů z jednotlivých zemí a způsob majetkového vyrovnání s nimi, sleduje jejich usídlování v Čechách, na Moravě, ve Slezsku a na Slovensku. Práce navazuje na předchozí texty autora o reemigraci. MM

Vranovský, Pavel: Čeští Slováci dnes, zajtra, pozajtra. (Niektore odpovede na aktuálne výzvy). – In: Národnostní menšiny na přelomu tisíciletí. – Sborník z mezinárodní vědecké konference konané ve dnech 12. a 13. listopadu ve Slezském ústavu Slezského zemského muzea v Opavě. Slezský ústav Slezského zemského muzea v Opavě. Dokumentační středisko Rady Evropy při Evropském informačním středisku UK v Praze. Opava 2002, s. 85–97.

Problematika specifického postavení „českých Slováků“ v České republice. Autor si klade otázku, zda jsou Slováci v ČR minoritou nebo diasporou osamělých a přiklání se k názoru, že Slováci v ČR představují menšinu, ovšem specifickou. MT

Společnost, sociální struktura, sociální skupina, sociokulturní jevy

Ebelová, Ivana: Řemesla a živnosti v Čechách. Truhláři v královském věnném městě Poličce. – In: Český lid – Etnologický časopis – Vol. 90, No. 1 (2003), s. 79–95.

Období 1741 – druhá polovina 19. století. Zhodnoceny materiály spojeného cechu více řemesel – devatníků – s ohledem na údaje o truhlářích. Od r. 1849 samostatný cech stolařský. MM

Grama, Emanuela: Socialist and Rural Memories. A Clothes Factory in Socialist Romania or Women Workers at Discursive Crossroads. – In: Cargo. – No. 1, 2 (2001) Praha, s. 100–133.

Článek je založen na terénním výzkumu v továrně na výrobu oděvů v jednom rumunském průmyslovém městě. Srovnání výpovědí zaměstnankyň továrny z komunistické éry s realitou, která se odrážela v novinových článcích své doby. PJ

Rodina, rodinné vztahy, obřady, přechodové rituály

Navrátilová, Alexandra: Narození a smrt v české lidové kultuře. Praha, Vyšehrad 2004, 416 s.

Monografie o historicky se proměňujících a v tradici uchovávaných lidových představách o bytí, příchodu a odchodu člověka ze světa živých, o pověrečných praktikách a obřadech spojených s jeho narozením a smrtí. Zohledněna struktura, vnitřní smysl, funkce, společensko – normativní význam, společenská (skupinová) závaznost a etický rozsah obřadů a pověrečných praktik svázaných s těmito dvěma zlomovými okamžiky v životní existenci člověka. Průnik různých kulturních vrstev a filozofických (náboženských) konceptů. Časová linie vedena od středověku s důrazem na 19. a počátek 20. století. Prostředí města zohledněno především pro starší etapy vývoje. MM

Náboženství, víra a pověra

Kašpar, Oldřich: Zpráva o huastéckých indiánech z provincie Pánuco a jejich náboženství. Český lid – Etnologický časopis – Vol. 90, No. 4 (2003), s. 335–343. Kritické vydání krátkého rukopisného textu s popisem pověrečných praktik a společenské vážnosti jedinců praktikujících magii. Autor upozorňuje na synkretismus indiánské magie a křesťanské věrouky a na vliv původních afrických kultů. První třetina 17. století. MM

Lozoviuk, Petr: Svatořečení a roviny jeho diskurzivity. – In: Cargo. – No. 1, 2 (2001) Praha, s. 80–99.

Podmínky, za kterých došlo k transformaci aktu svatořečení jakožto původní symbolické náboženské události do oblasti každodennosti, a následky, které s sebou tato transformace nese. PJ

Hmotná kultura

Kalmar, Ivan: Orientalism and the „Moorish Style Synagogue“. – In: Cargo. – No. 1, 2 (2001) Praha, s. 40–79.

Historie architektonického stylu synagog ilustrovaná na budově synagogy v Jeruzalémské ulici v Praze. PJ

Krejčířík, Mojmir: Železniční móda. Vývoj železničních stejnokrojů od 19. století po současnost. Praha, Dokořán 2003, 143 s.

