

27 | 2025 | 3

Lidé *města* Urban People

Sarah M. Putera Ztracený řád: Španělský Odinismus mezi mýtem a modernitou

Zuzana Rendek Šátek muslimek jako výraz sebevědomí a přijetí sama sebe

Tomáš Mašek „Návrat evangelia do rodiště Husova.“ Založení sboru Svobodné církve reformované v Husinci

Marek Jakoubek Čeští krajané v bulharském Ruse (Rusčuku) v prvních dekádách 20. století
Marta Mezhlumyan a jejich spolek „Havlíček“

LIDÉ MĚSTA | URBAN PEOPLE

jsou nadnárodním recenzovaným časopisem v oblasti sociální a kulturní antropologie se specifickým zaměřením na témata spojená s urbánní antropologií. Cílem časopisu je podpořit vysoce kvalitní a eticky odpovědný akademický výzkum, šíření jeho výsledků a poznání v nejširším slova smyslu, a mezinárodní akademické diskuse. Vychází třikrát ročně, dvakrát v českém či slovenském jazyce a jednou v angličtině.

VDÁVÁ | PUBLISHED by Fakulta humanitních studií Univerzity Karlovy

Adresa redakce | Address: Pátkova 2137/5, 182 00 Praha 8 – Libeň

Internetové stránky: <https://ojs.cuni.cz/lidemesta>

ČESKÉ VYDÁNÍ

Šéfredaktor: **Zdeněk R. Nešpor** (FHS UK a SOU AV ČR Praha)

zdenek.nespor@soc.cas.cz

Redakční rada:

Dana Bittnerová (FHS UK Praha)

Lenka J. Budilová (FHS UK Praha)

Petr Janeček (FF UK Praha)

Petr Lozoviuk (FF ZU Plzeň)

Jaroslav Miller (FF UP Olomouc)

Olga Nešporová (EÚ AV ČR Praha)

Hedvika Novotná (FHS UK Praha)

Tomáš Retka (FF UPa Pardubice)

Dan Ryšavý (FF UP Olomouc)

Zita Skořepová (EÚ AV ČR Praha)

Eva Šlesingerová (FSS MU Brno)

ENGLISH EDITION

Editor-in-chief: **Melanie Sindelar** (Faculty of Humanities, Charles University, Czech Republic)

melanie.sindelar@fhs.cuni.cz

Managing editor: **Oldřich Poděbradský** (Faculty of Humanities, Charles University, Czech Republic)

oldrich.podebradsky@fhs.cuni.cz

Editorial board:

Alexandra Bitušíková (Matej Bel University in Banská Bystrica, Slovakia)

Julian Brash (Montclair State University, USA)

Martin Fotta (Academy of Sciences, Institute of Ethnology, Czech Republic)

Alena Heitlinger (Trent University Peterborough, Canada)

Zuzana Jurková (Charles University, Czech Republic)

Grażyna Ewa Karpińska (University of Lodz, Poland)

Miha Kozorog (University of Ljubljana, Slovenia)

Daniel Luther (Slovak Academy of Sciences Bratislava, Slovakia)

Izabella Main (Adam Mickiewicz University in Poznan, Poland)

Francisco Martinez (Tallinn University, Estonia)

Jeremy Morris (Aarhus University, Denmark)

Maruška Svašek (Queen's University Belfast, Northern Ireland, UK)

Tatjana Thelen (University of Vienna, Austria)

David Verbuč (Charles University, Czech Republic)

Asistentka redakce/Secretary: **Kateřina Kovaříková** katerina.kovarikova@fhs.cuni.cz

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

Obálka/Cover design: **Aleš Svoboda**

Sazba/Text design: **Robert Konopásek**

eISSN 2571-0958

OBSAH

STATI

- 255** Ztracený řád: Španělský ódinismus mezi mýtem a modernitou
Sarah M. Putera

ANTROPOLOGICKÝ VÝZKUM

- 284** Percepce šátku mladých muslimek druhé generace
v jejich východoevropské zkušenosti
Zuzana Rendek

STUDENTI PÍŠÍ

- 319** „Návrat evangelia do rodiště Husova.“
Založení sboru Svobodné církve reformované v Husinci
Tomáš Mašek

MATERIÁLY

- 347** Čeští krajané v bulharském Ruse (Rusčuku) v prvních dekádách
20. století a jejich spolek „Havlíček“
Marek Jakoubek – Marta Mezhlumyan

ZPRÁVY

- 360** 17. mezinárodní konference o smrti – Death Dying and Disposal
(*Olga Nešporová*)
- 363** Konference Kulturní dědictví a depopulace v Evropě
(*Hana Knollová*)
- 366** Recenzenti statí v roce 2025

ZTRACENÝ ŘÁD: ŠPANĚLSKÝ ÓDINISMUS MEZI MÝTEM A MODERNITOU*

Sarah Matilda Putera

Fakulta humanitních studií UK Praha



<https://orcid.org/0009-0006-8145-5868>

The Lost Order: Spanish Odinism between Myth and Modernity

Abstract: *This article explores the Spanish Odinist movement Comunidad Odinista de España – Ásatrú (COE) and its engagement with history, myth, and literature while shaping religious and cultural identity. Drawing on textual and ethnographic analysis, the study examines how COE links spiritual orientation with ritual practice, ethical values, landscape, and communal life. The movement is interpreted as an expression of contemporary efforts to find meaning and rootedness, drawing on Old Norse tradition and adapting it to the conditions of the modern world. The article highlights how a contemporary religious movement can shape a sense of continuity with the past through narrative, ritual, and symbolism.*

Keywords: *Odinism; Neopaganism; religious identity; mythology; ritual; spirituality; memory; Old Norse literature*

<https://doi.org/10.14712/12128112.5121>

Tento článek je pod licencí CC BY 4.0.

* Výzkum byl podpořen Grantovou agenturou Univerzity Karlovy (projekt č. 158125).

V posledních desetiletích dochází v západním světě k intenzivní proměně náboženské krajiny, kterou odborná literatura označuje jako přechod od institucionalizované religiozity k pluralitnímu, individualizovanému typu duchovního hledání (Heelas – Woodhead 2005). Tento posun, často popisovaný pojmy jako „re-enchantment modernity“ nebo „spiritualita bez náboženství“, dává vzniknout celé škále nových náboženských a kvazináboženských směrů, jejichž společným rysem je hybridita, reflexivita a důraz na kulturní ukotvení. Mezi těmito proudy zaujímá specifické místo tzv. germánské novopohanství, které se snaží rekonstruovat předkřesťanské náboženské systémy severní Evropy. Tento proud zahrnuje různorodá uskupení, která se označují termíny jako ásatrú, ódinismus, vanatrú a další. Ačkoliv tyto pojmy se často překrývají ve spektru náboženské praxe, v konkrétních kontextech nabývají specifických významů.

Ve skandinávském prostředí je běžně užíván termín ásatrú. Název ásatrú pochází z islandského slova Ás, pl. Æsir, označujícího hlavní rod bohů v severské mytologii. Doslovně tedy ásatrú znamená ty, „kdo věří v Ásy“. Termín je relativně neutrální a je přijímán jak akademickou obcí, tak samotnými vyznavači jako označení pro náboženskou praxi, která se obrací ke staroseverským božstvům. Naproti tomu ve španělském prostředí se častěji setkáváme s termínem ódinismus, který používá i organizace Comunidad Odinista de España – Ásatrú (COE), které je věnován tento článek. Pojem ódinismus v tomto prostředí není pouze označením pro teologické zaměření na boha Ódina, ale nese silně ideologický náboj: pojem zde znamená nejen náboženskou, ale i kulturně-politickou identitu, která se vymezuje vůči křesťanství, sekularismu i globalizované modernitě. Jak uvádí Ciprés Núñez, „přijetí označení ódinismus se zdůrazňuje vědomá distance od pluralitních a relativistických tendencí současného novopohanství, stejně jako důraz na předkřesťanskou evropskou kontinuitu“ (Ciprés Núñez 2019: 8–9).

Ačkoli je germánské novopohanství tradičně spojováno spíše se severní Evropou (zejména s Islandem, Norskem, Dánskem nebo např. Německem), v posledních dvaceti letech se začalo etablovat i v jiných částech Evropy, včetně Pyrenejského poloostrova. Španělská ódinistická komunita, reprezentovaná právě COE, představuje jedinečný případ novopohanského hnutí, které usiluje nejen o obnovu staroseverských hodnot, ale i o hlubší redefinici evropské duchovní identity. Tato komunita vytváří svůj vlastní diskurz, v němž se propojují historické narativy, mytologie, práce se staroseverskou literaturou a explicitní kritika křesťanského dědictví. Náboženský život v rámci COE je strukturován skrze rituály, které inscenují návrat ke kosmogonickému řádu

a umožňují účastníkům vstoupit do „sakrálního času“, jak jej definuje Mircea Eliade (Eliade 2024).

Tento článek si klade za cíl analyzovat španělské COE jako případovou studii moderní náboženské konstrukce identity skrze práci s historií, mýtem a literaturou. Výzkumnou otázkou je, jakým způsobem COE využívá reinterpretaci staroseverské literatury a mytologie při formování náboženské identity a jak rituální praxe aktualizuje obrazy minulosti v současném kontextu. Cílem je přispět k diskusi v rámci pohanských studií, antropologie náboženství a paměťových studií, zejména pokud jde o roli literárních pramenů v konstrukci alternativní duchovní kontinuity.

Výklad bude zasazen do rámce současné sociologie náboženství a kulturní antropologie, se zvláštním důrazem na teorii mýtu, kolektivní paměti a konstruování tradice. V této dynamice hraje historická a literární narace zásadní roli: staroseverské texty a jejich interpretace nejsou pouze inspirací nebo ideovým odkazem, ale aktivním nástrojem konstrukce významu, kontinuity a autenticity. Tento proces lze číst v duchu interpretace Michaela Yorka, který novopohanská hnutí chápe jako prostředky obnovy kulturní a spirituální kontinuity (York 2003). Podle něj tato hnutí umožňují jednotlivcům aktivně spoluvytvářet náboženský význam mimo tradiční institucionální rámce – přičemž právě práce s minulostí je klíčová. Na tuto optiku navazuje i analýza španělské ódinistické komunity COE, které je věnován tento text. Článek nepřímě navazuje na mou magisterskou práci, kde jsem podobné principy ukazovala na islandském neopohanském hnutí Ásatrúarfélagid (Rysková 2024).

Teoretické ukotvení

Studium moderního ódinismu ve Španělsku vyžaduje propojení několika analytických přístupů, které umožňují porozumět způsobům, jimiž náboženské hnutí konstruuje svou identitu skrze práci s historií, mýtem a staroseverskou literaturou. V této studii proto uplatňuji teoretický rámec, který čerpá ze současných paměťových studií, především z konceptu hluboké historie (*deep history*) a hluboké přítomnosti (*deep present*) tak, jak jej rozvíjejí Kennedyová a Silverstein (2023). Paměť zde není chápána jako lineární přenos tradic, ale jako dynamický proces mediace, aktualizace a rituální aktivace minulosti. Španělský ódinismus nečerpá ze staroseverské literatury jako ze statického odkazu, nýbrž ji znovu oživuje skrze symbolické praxe a rituály, které vytvářejí pocit kontinuity a autenticity. V tomto smyslu není mýtus pouhým ideovým odkazem, ale

živým mechanismem kulturní paměti, který artikuluje identitu vůči současnosti. Náboženský čas zde není lineární, ale cyklický a sakrální: minulost je přítomná, protože je rituálně znovu inscenována. Tento přístup zároveň rozšiřuje klasické pojetí kulturní paměti, jak jej formulovali Jan a Aleida Assmannovi, o důraz na kreativní remediaci, tedy schopnost objektů paměti (textů, rituálů, krajin) vstupovat do současného života komunity jako zdroje významu. Zvláštní důraz je přitom kladen na *technologie paměti* – materiální i nemateriální prostředky, skrze něž je minulost udržována při životě: rituální gesta, iniciační struktury, jazykové výpovědi či vizuální symboly. Paměť tak není pasivně předávána, ale aktivně tvořená, zprostředkována a přizpůsobená aktuálním potřebám společnosti.

Španělský ódinismus je tak možno chápat jako formu spirituální a kulturní praxe, která záměrně aktivuje hluboké vrstvy minulosti – nikoliv proto, aby je přesně replikovala, ale aby je reinterpretovala a použila jako nástroj kulturní orientace v současnosti. V tomto smyslu tvoří hluboká paměť nejen základ náboženského diskurzu, ale i platformu pro alternativní genealogii evropské identity, vymezující se vůči sekulárnímu a křesťanskému kulturnímu rámci.

Na výše uvedený rámec navazuje inspirace myšlením Mircei Eliadeho, především jeho pojetím „věčného návratu“ a „sakrálního času“, které poskytují cenný vhled do způsobu, jakým rituály v rámci COE zprostředkovávají hlubokou minulost. V Eliadeho pojetí není rituál pouze symbolickým jednáním, ale mechanismem návratu do mýtického času počátku – tedy do okamžiku stvoření světa. Tento mýtický čas není minulostí v historickém smyslu, ale trvale dostupnou dimenzí, která je aktivována opakováním archetypálních vzorců. V tomto smyslu se rituál stává technologií paměti, která zajišťuje kontinuitu mezi posvátným původem a současnou komunitní praxí. Během mého terénního výzkumu se tato představa cykličnosti často objevovala i v rozhovorech s členy COE: opakovaně zdůrazňovali, že na rozdíl od křesťanství jejich duchovní pojetí času není lineární, nýbrž cyklické. Věří ve „věčný návrat“, v rytmus zrození, smrti a obnovy, který prostupuje přírodními cykly i rituálním rokem. Tento cyklus není vnímán jako uzavřený kruh, ale jako spirála, v níž se každá opakující se událost stává příležitostí k opětovnému spojení s předky.

V iniciačních obřadech praktikovaných COE se tato logika manifestuje například ve struktuře symbolické smrti a znovuzrození adepta. Tento proces, který odpovídá regresi do chaosu a následnému obnovení řádu, můžeme chápat jako performativní aktualizaci kosmogonického příběhu. Hnutí ve svých vlastních textech tento mechanismus výslovně artikuluje: „Kosmogonie

představuje především projev tvůrčí síly bohů, a tedy ohromný vpád posvátna, který se pravidelně opakuje, aby obnovil svět a lidskou společnost. Symbolické opakování stvoření totiž znamená opětovnou aktualizaci prvotní události, a tedy i bohů a jejich tvůrčích energií. [...] Každému rituálnímu opakování kosmogonie předchází symbolická regrese do chaosu. Aby mohl být znovu stvořen starý svět, musí být nejprve zničen. [...] Ve scénáři iniciačních obřadů odpovídá „smrt“ dočasnému návratu do chaosu. Je paradigmatickým vyjádřením konce způsobu bytí; způsobu nevědomosti a dětské nezodpovědnosti. Iniciační smrt poskytuje prázdnou stránku, na kterou se píší postupná zjevení, na jejichž konci je vznik nového člověka“ (COE 2024).

Z této perspektivy lze iniciační rituály chápat jako místo, kde se spojují starověké mýty, aktuální spirituální potřeby a rituální dramaturgie – čímž vzniká to, co Kennedyová a Silverstein označují jako „hlubokou přítomnost“ (Kennedy – Silverstein 2023). Ta není pouhou rekonstrukcí minulosti, ale jejím aktivním zpřítomněním, které má transformační potenciál jak pro jednotlivce, tak pro komunitu jako celek.