Kniha je věnována vývoji železničního stejnokroje. Prioritou se staly stejnokroje zaměstnanců drah, které měly působnost na dnešním území České republiky a Slovenské republiky. Na základě literatury i studia archivních pramenů tedy autor sleduje vývoj železničářské uniformy od vzniku drah v habsburské monarchii až do

současnosti. Kromě popisu stejnokroje je na řadě míst text obohacen i o autentické citace, které upozorňují na postoje vybraných skupin železničářů k jejich služebnímu oděvu. DB

jednotlivých jeho částí založená na výpovědích respondentů. Podnětný vhled do možnosti „uchopit“ městský prostor prostřednictvím aktuálních jednoznačných i alternujících toponym. MM

Městský prostor, urbanismus

Bitušíková, Alexandra: *Čo je město? Město v představách jeho obyvatelov.* – In: Český lid – Etnologický časopis – Vol. 90, No. 3 (2003), s. 217–224. *Definice „města“. Sedm významů přisuzovaných „vlastnímu“ městu doložených ve výpovědích jednotlivci.* MM

Blatná, Renata: *Slovo město (gorod, Stadt, toen, ville) z hlediska lingvistické typologie.* – In: Český lid – Etnologický časopis – Vol. 90, No. 3 (2003), s. 211–216. *Původ pojmenování měst v různých indoevropských (a také neindoevropských–ugrofinských) jazycích. Akcent položen na společné motivace doložitelné v jazykovém vývoji. Významové vrstvy pojmenování „města“ jako specifického sídelního prostoru a doklady jejich determinujícího vlivu na názvy měst.* MM

Darulová, Jolana: *Fukcie promenády – korza v malom meste.* – In: Český lid – Etnologický časopis – Vol. 90, No. 3 (2003), s. 251–256. *Banská Bystrica. Umístění promenád v areálu města. Společenská a komunikační funkce setkávání.* MM

Grygar, Jakub: *Karviná: hledání středu, individuality a historie.* – In: Český lid – Etnologický časopis – Vol. 90, No. 3 (2003), s. 267–278. *Rozprava o subjektivní reflexi a skupinově vnímání prostoru města a zejména*

Klusáková, Luďa – Ettlerová, Kateřina: *Korzo v životě českých a moravských měst první poloviny 20. století.* – In: Český lid – Etnologický časopis – Vol. 90, No. 3 (2003), s. 229–250. *Historie pojmu „korzo“ a jeho přenos do českého prostředí (19. stol.), význam korza v životě českých měst ve 20. a 30. letech 20. století (doložený vzpomínkami pamětníků z šesti měst: Jablonec nad Nisou, Jihlava, Kroměříž, Poděbrady, Sušice, Třebíč), socializační funkce korza. Textová příloha sestavená z citátů některých českých spisovatelů.* MM

Luther, Daniel: *Fenomén korzo. Pokus o revitalizáciu korza v Bratislave.* – In: Český lid – Etnologický časopis – Vol. 90, No. 3 (2003), s. 257–266. *Situace období prvé republiky. Lokalizace dvou sociálně ohraničených korz v plánu Bratislavy, doba korzování, společenský význam a funkce korz. Neúspěšný pokus o revitalizaci korza vázaný na dokončení stavební rekonstrukce budov a dlažby v místě bývalého „měšťanského“ korza (konec 90. let 20. století).* MM

Matějů, Martin: *Město a veřejný prostor.* – In: Český lid – Etnologický časopis – Vol. 90, No. 3 (2003), s. 225–228. *Pojem veřejný kontra soukromý. Využití veřejného prostoru – urbánního i sociálně-kulturního. Význam pro integritu obyvatel a jednotlivce.* MM

Uherek, Zdeněk: *Slova města. Město, korzo.* – In: Český lid – Etnologický časopis – Vol. 90, No. 3 (2003), s. 209–210.

Sumarizace zadání mezinárodního projektu UNESCO – MOST „Les monts de la ville“.