Třetí teoretická rovina čerpá z výzkumu nových náboženských hnutí, která jsou v současné odborné literatuře chápána jako formy reflexivní spirituality vznikající v reakci na nejistoty pozdně moderní společnosti, úpadek tradičních institucí a procesy sekularizace. Jak ukazuje Susan J. Palmerová (Palmer 2016), tato hnutí často artikuluji svou identitu skrze práci s pamětí, mytologickým dědictvím a etnicko-kulturním narativem, čímž vytvářejí alternativní rámce významu vůči dominantnímu sekulárnímu diskurzu. Nejde přitom jen o návrat k minulosti, ale o její performativní reartikulaci – minulost zde funguje jako surovina pro současnou identitární konstrukci.

V tomto smyslu lze španělský ódinismus chápat jako výraz spiritualistického revivalismu, který propojuje reinterpretaci staroseverského mytologického univerza s ideou kulturní obnovy Evropy. Hnutí COE přitom nepracuje s minulostí jako s danou hodnotou, ale jako s otevřeným kulturním polem, které může být aktualizováno skrze rituál, jazyk a vizuální symboliku. Taková paměťová práce nesměřuje k reprodukci „autentické tradice“, ale k její selektivní a strategické aktualizaci – k vytvoření paměťového rámce, jenž umožní definovat vlastní pozici v současném světě a formulovat alternativní kolektivní identitu.

Metodologie

Článek vychází z kombinace textové a etnografické analýzy a je metodologicky ukotven v kvalitativním výzkumu současných náboženských hnutí. Textová rovina se opírá o primární prameny publikované COE, zejména o knihy, teologické dokumenty, rituální příručky, online vzdělávací materiály a časopis *El Odinista*. Tyto materiály mi byly poskytnuty hlavními představiteli hnutí v online i fyzické podobě. Následně byly všechny texty podrobeny tematické analýze se zaměřením na narativní struktury, práci s mytologickým dědictvím a konceptualizací kolektivní identity. Textová analýza byla doplněna dlouhodobou komunikací s představiteli hnutí v letech 2024–25.

Jádro výzkumu pak tvoří především vlastní etnografická zkušenost získaná během terénního pobytu ve Španělsku v červnu 2025. V jeho rámci jsem po dobu jednoho týdne žila v domácnosti hlavního godhiho hnutí COE v oblasti nedaleko Barcelony. V této intenzivní výzkumné situaci, založené na každodenním soužití a nepřetržitém kontaktu, jsem získala detailní vhled do organizační struktury, historického vývoje a duchovní praxe hnutí. Godhi mě postupně seznamoval s teologií a ideovým zázemím COE, ale i s jednotlivými členy jeho frakce a vnitřními diskusemi v rámci komunity.

Součástí výzkumu byla také účast na slavnosti letního slunovratu (*Midsommarblót*), která se konala v chrámu Gaut v obci Navas de Jorquera v provincii Albacete – klíčovém sakrálním místě španělského ódinismu. Na místo jsme cestovali automobilem přibližně šest hodin, ve skupině několika členů hnutí. Cesta samotná představovala cenný prostor neformálního rozhovoru: diskuse se spontánně rozvíjely kolem hodnot sdílených komunitou, vztahu ke staroseverské literatuře a vnitřnímu významu run. Právě tyto okamžiky mimo oficiální rituální rámec umožnily porozumět každodenní recepci a živé interpretaci klíčových náboženských symbolů.

Samotný blót probíhal ve večerních hodinách za účasti přibližně šedesáti osob. Jeho součástí byly rituální sekvence spojené s recitací eddických strof, symbolickými obětinami, zapálením velkého ohně, invokací božstev i předáváním certifikátů o absolvování online výukového kurzu pro členy COE. Po skončení slavnosti jsme s godhim a dalšími účastníky zůstali přes noc v chrámu, kde pokračovaly neformální rozhovory, sdílení zkušeností a symbolická reflexe události. Následující den byla plánována iniciační ceremonie, na kterou jsem byla pozvána jako pozorovatelka. Ačkoli z organizačních důvodů (zejména kvůli nepříznivým vnějším okolnostem a absenci adekvátní přípravy jednoho

z kandidátů) k jejímu uskutečnění nedošlo, měla jsem možnost diskutovat její strukturu s godhim i dalšími zúčastněnými a hovořit osobně s jedním z adeptů.

V průběhu terénního výzkumu jsem vedla zúčastněně pozorování, pořizovala podrobný terénní deník a uskutečnila celkem deset polostrukturovaných rozhovorů. Další rozhovory jsem provedla přes e-mail. Rozhovory byly zaměřeny na témata osobní konverze, vztahu k rituální praxi, významu staroseverských textů, konstrukce kolektivní paměti a vnímání náboženského prostoru. Významnou roli sehrály také každodenní neformální interakce, sdílený čas, společné cestování a pozorování rituální estetiky v situacích mimo formální rámec obřadu.

Ve výzkumné roli jsem byla komunitou vnímána jako studentka doktorského studia se specializací na ásatrú hnutí a staroseverskou literaturu. Tato odbornost mi poskytla určitou „důvěryhodnost“ a umožnila hlubší porozumění symbolickému jazyku hnutí, zároveň však vyžadovala citlivou reflexi vlastní pozice, především v situacích, kdy jsem byla aktivně zapojena do rituálního dění. Výzkumná situace byla mimořádně intenzivní: po celý týden jsem byla v neustálém kontaktu s hlavním godhim, který nepřetržitě vyprávěl, komentoval a inicioval diskuse o víře, historii a mýtu. Prakticky mi nebyl poskytnut takřka žádný prostor k individuální reflexi nebo odpočinku, což představovalo výzvu pro udržení analytické distance.

V určitých momentech jsem měla dojem, že hostitel usiluje o moje přiblížení se k víře hnutí a vnímá mě spíše jako potenciální konvertitku než jako pozorovatelku. Ačkoli jsem si byla této dynamiky vědoma a snažila jsem se zachovat profesionální odstup, uvědomovala jsem si zároveň, že otevřené vyjádření nesouhlasu nebo zdrženlivosti by mohlo narušit výzkumný vztah a přístup do komunity. Pracovala jsem tedy s vědomou strategií „empatické distance“ (Knibbe 2013), která spočívá v dočasném přijetí rolí a diskurzů terénu, aniž by docházelo k jejich internalizaci. Všechny tyto momenty jsem průběžně reflektovala prostřednictvím terénního deníku, a jejich analýza tvoří nedílnou součást mé interpretace získaných dat.

Výzkum byl proveden v souladu s etickým kodexem American Anthropological Association (AAA 2012, přístup 3. dubna 2025) a principy stanovenými European Association of Social Anthropologists (EASA 2018, přístup 3. dubna 2025). Všichni účastníci byli předem informováni o povaze a účelu výzkumu a poskytli informovaný souhlas s použitím svých výpovědí pro vědecké účely. Respondenti byli ujištěni o možnosti kdykoli odstoupit bez následků. Veškerá data byla následně anonymizována a citace v textu jsou označeny pomocí kódů (např. R1, R2...), které nijak neumožňují zpětnou identifikaci. Rozhovory byly

zaznamenány se souhlasem účastníků, přepsány a uchovány v zabezpečeném úložišti.

Jedinou výjimku z anonymizace představovali vrcholní představitelé hnutí, jejichž jména a činnost jsou veřejně dohledatelné z oficiálních dokumentů, médií a online platform COE, a kteří zároveň výslovně souhlasili se svou identifikací v rámci akademického výzkumu.

Kombinace výzkumu textových dokumentů a živé zkušenosti napomohla k hlubšímu pochopení toho, jak COE využívá minulost ke konstrukci duchovní a kulturní identity v rámci současné Evropy.

Oživení zapomenutých bohů: Historie a ideologie španělského ódinismu

Dříve než přistoupím k podrobné analýze vývoje ódinistického hnutí ve Španělsku, je nezbytné stručně načrtnout jeho genezi. První doložené užití pojmu „ódinismus“ pochází z 19. století, kdy se objevuje v okultních a teosofických kruzích v anglosaském prostředí. Skutečného rozpoznání však tento termín nabyl až ve 20. století, a to zejména zásluhou Alexandra Ruda Millse, který založil tak zvanou anglikánskou ódinistickou církev (Azaola–González 2009: 311). Millsovo pojetí ódinismu bylo výrazně etnocentrické, silně ovlivněné britským nacionalismem a tradičními hodnotami. Odlišoval se tak od liberálnějších forem tehdy se formujícího ásatrú tím, že kladl důraz na národní charakter víry, genealogickou příslušnost a hodnotový konzervatismus.

V počáteční fázi byl ódinismus pevně svázan se severským a germánským kulturním kontextem a jeho religiózní praktiky byly koncipovány výhradně v rámci těchto geograficko-etnických hranic. V průběhu 20. století však došlo k internacionalizaci hnutí, především v důsledku jeho přenosu do Spojených států amerických. V rámci španělského prostředí datuje Comunidad Odinista de España (COE) své počátky do sedmdesátých let 20. století, což odpovídá nejen širšímu globálnímu nárůstu zájmu o germánský novopohanský revivalismus, ale i zásadním změnám v náboženské krajině Španělska po pádu frankistického režimu. V období od osmdesátých let se zde začíná prosazovat výraznější pluralita alternativních náboženských a spirituálních směrů (Robbers 2001: 103–118).

Současná podoba španělského ódinismu, reprezentovaná organizací Comunidad Odinista de España–Ásatrú (COE), vyrostla z původního Španělského ódinistického kruhu, který byl formálně založen v lednu 1981 v Madridu. Již od svého vzniku vstupoval tento kruh do kontaktu s dalšími mezinárodními

novopohanskými komunitami. Klíčovou postavou v procesu zapojení španělského ódinismu do mezinárodních sítí byla Else Christensenová (1913–2005), zakladatelka Odinist Study Group, která uznala španělskou skupinu za legitimní součást globálního ódinistického hnutí. Její přínos byl zásadní nejen pro mezinárodní uznání španělského kruhu, ale také pro šíření ódinistické ideologie ve Spojených státech, Norsku a dalších zemích. Christensenová po mnoho let působila jako ediční a publikační autorita; její zpravodaj představoval dlouhou dobu jediný stabilní komunikační kanál mezinárodní ódinistické komunity. Ve španělském kontextu je uctívána jako „Matka lidu“ a výroční den jejího úmrtí je připomínán jako datum náboženského významu (COE 2019). V chrámu Gaut má Else i svůj vlastní oltář.

První setkání budoucích členů španělské ódinistické kongregace proběhlo již v roce 1977 za podmínek značného nedostatku informací a relevantní literatury. V roce 1980 se v Madridu uskutečnila slavnost zimního slunovratu, jejíž úspěch vedl k formálnímu založení Španělského ódinistického kruhu dne 21. ledna 1981 v obci Hoyo de Manzanares. Tento kruh se od počátku zaměřoval na studium, praktickou aplikaci a šíření ódinistické víry (COE 2019).

Po období útlumu došlo v roce 2006 k obnově činnosti a zároveň ke změně názvu na organizaci Comunidad Odinista de España–Ásatrú, s cílem institucionalizovat svou činnost a získat oficiální registraci jako státem uznaná náboženská společnost. K tomu skutečně došlo dne 7. června 2007, kdy Generální ředitelství pro náboženské záležitosti španělského Ministerstva spravedlnosti uznalo ódinismus jako právoplatné náboženství. Je však důležité podotknout, že takového uznání se v Evropě do té doby dostalo pouze třem náboženským skupinám působícím na Islandu, v Norsku a v Dánsku. Oficiální registrace ze strany státu s sebou nesla i rozšíření právních pravomocí, například možnost pořádat svatby, pohřby nebo další přechodové rituály.

Zakladatelem obnoveného kruhu a současně jeho hlavním duchovním vůdcem se stal Ernesto Ginés García Mora, známý též jako Ernust. Dodnes je Ernust hlavním veleknězem, kterého ódinisté nazývají alsherjargodhi. Hnutí je od počátku koncipováno nejen jako rekonstrukce germánského pohanského náboženství, ale jako širší projekt duchovní obnovy Evropy. Ten je rámován v termínech kulturně-náboženské regenerace, přičemž jeho ústřední myšlenkou je existence duchovní kontinuity evropských národů, která předchází christianizaci (COE 2022).

Z pohledu COE ódinismus „vždy existoval“ jako latentní součást evropského duchovního dědictví, byť po více než tisíciletí potlačeného univerzalistickými,

„orientálními“ náboženstvími, především křesťanstvím. Ve svých programových dokumentech hnutí deklaruje, že ódinismus je „náboženství Evropy“ a „náboženství budoucnosti“ – nikoli archaický relikt, ale projekt obnovy vnitřní integrity evropské duchovní identity (COE 2022). Tento model chápání náboženství je v mnoha ohledech analogický myšlenkovým proudům kulturního perennialismu (viz Guénon–Evola), které postulují existenci jediné univerzální duchovní tradice, jež se v různých civilizacích projevuje v různých formách.

Organizačně je COE členěno podle španělských autonomních oblastí a jeho komunity působí zejména v Andalusii, Valencii, Kastilii a Madridu. Kulturním a symbolickým centrem je však obec Navas de la Jorquera v provincii Albacete, kde COE od roku 2013 buduje chrám zasvěcený Ódinovi – první stavbu tohoto druhu v rámci germánského pohanství na Pyrenejském poloostrově. Chrám je vnímán jako místo rituální obnovy, ale také jako výraz identity a duchovního ukotvení komunity v krajině. Jeho stavba má podle vedení COE zásadní význam pro „reinstalaci posvátného prostoru“ v sekularizovaném světě (R1, 2024).

Zásadní roli v budování identity hnutí hraje i publikační činnost. COE od roku 2019 vydává časopis *El Odinista*, který slouží jako ideologické, spirituální a kulturní fórum. Zde se vedle teologických úvah objevují i články věnované evropské historii, indoevropské symbolice, runové magii a polemikám o modernitě. Časopis rovněž odkazuje na odkaz raných představitelů germánského revivalismu 20. století, zejména Else Christensenové a Alexandra Rud Millse, čímž se COE symbolicky připojuje k mezinárodnímu hnutí tak zvaného revivalistického ódinismu.

Španělský ódinismus tak nelze chápat pouze jako import ze severu Evropy – spíše jde o lokálně specifickou rekonstrukci duchovní alternativy, která se sice odvolává na severní mýty a rituály, ale současně je výrazem kulturní a historické imaginace iberského prostoru. Jak ukázal Ciprés Núñez, odkaz na „vizigótské dědictví“ není pouze ornamentem, ale tvoří součást hlubšího narativu o ztracené kontinuitě mezi předkřesťanskou minulostí a budoucí regenerací Evropy (2019: 20). Právě toto spojení minulosti a budoucnosti je jedním z určujících rysů španělské varianty ódinismu.

Krev, paměť a předci: Genealogie jako duchovní rámec

Od počátku své existence klade COE důraz na vytvoření vlastního historického narativu, který legitimizuje současnou víru skrze obnovu přerušené tradice. Tento narativ se vyznačuje jednak explicitními odkazy na germánské kmeny

přítomné na Pyrenejském poloostrově (Suevové, Vizigóti, Vandalové), jednak hlubší sémantickou orientací na indoevropský duchovní rámec. Význam této strategie spočívá v tom, že umožňuje COE prezentovat svou spiritualitu nikoli jako importovaný model, ale jako emergentní pokračování autochtonní paměti, zakořeněné v „krvi a zemi“.

Jak ukázal Jan Assmann (1992), kolektivní identita se opírá o tak zvanou kulturní paměť – tedy o aktivní udržování a aktualizaci symbolických prvků, které strukturují vnímání minulosti. COE v tomto smyslu reaktivuje paměť na období před christianizací, kdy se na území dnešního Španělska usadily germánské národy se svou vlastní vírou. Podle člena COE, s nímž jsem vedla korespondenci: „Španělský ódinismus není kult importovaný z pozdní Skandinávie, ale něco, co se zde skutečně odehrálo – něco, co nám náleží skrze dědictví krve a předků“ (R2, 2025). Odkazy na jména světců v Galicii jako Dombodán (Deus Wotan) nebo San Froilán (Svatý Fro) jsou v tomto kontextu interpretovány jako pozůstatky latinizované pohanské paměti, které přežily christianizaci v hybridní podobě.

Tento genealogický narativ však neslouží pouze k vymezení historické kontinuity – v diskurzu COE plní i hlubší identitární a ideologickou funkci. V souladu s Lincolnovým (Lincoln 1999) pojetím mýtu jako nástroje legitimizace moci a uspořádání lze vnímat, že narativ o vizigótském dědictví nepůsobí jen jako inspirace, ale jako mechanismus, který naturalizuje určité identity jako „původní“, „autentické“, a tudíž oprávněné. Odkazy na Vizigóty, Suevy a další germánské kmeny nejsou pouze kulturními nebo historickými symboly, ale jsou chápány jako skuteční duchovní i biologičtí předci, jejichž „paměť přežívá v naší krvi“, jak opakovaně zaznívalo v rozhvorech i rituálních proslovech. Podle jednoho z respondentů (R4, 2025) „je naše krev stejně germánská jako krev těch na severu – jen jsme byli nuceni na to zapomenout“. Toto přesvědčení o genealogické výbavě, která zakládá spirituální oprávnění, je v komunitě COE silně rozšířené.

Zajímavé přitom je, že si někteří členové hnutí uvědomují historický paradox, že Vizigóti přišli na Pyrenejský poloostrov již jako křesťané, konkrétně jako stoupenci ariánství. Tato skutečnost však není vnímána jako diskvalifikující – naopak bývá interpretována jako důkaz toho, že původní duchovní identita Vizigótů byla narušena až pozdější katolizací, zatímco jejich „pravá víra“ – ódinistická – zůstala pod povrchem přítomna. Během rozhovoru (R5, 2025) jeden z členů poznamenal: „Ano, možná byli křesťany, ale ne takovými, jakými jsme se později stali. Jejich duchovní síla byla ještě spojena s původem.“ Tato

výpověď odráží snahu o vytváření „čisté linie“ přes mezery a rozpory historického vývoje – mýtus zde funguje jako nástroj selektivní paměti, který umožňuje reinterpretaci minulosti ve prospěch současného ideologického rámce. Nejde tedy o doslovnou historiografii, ale o narativní operaci, která překrývá historickou diskontinuitu symbolem dědičné kontinuity.

Přestože se hnutí distancuje od rasismu či etnické exkluze, víra v „přirozené spojení“ mezi duchovní identitou a krví má normativní účinky. Často zaznívá, že „ne každý má kořeny, které jsou v souladu s naší vírou“ nebo že „některé věci lze pochopit jen skrze krev, ne myslí“ (R1, R6, 2025). Takto chápaný mýtus o původu tedy není pouze vyprávěn – je ztělesňován a užíván jako rámec pro určování toho, kdo do duchovní komunity patří a kdo nikoli. Mýtus zde slouží jako forma paměťové selekce, ale zároveň jako nástroj mocenské reprodukce: vymezuje hranice, uvnitř nichž lze chápat duchovní legitimitu jako „přirozené právo“. Tato struktura přitom není prezentována jako sociální volba, ale jako vyšší, ontologický řád.

Ideologický rámec však není založen pouze na genealogii – COE se opírá také o představu přirozeného duchovního a společenského řádu, který má být obnoven skrze víru a rituální praxi. Zde nacházíme propojení s teorií indoevropské trojfunkcionality Georgese Dumézila (Dumézil 2001), na niž se členové COE výslovně odvolávají. Struktura světa podle Dumézila zahrnuje tři základní funkce: (1.) panovnícko-náboženskou, (2.) válečnickou a (3.) produkčně-plodivou. Tato struktura je členy COE projektována nejen do mytologie (např. chrám v Uppsale: Ódin – Thór – Freyr), ale i do morálního kodexu, rituálů a společenského uspořádání. „Jestliže není jídlo, válečníci nemohou bojovat. Pokud nemohou bojovat, nikdo nepřežije. A pokud nikdo nepřežije, není komu vládnout,“ shrnuje respondent metafyzický význam trojfunkční struktury (R1, 2024).

Tvorba historického mýtu má v COE nejen identitární a teologickou, ale i ritualizační funkci. Jak upozorňuje Birgit Meyerová (Meyer 2010), náboženské systémy jsou do značné míry estetikou přesvědčování, v níž texty, obrazy a narativy fungují jako *sensational forms* – formy, které aktivují tělesné a emocionální účinky víry. V tomto smyslu mýtus o vizigótském dědictví není pouze vyprávěn, ale ztělesňován – v architektuře (chrám Gaut v Navas de la Jorquera), ve jménech rituálních svátků, v genealogické symbolice i v hodnotových rámcích, které odvozují autoritu ze „staré víry“.

Z hlediska antropologie náboženství je tento přístup blízký i pojetí náboženství jako kulturního systému, jak jej formuloval Clifford Geertz (2000). Náboženství zde není definováno skrze víru v nadpřirozeno, ale jako soubor

symbolů, které působí jako modely světa i modely pro jednání. Mýtus o germánské kontinuitě je v COE právě takovým systémem: poskytuje vzorec pro interpretaci současné situace a zároveň legitimizuje konkrétní morální a společenské normy.

Rozpracování mýtu o „náboženství Evropy“ jako obnově posvátného řádu v čase krize tak představuje rituální a diskurzivní technologii identity, v níž se minulost a budoucnost navzájem podmiňují. Není to návrat do minulosti, ale projekce minulosti jako vize budoucnosti – duchovní alternativa k modernitě, individualismu a sekularismu. Španělský ódinismus se tak stává příkladem toho, jak novopohanská hnutí aktivně pracují s dějinami jako materiálem pro sakrální imaginaci (Schnurbein 2016).

Slova, která tvoří svět: Eddická literatura v životě komunity

Ve španělském ódinismu nepředstavuje staroseverská literatura statický odkaz, ale živý rámec víry. Texty jako *Hávamál* či další eddické básně nejsou vnímány jako kulturní památky, nýbrž jako symbolický kompas každodenní spirituality. „*Hávamál* není báseň. Je to zákon – nejen pro minulost, ale i pro dnešek,“ zaznělo v rozhovoru s jedním z členů COE (R1, 2025). Tento výrok odkazuje na to, co Kennedyová a Silverstein (2023) nazývají „deep present“ – stav, v němž se mýtus nečte, ale žije; vstupuje do přítomnosti skrze jazyk, rituál a tělo.

Literatura zde funguje jako rituálně aktivované paměťové médium, které propojuje jazyk, tělo, prostor i komunitní vědomí. Eddické texty nejsou jen recitovány, ale doslova vtělovány – skrze hlas, rytmus, gesto i scénografii obřadu. Během slavnosti Midsommarblót v chrámu Gaut hlavní godhi zahájil rituál recitací veršů ve staroseverštině, přičemž se obracel do čtyř světových stran a vzýval jednotlivá božstva. Účastníci obřadu stáli v kruhu kolem centrální hranice a v klíčovém okamžiku všichni společně zvolali „Heil!“ jako pozdrav bohům. Tento moment působil jako dramatická aktivace posvátného prostoru: prostor se proměnil v místo kontaktu s jinou realitou.

Následně godhi přednesl interpretaci strof z eddické básně *Baldrovsny*, přičemž každou strofu nejprve vysvětlil a poté ji recitoval ve španělském překladu. V průběhu recitace mnozí přítomní zavřeli oči – atmosféra byla soustředěná, až meditativní. O několik hodin později, při neformálním posezení u ohně, jedna z účastnic poznamenala: „Jsou verše, které máme pod kůží. Ani je nemusíme říkat nahlas, protože v nás žijí“ (R7, 2025).

V COE se staroseverská poezie používá jako živý jazyk víry. Texty mají performativní roli – nejsou vnímány jako pouhý výklad, ale jako prostředek zakotvení v sakrálním čase. Věřící je nejen čtou, ale vztahují k nim každodenní rozhodování: „Když pochybuji, vzpomenu si na to, co řekl Ódin – že hloupý je ten, kdo mluví, když má mlčet. To se hodí i v práci“ (R5, 2025). Tento způsob práce s textem odpovídá pojetí kulturní paměti, kde význam nevzniká pouhým uchováním, ale jeho opakovanou aktivací v nových kontextech. Poezie se tak stává nástrojem rituální aktualizace víry: význam eddických textů se nerodí z jednoho výkladu, ale z jejich neustálé cirkulace mezi jazykem, rituálem a tělem. Podobně jako u Paula Ricoeura, i zde nejde o fixní interpretaci, ale o dynamický hermeneutický proces, v němž význam spoluutváří komunita. Texty zároveň působí skrze smyslovou rovinu. Jak upozorňuje Birgit Meyerová (Meyer 2010), náboženské formy se prosazují i prostřednictvím „sensational forms“ – forem, které působí na tělo, hlas a prostor. Recitace eddické poezie tak není jen sdělením, ale tělesně zakotveným gestem, které zprostředkovává kontakt s posvátnem a propojuje jednotlivce s komunitní zkušeností. Geertzovo (Geertz 2000) chápání náboženství jako „kulturního systému“ zde nabývá konkrétní podoby: literatura slouží jako *model světa* i *model pro svět*. Poskytuje jazyk pro interpretaci reality i rámec, podle něhož se orientuje jednání – v oblasti cti, loajality, přátelství i smrti.

Tato rituálně aktivovaná textualita není institucionalizovaná, ale zakořeněná v náboženském habitatu komunity. Verše se opakují při slavnostech, ale také pronikají do každodenního jazyka, gest a rozhodnutí. „Nečteme *Hávamál* každý den, ale žijeme ho. Je to hlas Ódina v nás,“ zaznělo v rozhovoru (R1, 2025). Tato výpověď výstižně vystihuje to, co Amy Whiteheadová (Whitehead 2013) označuje jako „embodied belief“ – víru, která se neodehrává v hlavě, ale v těle a jednání.

V tomto smyslu lze eddické básně chápat jako paměťová a performativní pole, kde se význam rodí prostřednictvím opakování, gesta, rytmu a zapamatování. Jejich síla nespočívá pouze v obsahu, ale především v opakovaném prožívání, které aktualizuje sakrální čas. Zvláštní význam má v této souvislosti číslo devět – opakující se motiv v eddických textech i rituální praxi COE. Devítka je zde považována za posvátné číslo spojené s Ódinem, *Yggdrasilem* a devíti světy. Rituály často zahrnují devět opakování nebo devět symbolických úkonů: při iniciačním obřadu musí adept například devětkrát obejít Freyinu zahradu nebo devět minut setrvat o samotě ve tmě v Ódinově svatyni. I když se číslo devět nepromítá systematicky do architektury chrámu, v určitých částech – například

v počtu kamenů v oltářním kruhu nebo v rozvržení svící – se jeho symbolika vědomě využívá.

Literatura se tak v prostředí COE proměňuje v nástroj víry, identity a paměti. Podle interpretace členů je žita, ne jen čtena; zakoušena, ne jen vykládána; ztělesněna, ne jen citována. Právě v tomto prostoru rituální aktivity, každodenní aplikace a sakrální imaginace se formuje náboženská identita komunity – skrze slova, která tvoří svět.

Zákon verše: Etika a každodennost *Hávamálu*

Prvním a bezpochyby nejvlivnějším textem, který se v rámci ódinistické komunity ve Španělsku těší nejvyšší autoritě, je báseň *Hávamál*, „Výroky Vysokého“, kde Ódinova postava zaujímá nejen roli boha, ale také etikotvorného mluvčího. Text je vnímán jako morální kodex a duchovní zrcadlo, jehož výroky jsou aktualizovány v každodenním jednání věřících. Jak poznamenal jeden z členů COE: „*Hávamál* je pro nás svatý. Ne proto, že by to byl doslovný přepis slov Ódina, ale protože jeho moudrost je skutečná – v historickém i duchovním smyslu“ (R1, 2025).

Význam tohoto textu však nespočívá pouze v tom, co říká, ale i v tom, jakým způsobem je používán a žit. Verše jako „Dárcům buď zdar! Host do domu vešel: kam sednout si má? Netrpělivý je, kdo na prahu musí čekat na čestné pozvání“ (*Hávamál*, přel. Heger 2013: 41) se v komunitě COE často citují jako ilustrace tradičního germánského konceptu pohostinnosti, chápáné nikoli jako individuální rozhodnutí, ale jako závazný a normativní princip. V této funkci slouží *Hávamál* jako pragmatický a performativní text, který formuje vztah mezi jednotlivcem a komunitou skrze opakovanou rituální i každodenní praxi.

Tato etická norma však nezůstává na úrovni deklarativní ideje – je вплétána do každodenní praxe a rituálně zakotvena v sociálním chování členů komunity. Na základě vlastní terénní zkušenosti mohu potvrdit, že princip pohostinnosti je v rámci COE vnímán jako závazná a performativně uskutečňovaná hodnota. Po příjezdu do Španělska jsem byla ubytována v domácnosti hlavního godhiho, který mi přenechal svou ložnici a sám přespával v jiném pokoji na podlaze. Během celého pobytu jsem byla obklopena pozorností a péčí, která dalece přesahovala běžné očekávání hostitelské role.

Zároveň jsem v některých situacích vnímala, že tento model pohostinnosti je pro hostitele nejen ctností, ale i závazkem, jenž může být vnímán jako omezující. Například mi nebylo umožněno se samostatně pohybovat bez jeho

doprovodu – bylo mi opakovaně vysvětlováno, že jako host nesu symbolickou zodpovědnost svého hostitele, a jakékoli mé případné nepohodlí by mohlo narušit jeho pověst a čest. Pohostinnost zde tedy nefunguje pouze jako ideál odvozený z textu, ale jako rituálně internalizovaný nástroj etické seberegulace, který spoluurčuje vnitřní hierarchii ctností a strukturu komunitních vztahů.

Tento druh etického ukotvení lze srovnat s tím, co Talal Asad (1993) popsal jako formování náboženského subjektu prostřednictvím disciplinárních praktik. Ačkoliv Asad původně analyzoval mechanismy vytváření křesťanské subjektivity, jeho přístup je širší: ukazuje, že náboženství nelze chápat pouze jako soubor přesvědčení, ale jako způsob života, který se utváří skrze tělesně zakotvené a opakované praktiky, jež formují vnímání, jednání i etické směřování jednotlivce. V případě COE jsou těmito praktikami právě recitace a každodenní aplikace textů jako *Hávamál*, které se stávají nástrojem vnitřní formace. Nejde tedy jen o víru „v text“, ale o víru „skrze text“ – víru, která se stává způsobem bytí, jenž propojuje mytologii, morálku a komunitní vztahy.