MM

Hudební a slovesný folklor, hmotná kultura

Bittnerová, Dana – Schindler, Franz: Česká přísloví. Soudobý stav konce 20. století. 2. vydání. Praha, Karolinum 2003, 313 s.

Sbírka českých přísloví, která jsou v současnosti známá v české populaci. Je řazena s ohledem na frekvencovanost. V doslovu jsou analyzována sociokulturní východiska respondentů jako faktor rozsahu individuálního repertoáru přísloví.

MM

Günter, Vladislav: Ohlas války o Kosovu v kosovsko-albánských písničkách. – In: Český lid – Etnologický časopis – Vol. 90, No. 2 (2003), s. 105–134.

Původní, inspirativní stať. Charakteristika zpěvního a instrumentálního repertoáru doloženého z přelomu 20. a 21. století. Soupis získaných hudebních nosičů, jejich rozdělení podle žánrů (folklor, popfolk, pop, Arif Vladi), nástrojové obsazení. Hudební rozbor vybraných nahrávek a jejich funkce. Zpěvní a herní situace v poválečném Kosovu. Připojena antologie textů.

MM

Titzi, Boris: Motiv zdravotního postižení v pohádce o kosoručce. – In: Český lid – Etnologický časopis – Vol. 90, No. 1 (2003), s. 61–78.

Rozbor etických významů motivu ženy-matky s uťatýma rukama v českých lidových pohádkách doložených ve sbírce Václava Tylleho. Autor pracuje s osmi variantami základní dějové osnovy. Na základě srovnání stanovuje tři příčiny zmrzačení ženy: incestní touhu po dceři, žárlivost na krásu dcery, extrémní lakotu neznačící sou-

cit. Náprava zla je ponechána vodě a zprostředkovateli – „zachránčím“ a vyúsťuje ve shledání s blízkými. Stručná informace o tomto motivu v jiných než českých pohádkách (výklad C. P. Estésové).

MM

Ullrych, Jan, F: Mýty Lakotů aneb když ještě po zemi chodil Iktómi. Praha, Argo 2002, 385 s.

Soubor pohádek, žertovných příběhů, sestavený z archivních pramenů, textů publikovaných před prvou polovinou 20. století a z vlastních sběrů autora pořázených na počátku 90. let 20. století. Texty publikovány souběžně v původním jazyce i v českém překladu.

DB

Vynnyčuk, Jurij: Příběhy z Haliče. Přel.

Rita Kindlerová. Praha, Portál 2002, 145 s. Výběr lidových pověstí, legend a humorek z prostředí Lvova a jeho nejužšího okolí. Lidová slovesnost města, v němž se stýkala v průběhu historie řada národností a jehož obyvatelstvo vytvářelo multietnickou a multikulturní společnost.

DB

Vizuální antropologie, muzea, sbírky, fotodokumentace

Kandert, Josef: František Vladimír Foit a jeho africké pobyty. – In: Český lid – Etnologický časopis – Vol. 90, No. 1 (2003), s. 47–60.

Sochař (1900–1971). Afriku navštívil v roce 1931 s cílem modelovat portréty Afričanů pro vznikající antropologické muzeum při Přírodovědecké fakultě UK v Praze. Druhý pobyt byl dlouhodobý: od roku 1947 do 60. let. Etnografika zachycená během cest v deníkových záznamech a v literárním zpracování pořázeném F. V. Foitem po návratu 1932. Charakteristika afrických sbírek (Zaire) věnovaných Náprstkovu muzeu v Praze.

MM

Štěpánová, Irena: Výstava „ženských umění“ v Paříži a české intelektuálky. – In: Český lid – Etnologický časopis – Vol. 90, No. 4 (2003), s. 359–370.

Rok 1892. Osobnosti, organizace příprav výstavy. Exponáty voleny v souladu s požadavkem prezentace národa lidovým uměním (výšivkou). Rovina ženské emancipace zůstala v pozadí. MM

Todorovová, Jiřina – Klápšťová, Kateřina: Indiáni kmene Hopi ve fotografiích Enriqua Stanko Vráze. – In: Český lid – Etnologický časopis – Vol. 90, No. 4 (2003), s. 345–358.