Podobný význam má také další báseň, a to *Völuspá*,¹ „Vědmína věštba“, vnímaná především jako kosmologické vyprávění, jehož struktura – stvoření světa, jeho úpadek, zánik a obnova – slouží jako symbolické schéma pro duchovní vývoj jednotlivce i komunity. Úryvky z *Völuspá* se v rámci COE recitují zejména při iniciačních rituálech a svátcích slunovratu, přičemž jejich funkce není jen narativní, ale především rituálně znovuvytvářící – zakládají obraz světa, ve kterém rituál nabývá platnosti.

Vedle těchto dvou básní zaujímá zvláštní postavení také *Prozaická Edda*, kterou kolem roku 1220 sepsal islandský učenec, politik a básník Snorri Sturluson. Jeho sbírka vznikla především jako příručka pro mladé básníky (skaldy), aby je učila tradičním metaforám a básnickým figurám, které odkazovaly ke starým mýtům. Snorri se pokusil systematizovat tehdy již ustupující mytologické povědomí a předat jej formou přístupného výkladu. V moderním pohanském prostředí bývá právě tento záměr zdrojem napětí: Snorri byl křesťan a psal pro křesťanské publikum, a zároveň využíval severskou mytologii jako literární a kulturní dědictví, nikoli jako živou víru.

V prostředí COE je tato ambivalence reflektována otevřeně. Snorri není vnímán jako autoritativní svědek „pravé víry“, ale jako cenný prostředník,

¹ *Völuspá* (Vědmína věštba) je úvodní báseň *Poetické Eddy*. Představuje kosmologický výklad světa, jak jej vypráví prorocká bytost zvaná völva. Vypráví o stvoření, zkáze a obnově světa – včetně prorockví o Ragnaröku.

který umožňuje orientaci ve jménech, vztazích a motivech, které jinak v poezii zůstávají temné. Jak poznamenal jeden z respondentů: „Snorri je jako mapa. Není úplně přesná a nepochází z nitra našeho kultu, ale bez ní bychom se v tom ztratili“ (R3, 2025). Tato metafora dobře vystihuje pozici *Prozaické Eddy* v rámci rituálního a edukativního života hnutí: je navigačním nástrojem, který umožňuje moderním ódinistům chápat a interpretovat obrazy obsažené v poezii – například Yggdrasil, Ragnarök, Norny nebo runy.

Současně je třeba připomenout, že jak *Hávamál*, tak *Völuspá* i Snorriho *Edda* byly sepsány až dlouho po christianizaci Islandu (kolem roku 1000) a byly fixovány písemně až ve 13. století.² Tyto skutečnosti vedly mnohé badatele ke kritickému zpochybnění jejich „autenticity“ jako odrazu předkřesťanské víry.³ Tento spor je v rámci COE přítomen spíše v akademických debatách než v běžné praxi věřících. Texty jsou totiž ceněny především pro svou symbolickou hloubku, obraznost a schopnost strukturace světa, nikoli pro svou údajnou historickou čistotu. Jak ukázala Stefanie von Schnurbeinová, právě tato reflexivní práce s mýtem je charakteristickým rysem novopohanského zacházení s texty – text jako otevřený zdroj významu, nikoli jako závazná dogmatická autorita (Schnurbein 2016: 37).

Jak jsem již poznamenala výše, ve španělském ódinismu nejsou literární texty pouze recitovány a interpretovány – stávají se základem etického systému, který formuje každodenní jednání a kolektivní identitu komunity. *Hávamál* zde plní roli symbolického textu par excellence: jeho verše, často fragmentárně citované, nejsou chápány jen jako moudrosti dávných časů, ale jako praktické instrukce pro život. V tomto směru funguje *Hávamál* podobně jako konfuciánské *Lun jü* nebo biblické *Příslaví* – jako soubor životních maxim, jež slouží k morální seberegulaci jednotlivce.

Na základě výběru výroků z *Hávamálu* a dalších textů vznikl již v sedmdesátých letech 20. století etický kodex známý jako *Devět ušlechtilých ctností* (*Nine Noble Virtues*). Tento koncept vytvořili členové britské skupiny Odinic Rite (John Yeowell a John Gibbs-Bailey), přičemž se inspirovali nejen v *Hávamálu*, ale i v básni *Sigrdrífumál*.⁴

² Nejstarší rukopisy *Poetické Eddy* pocházejí z konce 13. století (Codex Regius), tedy více než 200 let po oficiální christianizaci Islandu. Jejich jazyk je archaický, ale samotný kontext vzniku byl již křesťanský.

³ Viz např. McKinnell, John. 2005. *Meeting the Other in Norse Myth and Legend*. Cambridge: Brewer; Clunies Ross, Margaret. 2005. *A History of Old Norse Poetry and Poetics*. Cambridge: Brewer.

⁴ *Sigrdrífumál* („Píseň o Sigrdrífě“) je eddická báseň, v níž valkýra předává hrdinovi Sigurdovi poznání o runách, moudrosti a božském řádu. Text je součástí tzv. *Codex Regius* a tematicky navazuje na *Hávamál*.

V prostředí COE tento soubor ctností získal nový význam: není chápán jako univerzální etický rámec, ale jako duchovní destilát evropské (a zejména germánské) tradice, přenesený do současnosti. Konkrétně se jedná o následujících devět hodnot: odvaha (*courage*), pravdomluvnost (*truth*), čest (*honour*), věrnost (*fidelity*), pohostinnost (*hospitality*), soběstačnost (*self-reliance*), pracovitost (*industriousness*), vytrvalost (*perseverance*) a sebekázeň (*discipline*). Tento rámec je v komunitě vnímán jako závazný, ale ne rigidní – slouží spíše jako ideální horizont, ke kterému se věřící vztahují.

Každá z těchto ctností má v rámci ódinistického diskurzu duální funkci: na jedné straně poskytuje návod k individuálnímu jednání, na straně druhé nese i kolektivní paměťovou hodnotu, která je odvozena z historického (nebo mýtem inspirovaného) ideálu germánského hrdiny, rodu či komunity. Odvaha neznamená slepé riskování, ale ochotu postavit se strachu ve jménu vyšších principů. Pravdomluvnost je chápána jako základ důvěry mezi jednotlivcem a skupinou. Čest má silně rituální rozměr – souvisí s odpovědností za slib, čin i následky. Věrnost se vztahuje nejen na partnery či rodinu, ale i na komunitu, předky a bohy. Pohostinnost, jak ukazují četné verše v *Hávamálu*, je zakotvena jako zákon posvátného světa. Soběstačnost a pracovitost vyjadřují duchovní etiku každodennosti, zatímco vytrvalost a sebekázeň odkazují na kultivaci vůle a vnitřní síly jako trvalého ideálu.

Tento výčet nefunguje jako dogma, ale jako morální obraz, který se v komunitě COE znovu a znovu tematizuje – ve výuce, v rituálech i v mezilidských vztazích. Jak poznamenal jeden z členů během rozhovoru: „Nejde jen o to, že bychom měli někde sepsaná pravidla. Ale když někdo selže v jedné z těchto ctností – například zradí důvěru – všichni okamžitě cítíme, že je to problém. Ne proto, že by porušil nějaký zákon, ale protože narušil hodnotu, kterou jsme si dobrovolně zvolili jako základ našeho života“ (R2, 2025).

Symbolika, runy a materialita víry

Etické normy v COE jsou úzce provázané se symbolickým systémem, zejména se staroseverskou runovou tradicí. V *Hávamálu* vypráví Ódin o své oběti na stromě Yggdrasil, během níž devět nocí visí zraněný a osamocený, aby dosáhl poznání run.⁵ Tento výjev je členy COE interpretován jako iniciační příběh o utrpení

⁵ Tento výjev je popsán ve strofách 138–139 *Hávamálu*, známých jako „Ódinova runová oběť“. Symbolicky zde dochází k sebezapření, iniciaci a získání transpersonálního poznání (Heger 2013: 67–68).

a duchovní transformaci. Runy nejsou vnímány jako pouhá písmena, ale jako nositelé moci, řádu a duchovní orientace.

V komunitě COE se runy běžně používají při iniciačních rituálech, v symbolickém označování svátků a míst, a u některých členů i jako meditační a věštecký nástroj. Runa Gebo (X), například, symbolizuje dar a recipocitu – což je zároveň klíčový etický princip, často odvozovaný právě z *Hávamálu*. Runa Tiwaz (T) reprezentuje čest, spravedlnost a boha Týra, zatímco Sowilo (h) je chápána jako síla vítězství a vnitřního světla. Práce s runami se odehrává na hranici rituálu, etiky a magie, přičemž není institucionalizována, ale v komunitě šířena prostřednictvím instrukcí starších členů.

Během terénního výzkumu jsem opakovaně zaznamenala, že runy mají výraznou materiální přítomnost: jsou vyryty do kamenů na oltářích, nošeny jako amulety na těle, tetovány na kůži nebo vplétány do vlasů jako kovové korálky. Mnohé z těchto předmětů jsou vlastnoručně vyráběny a zasvěcovány v rámci osobní rituální praxe. Někteří členové mi ukazovali své váčky s ručně vyrobenými runami, které používají k výkladu – obvykle vytahují tři nebo pět znaků, jejichž význam si vykládají ve skupině nebo individuálně. V jednom případě mi byla nabídnuta možnost vytáhnout si vlastní „životní runu“, která byla následně interpretována jako znak mého charakteru. Jako symbolický dar jsem od jednoho člena obdržela ručně vyrobený přívěšek na kožené šňůrce s vyznačenou runou a mým jménem zapsaným v runovém písmu.

Tato hmotná a smyslová dimenze víry odpovídá pojetí materializace víry podle Birgit Meyerové (Meyer 2010), podle níž se náboženská zkušenost neodehrává pouze na úrovni idejí, ale zhmotňuje se ve viditelných a hmatatelných formách – v objektech, gestech a prostorech. Runy nejsou jen estetickým prvkem, ale prostředkem zakotvení v kosmickém řádu a způsobem, jak zpřítomnit posvátné. Jeden respondent například uvedl, že „když mám u sebe runu Gebo, připomíná mi to, že musím být štědrý – jinak bych nežil v souladu s tím, co mě učí Ódin“ (R5, 2025).

Z hlediska rituální teorie lze tuto praxi interpretovat jako projev rituální racionality (Bell 1992), kdy texty, znaky a předměty nefungují primárně jako prostředky výkladu, ale jako nástroje formování subjektu, kolektivní identity a morální orientace. Runy, stejně jako eddické básně, nejsou pozůstatkem minulosti, ale aktivními činiteli přítomné praxe – nástroji, skrze něž komunita strukturuje svět a zakotvuje se v něm.

Chrám jako osa světa: Sakrální krajina a prostor paměti

Jedním z klíčových aspektů španělského ódinismu je důraz na vztah k místu – konkrétní, zakořeněné a symbolicky nabitě krajíně, která nemá být pouze pozadím náboženského dění, ale paměťovým aktérem – nositelem posvátna, identity a hluboké historické kontinuity. Tento přístup odpovídá širším trendům novopohanských hnutí, která – jak ukazuje Susan Greenwoodová (2000) – usilují o *rituální znovuosvojení krajiny* coby prostoru, kde se nejen obnovuje spiritualita, ale zároveň konstituuje kolektivní identita prostřednictvím kontaktu s předky, mýtem a božským řádem.

V prostředí COE se tento princip manifestuje nejvýrazněji v podobě budování chrámu Gaut v obci Navas de la Jorquera, který je prezentován jako *první sakrální prostor ódinistického typu* na Pyrenejském poloostrově. Chrám je zasvěcen Ódinovi v jeho aspektu Gautr – „Ten, kdo vstíjí ducha“ – a jeho forma, orientace i výzdoba vycházejí z kombinace starogermánských, symbolických a mytologických vzorů. Chrám zde neslouží pouze jako místo obřadní praxe, ale je chápán jako rituální infrastruktura kolektivní paměti: centrum komunitního života, škola moudrosti, paměťový bod, který umožňuje *rituálně zpřítomnit* nejen minulost, ale i vizi budoucnosti.

Podle diskurzu COE je chrám stavbou, která nereprezentuje, ale zakládá svět. Tato myšlenka silně rezonuje s kosmogonickými narativy – chrám je chápán jako *novodobý akt stvoření*, prostřednictvím něhož je obnoven vztah mezi lidmi, bohy a zemí. „Tím, že stavíme chrám, obnovujeme vztah mezi lidmi, lidmi a bohy. Je to místo, kde se propojuje minulost a budoucnost – kde se opět stáváme tím, kým jsme byli“, zaznělo při jednom z veřejných projevů kněze Ernusta v roce 2022. Chrám tak není chápán jako objekt, ale jako rituální tělo komunity – místo, kde se aktivuje paměť, zakládá identita a vtěluje sakrální řád.

Toto pojetí prostoru odpovídá Eliadově představě o *axis mundi* – bodu, v němž se protínají sféry nebe, země a podsvětí (Eliade 2024). Pro COE představuje chrám Gaut právě takový střed – geografický, duchovní i kulturní uzel, v němž se uskutečňuje vertikální i horizontální vazba: spojení s božstvy i předky, a zároveň ukotvení v konkrétním místě, které komunita rituálně aktivuje. Jeho situování v krajíně Kastilie – La Mancha není náhodné – v diskurzu hnutí je tato oblast chápána jako „země předků“, protože zde v období pozdní antiky a raného středověku působily germánské kmeny jako Suevové či Vizigóti. Tím vzniká geosakrální kontinuita, v níž se propojují příběh, paměť a krajina do jednoho rámce.

Krajina kolem chrámu není nahlížena jako „příroda“ v profánním smyslu, ale jako rituálně aktivovaný prostor: místo, které „nese stopy“, je „čitelným tělem minulosti“, v němž lze rozpoznat znaky božského řádu. Runové kameny, symbolická orientace, kulty stromů a ohně – to vše vytváří prostor, který podle Kennedyové a Silversteina (2023) můžeme chápat jako „mnemonic landscape“, krajinu, jež prostřednictvím rituálu a narativu aktivuje hlubokou přítomnost: vrstvu, v níž je minulost znovu přítomná a přítomnost utvářena podle paměťového vzorce.

Spiritualizace krajiny zde není formou romantické projekce, ale vědomou paměťovou prací, jejímž cílem je obnovit „indoevropský duchovní prostor“. Tento prostor má být znovu strukturován podle předkřesťanských hodnot, jejichž jádrem je integrace člověka, místa a kosmu. Takto pojatá krajina se nestává pouhou scénografií víry – stává se aktérem, který vstupuje do rituální interakce a podílí se na vytváření spirituálního celku.

Tímto se COE zařazuje po bok jiných novopohanských směrů, které chápou přírodu nikoliv pouze jako předmět ochrany či úcty, ale jako kosmický rámec vztahovosti – prostor, v němž je spiritualita zakořeněna, nikoliv od těla oddělená. Rituální krajina zde není pouze místem, kde se víra „odehrává“, ale prostředím, v němž se víra děje – a zároveň se sama stává její formou.

Chrámy Gaut a jeho okolí tak v systému COE plní tři základní funkce: paměťovou, protože ztělesňuje spojení s dědictvím předků a hlubokou historií; rituální, protože umožňuje pravidelnou aktivaci sakrální přítomnosti; a ontologickou, protože vtěluje a strukturuje svět jako řád. V tomto smyslu prostor není pouze kontextem náboženství – je jeho konstitutivním médiem. Krajina, chrám i tělo komunity se zde spojují v jeden performativní celek, který vytváří a udržuje posvátný svět.

Mýtus jako mapa: Paměť, rituál a sdílený příběh

Španělský ódinismus představuje náboženství formované skrze komplexní paměťovou architekturu, v níž se mytologie, rituál, jazyk i prostor propojují v jednotný rámec náboženského významu. Tato architektura není statická, je aktivně produkovaná, opakovaně aktualizovaná skrze rituál, výklad a komunitní zkušenost. V tomto smyslu ódinismus nepředstavuje návrat k minulosti, ale její neustálou přítomnost – utvářenou skrze opakování, symboly a tělesné gesto.

V duchu pojetí *lieux de mémoire* (Nora 1989) fungují místa jako chrám Gaut, zahrada bohyně Freyi nebo jednotlivé rituální prvky (oltáře, runové nápisy,

eddicté texty) jako paměťové technologie. Tyto technologie neuchovávají minulost jako objekt, ale aktivují ji jako proces: runy jsou malovány na čelo během rituálu, eddicté strofy recitovány v původním jazyce, symbolické chování je kolektivně prováděno. Paměť se zde nestává pouze narácí, ale tělesným aktem, skrze který se komunita znovu definuje.

Jedním z nejsilnějších projevů této performativní paměti je iniciační rituál. Žadatel o zasvěcení do ódinismu musí vstoupit do rituálního limina – zóny mimo běžný svět, kde probíhá jeho přerod. Obléká si bílé šaty, které symbolizují čistotu a oddělení od předchozí identity. Během obřadu devětkrát bosý obchází zahradu zasvěcenou bohyni Freye, následně tráví devět minut o samotě ve tmě v Ódinově svatyni, kde rozjímá nad runami. Tento sled úkonů neplní pouze funkci symbolického přechodu – je rituální dramaturgií, která navozuje změněný stav vědomí a redefinuje identitu. „Od rodiny, přátel i běžného jména odcházíš jako někdo – ale po rituálu jsi někdo jiný,“ shrnul mi během rozhovoru jeden godhi (R1, 2025).

Právě v těchto rituálních situacích vzniká to, co Victor Turner (2004) označuje jako *communitas* – stav sdílené identity, který se dočasně vynořuje v liminálním prostoru mezi starým a novým řádem. Tato komunita není utvářena skrze hierarchii nebo instituci, ale skrze společný prožitek a tělesnou přítomnost v obřadu.

Během slavnosti blótu jsem tento moment mohla pozorovat na vlastní oči: účastníci stáli v kruhu, godhi jim na čela kreslil runové znaky směsí mořské soli a oleje jako rituální očištění. Poté každý přiložil svou louč k centrálnímu ohni. Následovalo pití z jednoho rohu a společná hostina z velkého kotle. Sdílení nápoje i jídla bylo chápáno jako výraz jednoty. „V tu chvíli jsme byli jeden,“ poznamenal můj hostitel. „Samí sebou se stáváme až při odjezdu domů.“

Z hlediska rituální teorie se jedná o případ toho, co Paul Connerton (1989) označuje jako tělesně zprostředkovanou paměť – tedy opakované úkony, které neslouží k předávání informací, ale ke vtělení identity a hodnot. Rituál zde není jen formou oslavy nebo připomínky, ale aktivním nástrojem formování identity. Komunitní příslušnost se nevyvozuje z přesvědčení, ale z účasti: z kroků kolem posvátné zahrady, ze sezení ve tmě, ze společného jídla i z mlčení.

Eddické texty, přitom slouží jako hermeneutické pole – nikoliv jako autoritativní zdroj pravd, ale jako prostor pro výklad, reinterpretaci a zakotvení. V duchu Paula Ricoeura (Ricoeur 1991), identita není dána, ale vzniká vyprávěním – sebevyprávěním, které je sdílené, opakované a posvěcené rituálem.

Právě skrze mýtus, gesta a jazyk komunita COE vytváří příběh, jímž sebe sama chápe, legitimizuje a stabilizuje.

Z této perspektivy lze španělský ódinismus chápat nikoli jako esoterický okraj, ale jako odpověď na širší kulturní výzvy: na ztrátu narativní soudržnosti, fragmentaci identity a spirituální vakuum pozdně moderní společnosti (Bauman 2002).

Trhliny v kontinuitě: Kritická reflexe narativní konstrukce

Navzdory celkové soudržnosti a propracovanosti náboženského systému COE vykazuje tento systém určitá vnitřní napětí – zejména ve vztahu k vlastnímu historickému narativu. Klíčovým prvkem této narace je představa christianizace jako násilného přerušení přirozené duchovní kontinuity, která byla Evropanům vnucena zvenčí. Křesťanství je v diskurzu COE popisováno jako „orientální náboženství“, jež přerušilo indoevropské spojení mezi krví, krajinou a vírou a nahradilo ho cizorodou morálkou a univerzalistickou strukturou moci (COE 2022). Tento motiv se opakovaně objevoval i v rozhovorech s členy: „Víra našich předků byla přerušena, ale ne zničena. Je v nás. My ji znovu spojujeme“ (R2, 2024).

Tato výpověď dobře ilustruje způsob, jakým COE operuje s mytologickým rámcem přerušení a obnovy. Jak připomíná Bruce Lincoln (1999), mýtus neříká, co se skutečně stalo, ale co má být považováno za významné. V tomto smyslu je narativ o ztracené kontinuitě méně rekonstrukcí minulosti a více performativním nástrojem, kterým komunita vyjadřuje vlastní odlišnost a identitu. Problémem však je, že tento rámec často zjednodušuje historickou komplexitu. Christianizace Iberského poloostrova nebyla náhlou okupací, ale dlouhodobým a vrstevnatým procesem synkretického přetváření duchovních struktur. Jak ukazuje Claudio Sánchez-Albornoz (1972), přechod mezi pohanstvím a křesťanstvím probíhal skrze vyjednávání, adaptaci a reinterpretaci – a nikoli výlučně silou. Vizigótské křesťanství – původně ariánské, později nicejské – sehrálo důležitou roli jak v duchovní, tak politické konsolidaci Hispánie (Collins 2004).

Přesto jsem během terénního výzkumu opakovaně narážela na tendenci reinterpretovat tato fakta způsobem, který vyhovuje konstrukci čisté, nepřerušené linie germánského dědictví. Někteří členové se například snažili představit ariánství jako „mezistupeň“ mezi pohanstvím a plně rozvinutou formou ódinismu – jako by šlo o latentní pohanství v křesťanském kabátě. Tento výklad, ač historicky nepodložený, umožňuje symbolicky přemostovat

období mezi Vizigóty a současností bez nutnosti uznat hlubší roli křesťanství v dějinách Iberského poloostrova. Podobně selektivně se pracuje i s heraldikou: v chrámu Gaut jsem byla upozorněna na to, že na čestném místě visí habsburský erb – s vysvětlením, že Habsburkové „udržovali germánského ducha“, zatímco dynastie Burgundů je odmítána jako příliš „romanizovaná“.

Takové příklady ukazují, že paměť v rámci COE není jen uchovávána – je aktivně vytvářena. Jak poznamenává Paul Connerton (1989), každá společnost nejen pamatuje, ale také institucionalizuje zapomínání. V případě COE jde o systematické potlačení těch prvků minulosti, které se nehodí do rámce duchovní genealogie: především dlouhé období křesťanské kulturní plurality v Hispánii, zahrnující mimo jiné i židovské a islámské vlivy. Přestože Al-Andalus tvoří významnou kapitolu iberské náboženské historie, v diskurzu COE se nevyskytuje – anebo je zmiňována výhradně jako negace „autentické Evropy“.

Tato selektivní práce s pamětí otevírá zásadní otázku: co vlastně znamená autenticita v kontextu náboženské praxe? V diskurzu COE je autenticita formulována nikoli jako historická přesnost, ale jako symbolická soudržnost. Členové hnutí otevřeně přiznávají, že mnohé prvky jejich víry nemají přímé historické předchůdce, ale tvrdí, že „jsou pravé, protože je cítíme jako své“ (R4, 2025). Tato forma autenticity odpovídá tomu, co Richard Handler (1986) popisuje jako kulturně podmíněný konstrukt: autenticita není objektivní kvalitou minulosti, ale odpovědí na existenciální potřebu zakotvení v přítomnosti.

V tomto duchu funguje i pojem „návratu ke kořenům“, který je v COE klíčový. Nejčastěji se objevuje ve spojení s osobním duchovním probuzením – jako kdyby ódinismus nebyl volbou, ale přirozeným návratem k zapomenutému. „My jsme neobjevili ódinismus, on si nás našel,“ zaznělo v rozhovoru s jedním ze zasvěcených členů (R5, 2025). Takový výklad potvrzuje narativní identitu komunity, která se nechápe jako nově vzniklá skupina, ale jako pokračovatel dávno zapomenuté tradice.

Tento typ konstrukce náboženské kontinuity odpovídá širšímu trendu, který Michael Strmiska (2005) popisuje ve své komparativní studii novopohanských hnutí: většina současných „tradičních“ spiritualit je výsledkem kreativní reinterpretace, kombinace a výběru historických prvků, které se transformují v odpověď na současné kulturní potřeby. V tomto smyslu není španělský ódinismus výjimkou, ale charakteristickým příkladem moderní religiozity, která pracuje s mýtem jako s nástrojem významotvorby.

Mýtus zde nefunguje jako pasivní relikv minulé doby, ale jako aktivní scénář, podle něhož je utvářen každodenní život. Vizuální symboly, jako jsou runy nebo

heraldika, rituální gesta, jako je společné pití z rohu nebo obřadná recitace poezie, i jazyková strategie opírání se o „pravé názvy“ bohů a světů – to vše napomáhá vytvoření pocitu spojení s něčím hlubším a starším. Hnutí tímto způsobem artikuluje nejen víru, ale i hodnoty, sociální vztahy a duchovní směřování.

Tato práce s mýtem je zároveň náboženská i politická. Politická ne v ideologickém slova smyslu, ale jako forma identitární strategie – způsob, jak si společenství vymezuje své místo ve světě. Skrze mytologii a symboliku COE vytváří narativní rámec, který nejen spojuje minulost s přítomností, ale také odpovídá na nejistoty současnosti: rozpad tradičních struktur, ztrátu kulturní kontinuity a hledání smyslu v globalizovaném světě.

Z analýzy vyplývá, že COE nefunguje jako nositel přežívající duchovní tradice, ale jako aktér aktivního přetváření paměti. Mytologie, rituál a symbolika zde tvoří flexibilní rámec, který komunita využívá k artikulaci identity, hodnot a duchovní orientace. Tento rámec není konzervativní v historickém smyslu – je naopak výsledkem moderní práce s tradicí, jež odpovídá na potřebu zakotvení v podmínkách pozdně moderní společnosti.

COE tak formuje svou náboženskou praxi na základě čtyř klíčových principů: (1.) narativní genealogie, která spojuje Vizigóty, Suevy a Skandinávce v linii duchovní kontinuity; (2.) autoritativní práce s textem – zejména s *Hávamálem* – jako morálním a rituálním skriptem; (3.) spiritualizace prostoru prostřednictvím chrámu, symbolických míst a reinterpretace krajiny; a (4.) etické zakotvení ve formě „devíti ctností“, práce s runami a sdíleného komunitního života.

Tento náboženský model však nevzniká v izolaci. COE operuje v prostředí pluralitní religiozity, hybridní identity a narušené kulturní kontinuity. To, co se na první pohled jeví jako návrat k archaickému, je ve skutečnosti reflexivní reakce na rozpad tradičních struktur. Tradice zde není dědictvím, ale výtvorem – je konstruována, přetvářena a ritualizována. V tomto smyslu je COE součástí širšího pole nových spiritualit, které nevnímají mýtus jako minulost, ale jako nástroj orientace.

To odhaluje jeden z hlavních paradoxů tohoto hnutí: ačkoliv se COE vymezuje vůči modernitě, jeho praxe je hluboce moderní. Pracuje s výběrovým přístupem k textům, s jazykem, estetikou i architekturou; staví na osobní zkušenosti, symbolické konzistenci a narativní soudržnosti. Jak ukazuje koncept reflexivní spirituality (Heelas – Woodhead 2005), právě takové hnutí spojuje spirituální hledání s kritickým výběrem kulturních zdrojů.

Zásadní roli v tomto procesu hraje schopnost vyprávět: COE nabízí svým členům příběh o tom, kdo jsou, odkud přicházejí a kam směřují. Tento příběh nemusí být historicky přesný – ale je existenciálně platný. Funguje jako rámec víry i jako scénář života, v němž se jednotlivci stávají účastníky kosmického dramatu, zakotveného v mytologii, paměti a rituálu.

Návrat bohů v době fragmentace: Závěrečné úvahy

Španělský ódinismus, reprezentovaný hnutím Comunidad Odinista de España – Ásatrú (COE), představuje výrazný příklad současné rituální práce s pamětí, v níž se propojuje mytologie, tělesnost, krajina a jazyk ve funkční systém náboženské orientace. Nejde o návrat k pohanskému světu v historickém smyslu, ale o vědomou kultivaci rituálně ztvárněné přítomnosti, která čerpá z minulosti jako ze zdroje významu, nikoli jako z autoritativního modelu. Tento model operuje s vysoce reflexivní představou tradice, která je vytvářena skrze selektivní aktualizaci a interpretaci textů, symbolů a rituálů – od *Hávamálu* přes runy až po krajinné svatyně a chrám Gaut.

Tato práce s minulostí je založena nikoli na mimetickém přenosu, ale na performativní remediaci (Meyer 2010; Kennedy – Silverstein 2023). Mýty, eddické verše, gestická rituální praxe i prostorové uspořádání komunity tvoří síť paměťových technologií, které umožňují vstup do tzv. hluboké přítomnosti – tedy zkušenosti, v níž se minulost nestává objektem nostalgie, ale strukturou jednání, morální orientace a komunitního zakotvení. Tato přítomnost umožňuje vytvářet sebe-vyprávění, jež kombinuje genealogii, kosmologii a etiku (Ricoeur 1991), a tím formuje ódinistickou identitu nejen jako ideologický rámec, ale jako rituálně prožívaný způsob života.

V tomto smyslu je COE výrazem tzv. reflexivního tradicionalismu (Schnurbein 2016), jenž spojuje jazyk návratu s vědomím jeho konstruovanosti. Nejde o autentizující rekonstrukci, ale o interpretativní inovaci – „tradici, která ví, že je nová“, ale přesto (nebo právě proto) plní svou rituální a identitotvornou funkci. To, co je v diskurzu COE označováno jako „návrat k bohům“, je projekcí touhy po řádu, srozumitelnosti a zakotvení – hodnotách, které v sekularizované a fragmentované společnosti zůstávají nedostatkovým zbožím.