Prezentace části fondu Vrázových fotografií uložených v Náprstkově muzeu v Praze. Hopijská společnost, náboženská organizace, rituály. Přelom 19. a 20. století. MM

SOUPIS EXCERPOVANÝCH ČASOPISŮ A PERIODIK

Český lid – Etnologický časopis 2003

Cargo 2001, 2002

Autoři anotací

DB – Dana Bittnerová

PJ – Petra Jeřábková

MM – Mirjam Moravcová

MT – Miloslava Turková

Biografie

Leoš Janáček: Korespondence a studie z dokumentačních fondů Etnologického ústavu AV ČR v Praze. Eds. Zdeněk Mišurec. Praha, Academia 2002, 176 s.

Neznámé dopisy z let 1886–1928 dotýkající se Janáčkovy činnosti v Moravskoslezském pracovním výboru pro lidovou píseň a ve Státním ústavu pro lidovou píseň. Dopisy z fondů EÚ a Archivu AV ČR, oddělení hudby Moravského zemského muzea v Brně adresované O. Hostinskému, J. Horákovi, J. Polívkovi, V. J. Duškovi, E. Kovářovi, Z. Nejedlému, hlavnímu výboru SÚLP. Zařazena kritická vydání Janáčkových statí Myšlenky cestou, O lidové písni a hudbě, O tónině v lidové písni. DB

Autoři studií a statí:

Blanka Altová, PhDr., CSc.

Historik umění, specializuje se na české umění 14. – 18. století v evropských souvislostech a na interpretaci výtvarných děl pro potřeby antropologického studia. Působí na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy (U Kříže 10, 150 00 Praha 5 – Jinonice).

Spojení: blanka.altova@iol.cz

Dana Bittnerová, PhDr. CSc.

Etnolog, specializuje se na otázky dětské kultury a mezietnických vztahů. Působí na Pedagogické fakultě Univerzity Karlovy (Myslíkova 7, 110 00 Praha 1) a v Centru výzkumu vývoje osobnosti a etnicity (Legerova 63, 120 00 Praha 2).

Spojení: Dana.Bittnerova@pedf.cuni.cz

Marek Halbich, Mgr.

Sociální a kulturní antropolog, specializuje se na iberoamerikanistiku a kulturní ekologii. Působí na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy (U Kříže 10, 150 00 Praha 5 – Jinonice) jako vedoucí katedry Obecná antropologie – Integrální studium člověka.

Spojení: marekhalbich@yahoo.com a tel. 724039932

Helena Haškovcová, Prof. PhDr. RNDr., CSc.

Profesor lékařské etiky, působí na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy (U Kříže 10, 150 00 Praha 5 – Jinonice).

Spojení: haskovcova@fhs.cuni.cz

Martin Heřmanský, Bc.

Student magisterského studia Obecné antropologie na FHS UK. Specializuje se na obor sociokulturní antropologie se zaměřením na původní kultury Severní Ameriky a koncept piety v české společnosti. Působí jako lektor v Hrdličkově muzeu člověka (Viničná 7, 120 00 Praha 2).

Spojení: martin.hermsky@email.cz

Jan Horský, PhDr.

Historik, specializuje se na noetickou reflexi historických věd, historickou demografii a dějiny rodiny, dále na dějiny přírodních věd a dějiny raného novověku. Působí na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy (U Kříže 10, 150 00 Praha 5).

Spojení: horsky@fhs.cuni.cz

Jaroslava Kadeřábková, PhDr., CSc.

Etnolog, specializuje se na regionalistiku. Působí na Vysoké škole ekonomické – Katedra regionálního rozvoje a veřejné správy.

Spojení: kaderj@vse.cz

Kateřina Klápšťová, PhDr.

Etnolog, specializuje se na amerikanistiku (Severní a Střední Amerika). Působí v Národním muzeu – Náprstkově muzeu asijských, afrických a amerických kultur (Betlémské náměstí 1, 110 00 Praha 1).

Spojení: etno.npm@aconet.cz nebo america.npm@quick.cz

Markéta Maierová

Etnolog, pracuje v knihovně Institutu politických věd na Eberhard Karls Universität Tübingen.