V tomto světle lze španělský ódinismus chápat jako kulturní odpověď na krizi významu, která charakterizuje pozdně moderní společnost (Bauman 2002; Heelas – Woodhead 2005). Skrze narativní soudržnost, kolektivní paměť a opakovanou rituální praxi vytváří COE rámec, jenž umožňuje jedincům

vnímat svou existenci jako součást většího celku – kosmického, genealogického i komunitního. Ačkoliv tento rámec vykazuje idealizující rysy a selektivní přístup k historii, nelze jej vnímat jako naivní návrat do minulosti. Jde o artikulovaný projekt, který vědomě pracuje s mýtem jako nástrojem kulturní konstrukce, spirituální orientace i etického formování.

Současně však nelze pominout napětí, jež tento model nese. Kritická reflexe ukázala, že obraz duchovní kontinuity bývá mnohdy vystaven na zamlčení historických komplexit, například synkretických forem raného křesťanství nebo kulturní plurality Al-Andalusu. Během terénního výzkumu jsem také opakovaně zaznamenala snahy členů COE popřít křesťanské vrstvy iberského dědictví – například tvrzením, že ariánské Vizigóty nelze považovat za „opravdové“ křesťany, nebo že Burgundi byli méně germánští než Habsburkové, a tudíž méně vhodné jako symbolická kontinuita. Podobně kategorické odmítání islámu ukazuje, že tento narativní rámec nejen utváří identitu, ale současně vytváří i hranice a vylučuje alternativní paměťové stopy. Tento proces nelze přehlížet, chceme-li porozumět mechanismům, jimiž se konstruuje „autenticita“ ve vztahu k náboženské i kulturní minulosti.

Do budoucna se tedy jeví jako klíčové sledovat i stinné stránky tohoto procesu – vnitřní pluralitu, případná napětí mezi frakcemi, otázky genderu, vztah k širší španělské společnosti i politické postoje. Tato témata nebyla předmětem této případové studie, která se zaměřila především na rituální, literární a symbolické dimenze víry. Jejich hlubší zpracování však může přispět k úplnějšímu obrazu fenoménu, jenž – byť marginální v náboženské krajině Evropy – zřetelně ukazuje, jak silným nástrojem může být mýtus ve snaze uspořádat svět, sdílet významy a vracet do hry „bohy“, kteří nikdy zcela nezmizeli.

Sarah Matilda Putera je doktorandkou na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy. Zaměřuje se na středověkou islandskou literaturu a její roli v moderních neopohanských hnutích, zejména ásatrú. V disertační práci zkoumá vliv staroseverské literatury na současné náboženské praktiky ásatrú. Má zkušenosti z výzkumu neopohanství na Islandu a absolvovala studijní pobyt na University of Iceland. Kontakt: sarah.tomsu@gmail.com

Prameny a literatura

- Assmann, Jan. 1992. *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Beck.
- Assmann, Jan. 2006. *Religion and Cultural Memory. Ten Studies*. Stanford: Stanford UP.
- Bauman, Zygmunt. 2002. *Tekutá modernita*. Praha: Mladá fronta.
- Barwick, Lara. 2023. *Deep Presence and Sacred Places. Rethinking Sacred Geography in Contemporary Religions*. London: Routledge.
- Bell, Catherine. 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford UP.
- Ciprés, Núñez – Emilio, José. 2019. *La construcción de la historia como justificación de la identidad religiosa. El caso del odinismo en Andalucía*. Rkp. diplomní práce obhájené na Universitat Oberta de Catalunya.
- Clunies Ross, Margaret. 2005. *A History of Old Norse Poetry and Poetics*. Cambridge: Brewer.
- COE. 2019. *El Odinista 1*. Madrid: Comunidad Odinista de España – Ásatrú.
- COE. 2022. *Documentos programáticos y teológicos*. Interní archiv organizace Comunidad Odinista de España – Ásatrú.
- COE. 2024. *Manual de Ritos de Iniciación*. Nezveřejněný dokument Comunidad Odinista de España – Ásatrú.
- Collins, Roger. 2004. *Visigothic Spain 409–711*. Oxford: Blackwell.
- Connerton, Paul. 1989. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge UP.
- Dumézil, Georges. 2001. *Mýtus a epos I*. Praha: Oikoymenh.
- Eliade, Mircea. 2024. *Posvátné a profání*. Praha: Oikoymenh.
- Evola, Julius. 2020. *Revolta proti modernímu světu*. Praha: Sol Noctis.
- Geertz, Clifford. 2000. *Interpretace kultur*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Guénon, René. 2002. *Krise moderního světa*. Praha: Herrmann & synové.
- Handler, Richard. 1986. „Authenticity.“ *Anthropological Theory* 2, 1986, 2: 4–29.
- Heger, Ladislav – Kadečková, Helena (eds.). 2013. *Edda*. Praha: Argo.
- Heelas, Paul – Woodhead, Linda. 2005. *The Spiritual Revolution. Why Religion Is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell.
- Hervieu-Léger, Danièle. 2006. *La religion pour mémoire*. Paris: Cerf.
- Kennedy, Rosanne – Silverstein, Ben. 2023. „Beyond Presentism: Memory Studies, Deep History and the Challenges of Transmission.“ *Memory Studies* 16, 2023, 2: 231–247.
- Lincoln, Bruce. 1999. *Theorizing Myth. Narrative, Ideology, and Scholarship*. Chicago: University of Chicago Press.
- McKinnell, John. 2005. *Meeting the Other in Norse Myth and Legend*. Cambridge: Brewer.
- Meyer, Birgit. 2010. „Aesthetics of Persuasion. Global Christianity and Pentecostalism’s Sensational Forms.“ *South Atlantic Quarterly* 109, 2010, 4: 741–763.
- Nora, Pierre. 1989. „Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire.“ *Représentations* 26, 1989: 7–24.
- Palmer, Susan J. 2016. „New Religious Movements and Responses to Globalization.“ Pp. 378–385 in Catherine Wessinger (ed.): *The Oxford Handbook of New Religious Movements II*. Oxford: Oxford UP.

- Ricoeur, Paul. 1974. *The Conflict of Interpretations. Essays in Hermeneutics*. Evanston: Northwestern UP.
- Ricoeur, Paul. 1991. „Narrative Identity.“ Pp. 188–199 in David Wood (ed.): *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation*. London: Routledge.
- Robbers, Gerhard (ed.). 2001. *Stát a církev v zemích Evropské unie*. Praha: Vyšehrad.
- Rysková, Sarah Matilda. 2024. *Role staroseverské literatury pro neopohanské hnutí Ásatrúarfélagið*. Rukopis diplomové práce obhájené na Fakultě humanitních studií UK.
- Schnurbein, Stefanie von. 2016. *Norse Reviva. Transformations of Germanic Neopaganism*. Leiden: Brill.
- Sturluson, Snorri. 2005. *Edda. Prologue and Gylfaginning*. Edited by Anthony Faulkes. London: Viking Society for Northern Research.
- Strmiska, Michael. 2005. *Modern Paganism in World Cultures. Comparative Perspectives*. Santa Barbara: ABC-CLIO.
- Turner, Victor. 2004. *Průběh rituálu*. Praha: Computer Press.
- Whitehead, Amy. 2013. *Religious Statues and Personhood. Testing the Role of Materiality*. London: Bloomsbury.
- York, Michael. 2003. *Pagan Theology. Paganism as a World Religion*. New York: New York UP.

Rozhovory

- R1. Rozhovor s členem COE, vedený online, prosinec 2024. Archiv autorky.
- R2. E-mailová korespondence s členem COE, únor–duben 2025. Archiv autorky.
- R3. Rozhovor s členem COE, vedený online, březen 2025. Archiv autorky.
- R4. Rozhovor s členem COE, vedený osobě v Navas de Jorquera, červen 2025. Archiv autorky.
- R5. Rozhovor s členem COE, vedený osobě v Navas de Jorquera, červen 2025. Archiv autorky.
- R6. Rozhovor s členem COE, vedený osobě v Navas de Jorquera, červen 2025. Archiv autorky.
- R7. Rozhovor s členem COE, vedený osobě v Navas de Jorquera, červen 2025. Archiv autorky.

PERCEPCE ŠÁTKU MLADÝCH MUSLIMEK DRUHÉ GENERACE V JEJICH VÝCHODOEVROPSKÉ ZKUŠENOSTI*

Zuzana Rendek

Fakulta humanitních studií UK Praha



<https://orcid.org/0009-0004-7835-4674>

Perceptions of the Headscarf among Young, Second-generation Muslim Women in their Eastern European Experience

Abstract: *This paper focuses on one of the religious practices of second-generation Muslim women in the Czech Republic, namely, wearing headscarves. I draw on Douglas' theory of the dual body: the social body and the individual body. Society as a social body places limits/boundaries on the individual body and reflects its deviation from the norm. Considering the socio-cultural context of young Muslim women whose experience is influenced by dual biographies stemming from their their parents' migrant background and from their socialization in Czech society, I ask how they negotiate the relevance of the headscarf in relation to their biographies, how they make decisions about their bodies in relation to putting on and wearing the headscarf, and how they reflect on how the headscarf completes their bodies. I gathered the data based on semi-structured interviews conducted between 2019 and 2024.*

Keywords: *headscarf; Islam; second generation; social/individual body; liminality*

<https://doi.org/10.14712/12128112.5122>

Tento článek je pod licencí CC BY 4.0.

* Text vznikl s finanční podporou projektu Primus „Arabské revoluce: Historicko-sociologická perspektiva.“

Někteří autoři zabývající se postavením islámu v západní Evropě se shodují, že ve zdejším veřejném prostoru není žádný jiný druh oblečení objektem tak protichůdných výkladů jako islámský šátek¹ (Aranguren – Madrisotti – Durmaz-Martins 2021). V evropských zemích tak patří zahalování společně s výstavbou mešit k nejvíce diskutovaným, ale také k nejkontroverznějším společenským tématům, které je v této debatě propojeno s lidskoprávní tematikou, postavením ženy v islámu, případně údajnou neslučitelností islámu a západních hodnot.

Pro českou společnost, podobně jako pro jiné evropské společnosti, je obtížné akceptovat islám. Náboženské symboly na veřejnosti zde jitrí emoce. Spíše než to, co do českého veřejného prostoru patří, reflektuje to, co tam nepatří. Čechům podle autorů (Mendel – Ostránský – Rataj 2007) nevadí cizinci/muslimové, vadí jim viditelný vstup muslimů do veřejného prostoru. Symbolem takového vstupu jsou architektonické prvky mešity nebo muslimský šátek. Česká společnost v minulosti vystoupila nejen proti stavbě mešit,² ale má za sebou i první šátkovou kauzu v roce 2013.³

Tato stať je významná proto, že se zabývá mladými muslimkami druhé generace v Česku. Studie, které by zkoumaly postavení mladých muslimů/muslimek druhé generace ve východoevropských státech, zatím chybí. Tyto mladé ženy se zde narodily, v českém prostoru byly socializovány a edukovány. Kvůli šátku, respektive jejich vizualitě, etnicitě a náboženství, je však česká společnost vnímá jako „jiné“ a jejich češství jim upírá. Musejí se tak vyrovnat s tím, že jsou pro společnost „cizí“.

V rámci širšího tématu konstruování identity etnické, národní a náboženské u druhé generace muslimů v Česku mne zajímalo, jaké identity jsou skrze vyprávění o šátku ustanovovány? Jak tyto mladé muslimské ženy vyjednávají svou vizualitu, respektive tělesnost v českém prostředí, protože znakovost šátku je přivádí do situací, kdy musí vysvětlovat, kým jsou. Celou tuto stať rámuje otázka, jak skrze rozpor, zda vzít, či nevzít šátek, mladé muslimky druhé generace vyjednávají svoji životní dráhu/lifecourse a pocity přináležení.

¹ V textu používám termín šátek, mám tím na mysli hidžáb. Dnes je to zároveň nejčastější forma evropského zahalení a zakrývá vlasy, krk a někdy částečně ramena.

² Strnadová, Tereza. „Proč jsou věřící proti stavbě mešity? diví se šéf brněnských muslimů.“ iDnes.cz, 12. 8. 2009, dostupné z https://www.idnes.cz/zpravy/archiv/proc-jsou-verici-proti-stavbe-mesity-divi-se-sef-brnenskych-muslimu.A090812_152933_kavarna_bos [cit. 2023-07-30].

³ Dvě studentky zdravotnické školy v Praze byly vyzvány ředitelkou, aby nenosily šátek v rámci výuky. Jedna z dívek odmítla šátek sundat a podala na školu stížnost. Soud osmiletou kauzu definitivně ukončil v lednu 2021. Autoři ČTK. „Soud zastavil kauzu muslimky, které škola nedovolila nosit šátek na hlavě.“ iDnes.cz, 1. 2. 2021, dostupné z https://www.idnes.cz/zpravy/domaci/muslimka-soud-satek-skola-stredni-zdravotnicka.A210201_093016_domaci_remy [cit. 2022-01-12].

Obraz muslimských žen na Západě, hidžáb v Evropě

Wheatcroft (2003) uvádí, že vnímání muslimů a muslimských žen na Západě odpovídá tomu, jak se v průběhu staletí vyvíjely politické vztahy mezi západními a islámskými společnostmi. Západ si vůči islámskému šátku vytvořil stereotypní narativy, ve kterých jsou ženy viděny buď jako oběti útlaču patriarchální či barbarské společnosti islámu, nebo jsou nahlíženy romantizujícím pohledem orientalismu, tedy jako smyslné a mysteriózní (Ahmad 2017; Hoekstra – Verkuyten 2014).

Abu-Lughodová popisuje tento evropský diskurs sdílených narativů tak, že ženy jsou prezentovány jako ty, které je potřeba zachránit nebo jim vyjádřit lítost jako „fetišizovaným druhým“ (Abu-Lughod 2002). Evropské (ne)porozumění, respektive neochota přijmout muslimskou populaci v Evropě, vychází z postkoloniální přítomnosti, ale i z toho, že islámské státní útvary v částech středověké i novověké Evropy⁴ byly v historii dlouho interpretovány jako vojenské, politické, ideové a kulturní ohrožení.

Autoři zabývající se islámem v západních zemích (Amer 2014; Cesari 2004; Leiken 2012; Kabir 2012) se shodují, že za významný milník ve změně západního vnímání nejen muslimů, ale i zahalených muslimských žen lze považovat datum 11. září 2001. To zdůrazňuje například Cesari (2004). Hovoří o tom, že v USA byli do té doby muslimové vnímáni jen jako menšina s odlišným náboženským vyznáním. Od útoků z 11. září má však společnost tendenci spojovat zahalenou ženu jednoznačně s terorismem. Panuje zde názor, že pokud je žena přinucena se zahalovat, může být přinucena i k teroristickému činu (Amer 2014, 112).

Podle současných statistik je počet žen zahalujících si v Evropě obličej (nikábem a burkou⁵) překvapivě nízký (Moors 2020).⁶ Nejčastější praxí je zakrývání vlasů, popřípadě šije pomocí hidžábu. Jsou pochopitelně také muslimky, které šátek vůbec nenosí. Nicméně jak už bylo zmíněno, autoři se shodují (Almila 2017; Abu-Lughod 2002; Carvalho 2013; Busuioc, Buzoianu a Buzoianu 2015; Afshar 2008), že nošení šátku je v Evropě spojováno s extremismem

⁴ Roku 711 dobyla dynastie Umajjovců Iberský poloostrov a „muslimské státy“ zde přetrvaly až do roku 1492 (Wheatcroft 2003).