Spojení: krotka@gmx.de

Zděnek R. Nešpor, Mgr. et Mgr.

Historik, sociolog, sociální antropolog a religionista. Věnuje se českým náboženským dějinám od raného novověku do současnosti, sociologii náboženství, kultury a institucí, migračním studiím, ekonomické sociologii, sociální antropologii českých zemí a balkánské oblasti. Působí v Sociologickém ústavu AV ČR (Jilská 1, 110 00 Praha 1), na Fakultě humanitních studií UK (U Kříže 8, 150 00 Praha 5) a je doktorandem Ústavu českých dějin Filozofické fakulty UK (Nám. Jana Palacha 2, 110 00 Praha 1).

Spojení: nespor@soc.cas.cz

Helena Nosková, PhDr., CSc.

Historik a etnolog, specializuje se na novodobé české dějiny (zejména na 20. století), na národnosti, národnostní menšiny a nedominantní skupiny. Působí v Ústavu pro soudobé dějiny AV ČR (Vlašská 9, 110 00 Praha 1).

Spojení: noskova@usd.cav.cz

Vendula Segerová, Mgr.

Doktorand oboru sociokulturní antropologie na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze. Orientuje se na studium současné židovské identity a na studium funkce rituálů v revitalizaci kulturní svébytnosti židovské komunity v ČR.

Spojení: seger@volny.cz

Olga Sládková

Studentka magisterského studia Obecné antropologie na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze.

Spojení: nespor@soc.cas.cz

Daniela Tinková, Mgr., PhD.

Absolventka oboru historie-romanistika na FFUK v Praze, doktorské studium dokončila na FFUK a na Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales v Paříži. Působí na katedře Obecné antropologie na FHS UK (Husníkova 2075, 155 00 Praha 13) a v Centru pro dějiny vědy AV ČR (Legerova 63, 120 00 Praha 2). Zaměřuje se na sociální a kulturní dějiny raného novověku a osvícenství (především na otázky marginality a kriminality, problémy genderových identit a vztahů) a na dějiny literatury, idejí a vědy (zejména medicíny a historiografie).

Spojení: daniela.tinkova@fhs.cuni.cz

Miloslava Turková, PhDr., CSc.

Etnolog, specializuje se na problematiku rodiny, na postavení ženy v rodině a ve společnosti a na otázky mezietnických vztahů. Působí na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy (U Kříže 10, 150 00 Praha 5).

Spojení: turkova@fhs.cuni.cz

Zdeněk Vojtíšek, PhDr.

Religionista, věnuje se novým náboženským hnutím. Působí na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy (Pacovská 350, 140 21 Praha 4). Je šéfredaktorem časopisu o současné náboženské scéně Dingir a mluvčím Společnosti pro studium sekt a nových náboženských směrů.

Spojení: vojtiskovi@volny.cz a tel. 241733131

- 159 **Čím je Klub slovenské kultury v České republice** *Helena Nosková*
c. Zprávy z muzeí a výstav
- 165 **Výstava „Starý židovský hřbitov“ v kolínském muzeu**
Miloslava Turková
- 167 Recenze
- 178 Anotovaná bibliografie
- 190 Autoři studií a statí

Redakční rada: V. Halászová, J. Kadeřábková, J. Kandert, K. Klápšťová, J. Kraus, M. Moravcová, Z. Pinc, J. Rychlík, F. Schindler, B. Soukupová, A. Svoboda, M. Turková, L. Tyllner, F. Vrhel

Vedoucí redaktor: Mirjam Moravcová

Výkonný redaktor: Miloslava Turková

Obálka a grafická úprava: Aleš Svoboda

Adresa redakce: Legerova 63, 120 00 Praha 2

Vydává: Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií
Publikace vychází ve spolupráci s Občanským sdružením pro výzkum etnických, národnostních a sociálních otázek ETHNOS

Nakladatel: SOFIS, Sdružení pro humanitní výchovu a vzdělávání,
Legerova 63, 120 00 Praha 2

Sazba, scan: YCM studio **Tisk:** TOBOLA Praha

ISSN 1212-8112

Na zadní straně obálky: Z památničku Evy Diamantové, Tereziín 1942