⁵ Nikáb zakrývá celý obličej kromě očí. Burka zakrývá obličej celý, v oblasti očí je mřížka, aby bylo přes tkaninu vidět.

⁶ K zákazu zahalení obličej přistoupila jako první Francie (2011), v téže roce ji následovala Belgie, postupně přijaly tento zákaz další státy, například Bulharsko, Rakousko, Španělsko, Dánsko, Švýcarsko. Částečně platí zákaz také v Nizozemsku, Německu, Itálii a Norsku (Moors 2020).

a historickými narativy o podřízenosti ženy. Neuburger (2015, 253) uvádí, že zahalování slouží jako metafora pro vše spojené s Východem a reprezentuje tak kontrast vůči západním normám.

Z toho vyplývá, že zahalení (anglicky *veiling*) dnes není neutrálním nebo jen čistě popisným pojmem. Jak potvrzuje Amerová (Amer 2014: 2), je to pojem, který je hodnotící, spojený s islámem a evokuje strach, úzkost a uvědomění si hrozby. Podle Allieviho (2006) už samotné slovo *veil* dramatizuje debatu v Evropě. Na dnešní debaty o šátcích v Evropě je možno také pohlížet jako na dlouhotrvající globální strach z radikálního islamismu, obavy z budoucího vývoje zemí, které prošly arabským jarem, či úzkost z migrace.

Šátek jako symbol – jak je o něm uvažováno v akademických textech

Výzkumy zaměřené na situaci a zkušenosti žen – muslimek, respektive žen z muslimských rodin žijících na Západě, analyzují různé aspekty toho, co znamená ne/nosit šátek. Důvody muslimek k nošení šátku jsou přitom jiné než ty, které jsou evokovány Západem, jehož diskurs odkazuje k obrazu žen podléhajících mužské hegemonii ve společnosti. Výzkumy uskutečněné v západní Evropě zároveň ukazují, že zdrojem „střetu“ s majoritní evropskou společností nejsou muslimové jako etnická skupina, ale viditelná náboženská praxe těchto věřících, jíž je šátek nedílnou součástí (Helbling 2014).

Badatelé, kteří se zaměřují na mladé muslimky nebo muslimky druhé generace, reflektují jistou nejednoznačnost v rámci náboženských elit. K nošení šátku totiž v rámci islámského světa neexistuje jednotný přístup (Asad 1986; Mernissi 1987). Autoři, kteří se zahalováním na Západě zabývali, našli v rámci svých výzkumů širokou škálu strategií a přístupů a nabízejí několik rovin interpretace.

Někteří autoři (Acocella, Cataldi a Cingliuti 2016; Almila 2017) ve svých výzkumech přišli se zjištěním, že šátek v evropských zemích je věcí osobní volby spjaté s proměnou vnímání islámu u mladých muslimek za posledních několik desetiletí a provází ho projevy individualizované víry. Ty, které šátek nosí, to nedělají kvůli společenským (kulturním) normám či tlaku rodičů, ale z vlastního přesvědčení a vnitřního morálního záměru. Tato intence patří ke globálním trendům „čistého islámu“ tak, jak o něm hovoří Olivier Roy (2004). Jedná se o islám dekulturnizovaný, o novou formu religiozity, kdy je víra oddělená od kulturní roviny, ortopraxe zbavená kulturního dědictví.

Další autoři (Carvalho 2003; Watson 2003; Hamid 2017) spojují nošení šátku s určitou životní fází, jako je například zahájení vysokoškolského studia nebo přestěhování se do většího/jiného města. Jedná se o situace, kdy mladé ženy opouštějí zázemí rodiny, popřípadě komunity. Nošení šátku pak plní funkci náboženského závazku, který nahrazuje náboženské prostředí. Změny v sociálním kontextu totiž mohou vyvolat změny v identitě. Nově nalezená identita má na ženy podle autorů hluboký transformativní dopad. Carvalho (2013) pojednává zahalování jako mechanismus závazku, který snižuje možnost podlehnout pokušení, tedy oddat se nábožensky zakázanému chování.

Litchmoreová a Safdarová (Litchmore – Safdar 2015) a Clarkeová (Clarke 2020), které prováděly výzkumy mezi kanadskými muslimkami, ukazují, že nošení šátku je pro muslimské ženy nejen otázkou svobodné vůle, ale také se váže na určitou životní etapu vyžrálosti, dospělosti spojené s psychickou odolností čelit tlaku sociální kontroly ze strany dominantní společnosti. A zároveň nechťejí nosit šátek jen proto, že to očekává jejich „muslimská komunita“, protože zbožnost vnímají jako osobní vnitřní kvalitu, která nemusí být vidět. Nezáleží jim na tom, že se nošení šátku u zbožných žen očekává.

Na marocko-holandské muslimky, které rovněž nenosily šátek, se zaměřili Hoestrová a Verkuyten (Hoestra – Verkuyten 2015). Všimli si také žen, které zatím nebyly na nošení šátku připravené, ale využívaly sociální síť, aby diskutovaly náboženské otázky a prezentovaly, že jsou „pravými muslimkami“. Sociální síť byly místem, kde nikdo nezpochybňoval, že nemají šátek. Ženy, které se nezahalovaly, tak bránily svou pozici v komunitě a cítily, že musí představovat akceptovatelnou náboženskou identitu vůči jiným muslimům. Šátek totiž zesiluje hranici mezi muslimy a nemuslimy (McGinty 2014). Tyto ženy náboženskou povinností⁷ nosit šátek nezpochybňovaly, ale nebyly zatím na jeho nošení připravené.

Pokud se zaměříme na významy, jaké šátku přikládají samotné muslimky (Watson 2003), shodují se ve vnímání šátku jako konceptu skromnosti, odkazujícího jak k vnitřnímu stavu, tak k repertoáru chování. V tomto pojetí koncept hidžábu zahrnuje jak materialitu, tak postoj. Tato skromnost vyjádřená jednáním a chováním zasahuje každodennost v životě muslimek (Siraj 2011). Rubyová zdůrazňuje, že ať už žena šátek nosí či nikoliv, střídmost/uměřenost

⁷ Zahalování žen ovšem není islámského původu, neboť podobná praxe běžně panovala na starověkém Předním východě (Ostránský 2014). Muslimové zahalování převzali od podmaněných národů a dnes je vnímáno jako islámský fenomén (Hoodfar 1993). Nošení šátku praktikovala předislámská elita, odráželo to její společenský status.

a skromnost je základním aspektem hidžábu (Ruby 2006).⁸ Hranice hidžábu se projevují v jednání a chování, přijetí pokory a vyhýbání se domýšlivosti, spíše než ve skromném oblékání. Podle Amerové (Amer 2014) také vyplynulo, že ženy ve Francii se k šátku nevztahovaly jako k ochraně před muži, ale vnímaly ho jako náboženskou povinnost, odevzdání se Bohu. Důležité byly tedy důvody náboženské, nikoliv genderové. Autorka dále poukazuje na značnou mezikulturní pestrost, na kterou u muslimských žen narazila ve vnímání konceptu skromnosti. Co může být vnímáno jako skromné v jednom regionu, vesnici či jen rodině, může být v jiných oblastech/rodinách neakceptovatelné.

Jak je o šátku uvažováno v akademických textech v České republice

Praxe zahalování patří v České republice spíše ke kontroverznějším tématům, ale navzdory tomu je ve studiích věnovaných například islamofobii zmiňována jen sporadicky (Ostránský 2016; Beránek – Ostránský 2017).

Texty zabývající se otázkou zahalování muslimek v Česku pak sledují situaci či pohled samotných žen. Daniel Topinka s kolegy (2016) se ve své monografii *Muslimové v Česku* věnovali zahalování jako viditelné distinkci na veřejnosti. Došli k závěru, že šátek tuto distinkci mění na zřetelnou diferenci, a proto zahalené ženy vyvíjejí strategie, jak zvládnout nevyžádanou pozornost okolí. Některé aktérky reakce okolí ignorovaly, jiné ho ospravedlňovaly, další se rozhodly šátek vůbec nenosit nebo nevycházet ven bez doprovodu. Na samotný šátek pak nahlížely jako na součást náboženství a cti nebo jako kulturní dědictví a tradici.

Otázkou, jak ženy konstruují identitu v kontextu konverze k islámu, se zabývala Markéta Sedláková (2014). Tematizuje tlak společnosti šátek nosit či nenosit, a přestože mluvila jen se třemi respondentkami, bez ohledu na to, jak moc je její vzorek reprezentativní, jejím cílem bylo pomocí diskursivní analýzy interpretovat, jak ženy konvertitky vyjednávají svou náboženskou identitu. Autorka se zabývala rovněž islamofobními uskupeními na sociální síti Facebook. Respondentky, se kterými vedla rozhovory, byly na zmíněné síti objektem stereotypizujících komentářů, a proto nechtěly šátek nosit. Konvertitky sice argumentovaly ve prospěch šátku, ale nenosily ho. Zdůvodňovaly to rasistickým prostředím v Česku, které ještě není připravené.

⁸ Amerová uvádí, že slovo hidžáb je sice v Koránu použito sedmkrát, ale v pěti případech nemá žádnou spojitost s ženami ani způsobem odívání (Amer 2014). Jedná se spíše o oddělení lidí a kategorií, rozdělení mezi nebem a peklem, věřícími a nevěřícími.

Zahalování se věnují také kvalifikační práce, kterých je v poměru k odborným akademickým statím mnoho. Například Davidová (2015) napsala práci *Zahalování českých konvertitek k islámu*. Autorka doložila, že konvertitky jasně artikulovaly, že nejsou českou společností přijímány a mají obavy na trhu práce, jejich vizualita je vytrhává ze sociálního života a brání jim se plně začlenit, přestože jazyková bariéra v jejich případě neexistuje. Autorka přišla se zjištěním, že lidem nevadí islám jako náboženství, ale jeho explicitní projev v nošení šátku, který rodiny konvertitek identifikovaly jako „cizí“. Rozhodnutí konvertovat a nosit šátek nevznikalo pod tlakem, bylo to individuální rozhodnutí žen. Sama autorka využila nevšední metody experimentu, když si sama šátek oblékla a šla na pracovní pohovor, kde byla úspěšná.

Metodologie

Zkušenost muslimek druhé generace je ovlivněna duální biografií vzhledem k migračnímu původu jejich rodičů. To znamená, že dívky se narodily v Česku, zatímco jejich rodiče jsou migranti a ony tedy čerpají z více kulturních repertoárů. S ohledem na tento sociokulturní kontext mě zajímá, jak reflektovaly šátek v procesu konstrukce jejich vlastních identit a jak šátek odkazuje k náboženství, jejich tělu a rodinné tradici. Jak dívky reflektují proces nasazení šátku ve vztahu k tělu?

Hned na začátek bych chtěla zdůraznit, že zde představované závěry platí pouze pro mé informátorky a závěry nejsou generalizací, která by platila pro všechny muslimky druhé generace v Česku. Design výzkumu byl projektován jako kvalitativní, vzhledem k hloubce sledovaného fenoménu ve smyslu jeho jedinečnosti (induktivně-idiografický charakter). Tento typ výzkumu klade důraz na emickou perspektivu, tedy na to, jak danou situaci nahlížíjí sami aktéři, jak jí rozumějí a jak sami svět kolem sebe interpretují (Novotná 2019: 278).

Na začátku výzkumu jsem tedy opakovaně navštěvovala mešitu na pražském Černém Mostě a ostatní modlitebny v Praze, byla jsem i v Teplicích a v Plzni. V náboženských institucích jsem však téměř žádné dívky nepotkávala. Pro ženy není páteční modlitba na rozdíl od mužů povinná. Proto jsem postupovala metodou techniky sněhové koule (*snowball sampling*).

V této studii analyzuji 12 polostrukturovaných rozhovorů s informátorkami, které pocházely ze Sýrie, Jemenu, Súdánu, Egypta, Tuniska, Alžírska, Čečenska, Dagestánu, Palestiny a Spojených arabských emirátů. Ve mém vzorku bylo pět informátorek, které šátek nenosily. Pro lepší přehlednost a srozumitelnost

označují ve výpovědích dívky, které šátek nosí, písmenem Š, dívky bez šátku jsou označeny písmeny NŠ (nenosí šátek). Rozhovory jsem s dívkami prováděla v letech 2019–21. Zdálo se mi však, že v této problematice zahalování postrádám některá data z oblastí, jež jsem považovala za zásadní, a tak jsem informátorky v průběhu let 2022 a 2024 kontaktovala znovu. Během této doby se jedna informátorka rozhodla šátek odložit. Věkové rozpětí dívek a mladých žen bylo v době zahájení výzkumu od 16 do 24 let, jedné informátorce bylo 35 let. Dívky, které studovaly vysoké školy, si zvolily obory medicína, právo, farmacie, architektura, psychologie a mezinárodní vztahy. Ty, které byly na střední škole, navštěvovaly zpravidla gymnázium s úmyslem pokračovat dále na vyšším vzdělávacím stupni. Většina informátorek měla zázemí v ekonomicky i sociálně dobře situovaných rodinách. Tyto charakteristiky nesplňovaly dívky, jejichž rodiče pocházeli z post-sovětských republik.

Tělo jako metafora společnosti podle Mary Douglasové

Způsob, jakým chodíme, oblékáme se, projevujeme se v interakcích s druhými, je odrazem kultury, ve které žijeme. Tělo sice patří nám, ale kontroluje ho společnost. Je klasifikováno a ohraničeno sociální kategorií, mimo hraniční vzhled nebo chování je označeno za nečisté (Douglas 2014).

O nošení šátku uvažuji ve dvou rovinách. V první řadě je šátek spojen s tělesností. Mary Douglasová hovoří o individuálním a sociálním těle, kdy individuální tělo je dohlíženo, kontrolováno a disciplinováno, aby vyhovovalo očekáváním sociálního těla (Douglas 1996). Každé odlišné či neočekávané zacházení s tělem, které jde mimo normu, je reflektováno. Sociální tělo tedy udržuje určitý pohled na společnost, je to vlastně normativní tělo, protože individuálnímu tělu klade limity a hranice. Butlerová v této souvislosti říká, že těla, která se vymykají kategoriím, jsou proto svým způsobem neuchopitelná a zranitelnější než těla normativní (Butler 2016).

Ve druhé rovině individuální tělo není neměnné a sociální tělo na to reaguje, když respektuje různá těla s ohledem na věk, gender, sociální ekonomickou pozici a další kategorie. Jak individuální, tak sociální tělo posiluje kategorie toho druhého těla (Douglas 1996: 69). To znamená, že tato dvě těla mají k sobě relační vztah, reagují na sebe a vzájemně se ovlivňují. Jejich vztah je podle Douglasové tak těsný, že to, co je vtištěno do lidského těla, je obrazem společnosti. Z toho je patrné, že tělo zrcadlí dynamiku společenského řádu. Elias (2006) například tvrdí, že jádrem samotného procesu evropské

civilizace je proces, v němž se z individuálního těla stává tělo společenské, kdy morální normy a definice určují to, co je vhodné a nevhodné, zavrženíhodné a přijatelné.

V teoriích sociálního konstruktivismu je tělo jako takové konstruktem a není neutrální. Existuje určitý způsob, jak je tělo vnímáno, konceptualizováno, klasifikováno, jak se s ním zachází, jak se mu vytyčují hranice, tedy tělo v tomto pojetí není naturalizovanou entitou, je diskursivní. Podle Foucaulta dostává tělo nejen význam prostřednictvím diskursu, ale je jím zcela konstituováno (Foucault 2000). Protože tělo je tím, čím ho konstruuje diskurs, je to spíše diskurs než tělo, co je třeba zkoumat (Shilling 2003). Individuální tělo vyjednává směrem k sociálnímu tělu. Tělo je nástrojem nebo médiem, k němuž se soubor kulturních významů vztahuje zvenku (Butler 2014: 46). Odchytky od standardizované podoby sociálního těla, například těla se šátkem, tedy jsou v řádu diskursu konfrontovány a musí se přizpůsobit.

V mém vzorku byly zahalené i nezahalené muslimky a k tělu se šátkem se vztahovaly různým způsobem. Způsoby vztahování se k tělu nejsou výlučné a mohou platit současně s jinými. Identifikovala jsem následující roviny vztahování:

1. Cesta k jinému tělu. Změnou individuálního těla, které se vymyká tělu sociálnímu, podstupují dívky transformaci, ne nepodobnou přechodovému rituálu. Začít nosit šátek je rozhodnutí, kterým informátorky mění či avizují svůj nový status. Některé informátorky si šátek nevzaly, ale čekaly, až přijde „jejich životní moment/zlom“, kdy bude jejich individuální tělo schopno vzdoru směrem k sociálnímu tělu dominujícímu v Česku. Konstruovaly morální tělo, které by je mělo chránit. Vzít si šátek je morální a svobodná věc a ony ho vyjednávají ve vztahu ke všem sociálním tělům. V náboženské rovině sloužil šátek jako korektor jejich chování, jako sociální tělo (*umma*) náboženského společenství.
2. Šátek, který dotváří jejich individuální tělo, spojovaly informátorky s atributy krásy. Tematizovaly vlasy a péči o sebe v rámci diskursu jejich morálního těla i západního sociálního těla (v mediálním diskursu). Žádná z informátorek nezacházela se svým tělem tak, aby bylo atraktivní pro „druhé“. Některé informátorky akceptovaly imaginaci vzhledu sociálního těla západního a evropského, a neměly potřebu nosit šátek.

a) Šátek jako cesta k novému tělu

O oblečení (nasazení) šátku ve veřejném prostoru informátorky/dívky uvažovaly jako o mezníku. Zásadně odděloval jejich život před šátkem a po něm. Den, kdy si informátorky řekly, že dozrál čas a jsou připravené šátek nosit i s tím, jaké zatížení v Evropě zahalení nese, je pro ně zlomovým okamžikem a informátorky jeho vynesení na veřejnost vnímaly určitým způsobem jako rituální praktiku přechodu do jiné životní etapy. Momenty a příběhy ze života informátorek nejsou objektivní realitou, ale je to reflexe toho, co prožily a jak své vzpomínky reflektují. Událost reflektují jako formativní zkušenost vlastní dospělosti a přerodu do ní, je spojená se změnou jejich statusu. Některé dívky si dokonce pamatují konkrétní datum, kdy proměnily vizualitu svého těla.

Oblékla jsem si ho v pondělí 1. 1. 2018, byla jsem na muslimském táboře, a tam byli samí Arabové a já jsem z Čechy, tak jsem taková světlejší, tak jsem ho chtěla nosit dál. Byla jsem nadšená, ale měla jsem i strach. Ve středu jsem byla ve škole a měli jsme fyziku, a ten fyzikář mi řekl, ať ho sundám. Brečela jsem, ale vedení školy se mě zastalo a do ředitelny šel fyzikář, asi to s ním řešili. (...) Cítila jsem se dobře od první chvíle, akorát občas mi někdo něco řekl. (...) Babička mi řekla, že jsem na to ještě moc malá, a nebyla si jistá, že to ustojím, ty komentáře, a já jsem to ustála. V patnácti jsem ten šátek začala nosit napořád. (Karima, 16 let, Čečensko)

Z výše citované výpovědi vyplývá, jak moc je šátek mnohoznačný a rozporuplný, protože dívky muslimky žijí v kontextech, které se vzájemně nepodporují. Informátorky musí vyjednávat se sociálním tělem, které tvoří dominantní diskurs normativity vzhledu. Je to majoritní společnost, která na ně tlačí, aby šátek sundaly. Šátek je ale jejich sociální volbou, jíž formují své tělo fyzické. Jejich pocity jsou ambivalentní, střídá se nadšení i obavy, stejně jako významy generované sociálním tělem, viz odlišné reakce ve škole ze strany učitelů. Reflexe, v níž mladé ženy mluvily o tom, že ustály nošení šátku, odkazuje nejen k sociálnímu nepřijetí, kterému čelily, ale také asociuje tělo vzpřímeně odolávající tlaku, které si zvědomují. Rezonoval v nich imperativ: Nehrbit se! Dokážou ten tlak společnosti ustát, a tak se znovu stávají individuálními těly, ale jen pro určitou vybranou skupinu, která akceptuje jiné sociální tělo.

Informátorky přemýšlely o tom, kdy si šátek vezmou, zda přijdou do nového prostředí (nová škola) jako nové bytosti, nebo si šátek prostě vezmou spontánně a okamžitě, aniž by k němu pojily nějaký přechod / datum / nové prostředí.

Jedna informátorka začala nosit šátek během karantény v období covid-19. Čas strávený doma jí umožnil přijmout svoje „nové“ tělo a cítit se v něm bezpečně.

Byla karanténa v tu dobu a věděla jsem, že to je dobrý čas si ten šátek vzít, a když jsem přišla do školy, spolužáci mi neříkali nic, až na moji kamarádku, která o mě měla starost. Já jsem se s těmi spolužáky v té době moc nebavila. (Kásima, 19 let, Jemen)

Ty, které si vzaly šátek uprostřed roku, zažívaly zkušenost, která byla pro jejich integritu zátěžová, protože jejich individuální tělo přestalo ze dne na den korespondovat s tělem sociálním v české společnosti (vrstevníků). Zda se šátek rozhodnou nosit, či nenosit podle jejich výpovědi ovlivňovalo přináležení k různým sociálním a kulturním okruhům či skupinám. Tato tělesná změna znamenala začlenění i vyloučení. Dívky, respektive mladé ženy, žijí v situaci, kde jsou přítomna dvě sociální těla, jedním je dominantní společnost, jejich vrstevníci v Česku, a druhým je sociální tělo náboženského společenství, včetně kontextové, menšinové praxe z rodiny ze zemí původu. Ve společnosti, která je citlivá na náboženské projevy na veřejnosti nebo je zaujatá proti muslimům, nosit šátek vyžaduje odvahu.

Morální tělo⁹

Na dívky muslimky česká společnost netlačí, aby si vzaly šátek. Není to tlak sociálního těla, ale v důsledku individualizované víry tlak morálního těla. Schisma dvou těl, sociálního a individuálního, nakonec produkuje tělo morální, které je nad nimi. Morální tělo je kategorie, která vystihuje situaci dívek, když si vezmou šátek a mluví o svém těle z pozice náboženské identity. Je to tělo, které performuje morální hodnoty, je to forma individuálního těla, které hledá opory v hodnotách mimo individuální tělo a opírá se o určité vyšší principy, umísťované do sociálního prostoru. Přitom se ale primárně nevztahují ke kontrole sociálního těla „komunity“ (*ummy*). Způsob, jakým dívky dohlížejí na své tělo, jde z jejich vnitřku, svou kontrolu mají internalizovanou, vědí, jak se mají chovat, když mají šátek. Podobně uvažuje i Foucault (2000), když mluví o disciplinaci těla. Nejde o to, co mají na sobě, nekontrolují se z vnějšku.

⁹ Termín morálního těla jsem převzala z textu *Shaping a moral body in family dinner*, který se zabývá socializací tělesných projevů dětí během stolování. Při společném stravování se děti učily nejen „ovládnout“ své tělo, ale osvojovaly si i obecnější kulturní a morální zásady (Caronia – Colla 2024).

b) Šátek jako mravní princip

Informátorky, ať zahalené či nezahalené, jsou ve shodě s tím, že šátek je korektorem jejich chování. Ty, které ho nosí, říkají, že díky němu cítí bezpečí, byť je to ve skutečnosti v Česku právě naopak, šátek je stresovým situacím naopak vystavuje. Pocit bezpečí však odvozují z toho, že když ho mají, nemohou se „provinit“ nebo udělat špatný skutek. Šátek jim to nedovolí, a proto se s ním cítí bezpečně, pomáhá jim držet morální tělo morálním.

Šátek mi stále připomíná, jaká jsem vevnitř a co pro mě ta víra znamená. Šátek se promítá do mého chování. Je to ochrana před mnou samotnou, chodila bych třeba na místa, kam muslimové nechodí. Ten šátek je jasná stopka a uvědomění si, jak se chovat. (Najat, 19 let, Egypt, ČR)

K podobným závěrům docházejí i jiné autorky, které vedly rozhovory se zahalenými muslimkami. Například Sirajová uvádí prostorový rozměr šátku, který informátorky směřuje na místa, která jsou pro ně vhodná, a naopak jim omezuje vstup do míst, jež s šátkem slučitelná nejsou (Siraj 2011). Nejde však jen o mobilitu prostorovou. Droogsmaová popisuje informátorku, která se díky šátku stala lepší hráčkou amerického fotbalu, když přestala nadávat a naučila se lépe snášet prohru (Droogsma 2007).

Spolužačky, když udělají zkoušky, jdou do baru a já si říkám, nemůžu, mám ten šátek, styděla bych se, že tam jsem. Kdybych ten šátek neměla, měla bych víc příležitostí k pokušení. Ale jak jsem starší, tak už nepotřebuju být středem pozornosti. Vy si můžete kolem té hlavy omotat, co chcete, to nezáleží na tom, ale důležité je to, jak se chováte. (Rana, 16 let, Sýrie, Česko)

c) Šátek jako přechodový rituál

Akt vstupu nebo postupné vstupování do stavu zahalení a zjevné náboženské viditelnosti lze chápat jako přechodový rituál. Van Gennepe (2018) se zaměřuje na charakteristiku rituálů, které umožňují jedinci přejít z jedné definované pozice do jiné. Mezi sociální přechody se dá počítat například narození, dospívání, manželství, rodičovství a smrt. Přechodový rituál je ve vazbě k tělu chápán jak v těle sociálním, tak v těle individuálním. U informátorek se jedná pouze o individuální rituál (není to rituál v rámci kolektivního společenství), chybí totiž

dominantní společnost, která by na ně vytvářela tlak a jejich přechod ocenila. U přechodového rituálu v rámci společenství (van Gennep 2018) tlačí na jedince společnost, aby svůj sociální status změnil, a jedinec fáze přechodu akceptuje jako adekvátní proces změny, kterou je ochoten nejen podstoupit, ale očekává uznání ze strany okolí.

Mladé ženy zkušenost (nasazení šátku) popisují jako významnou osobní tranzici, kdy jednotlivé kroky lze připodobnit van Gennepovým fázím přechodového rituálu:

1. *Separace*: jejich referenční skupina, tedy vrstevníci, se od nich odvrací, protože si na sebe vzaly symbol představující nemístnou, respektive opovrhovanou odlišnost.
2. *Liminalita*: fáze, kdy se dostaly mimo „vyznačené hranice evropského sociálního těla“ a setrývaly v ní do té doby, než jejich vrstevníci pochopili, že jejich vztahy se nemění.
3. *Přechod/návrat* do „obvyklých“/uznávaných sociálních kategorií. Tedy jsou již vnímány jako spolužačky se stejným věděním a zkušenostmi, kamarádky s obdobným habitem.

Fáze přechodu, tedy přijetí ze strany vrstevníků a dalších významných druhých, není nic pasivního. Informátorky reflektovaly, že svoji pozici ve třídě / ve škole a často i doma musely znovu vyjednávat. Takto uvažuje literatura (Kristeva 2008) o migrantech/cizincích jako o lidech bez statusu: jsou nikým a nikam nepatří, protože společnost nemá normy, které by jí pomohly s nimi zacházet.

A pak byl pro mě šok, jak se změnily ty věci. Oni vás všichni najednou viděli strašně radikálně. Někam jsem třeba chodila pravidelně a ty lidi mě znali, třeba někde na recepci, a tak najednou se chovali úplně jinak. Předtím se usmívali a všechno a najednou měli všichni úplně jiný přístup ke mně. Jedna učitelka, ne že by to myslela nějak špatně, ta mi pořád říkala, jak jsem strašně ošklivá v tom šátku, a křičela na mě přes celou chodbu, ať to sundám. Já jsem vždycky chodila s těmi dlouhými kudrnatými vlasy. To bylo 2014. Pak začaly všechny tyhle světové události, co se děly. (Hafida, 24 let, Tunisko, Slovensko)

Informátorky reflektovaly, že jejich individuální tělo přestalo splňovat normu vizuality, kterou vyžaduje sociální tělo dominantní společnosti. Ve výše citované výpovědi vyjadřuje učitelka školy jasný nesouhlas s takovým individuálním

tělem, které má na hlavě šátek. Normativitě ženského sociálního těla rozumí některé informátorky skrze rodiče, protože to jsou ti, kteří je od nošení šátku v České republice zrazují. Tlak rodiny je totiž ambivalentní, nenarušovat normativitu sociálních těl a ani se neoddálit od specifčnosti jejich těl individuálních, respektive neztratit kulturní a náboženské kořeny.

Rodiče své děti sice k islámu vedli od dětství, ale obávali se o své dcery a nechtěli, aby nosily šátek v období, ve kterém byli muslimové silně rámováni diskursem terorismu a jinakosti. Topinka et al. (2016) a Levittová (Levitt 2009) uvádějí ambivalentnost v přístupu rodičů, kteří si přejí, aby jejich děti tzv. zapadly, ale zase ne moc, aby neztratily kontakt se svou kulturou a náboženstvím. Následující výpověď ilustruje, že informátorka dopředu předjímá, že jedno tělo vylučuje druhé a riziko nesplynutí se sociálním tělem dominantním filtruje i skrze rodiče.

Já si myslím, že táta by mi ten šátek ani nedovolil nosit, protože bych už v téhle společnosti nebyla přijímaná vůbec. Protože by už bylo vidět, že jsem jiná. (Latifa, 18 let, Sýrie/Palestina, S.A.E./Česko, NŠ)

Hlavním důvodem, proč rodiče své dcery od nošení šátku spíše odrazovali, byl jejich strach z nepřijetí v dominantní české společnosti. Informátorky uváděly, že pokud chtěly šátek nosit, musely na to být připravené. „Mamka mě nenechala nosit šátek, dokud jsem nepochopila, o čem to je“ (Karima, 16 let, Čečensko, Š).

Informátorky jsou si vědomy toho, jakou optikou jsou v Evropě / České republice nahlížena těla s černým šátkem, dominantní společnost symbol šátku vnímá jako znakový, a to potvrzuje jejich ostrakizaci a vyloučení. Proto nenosí černý šátek, protože ten je v očích Západu spojován s terorismem, ale i s jiným kulturním věděním, a ony se od tohoto pohledu nemuslimské společnosti chtějí distancovat. Jsou si rovněž vědomy kontextu, v němž je šátek spojován s radikálním islámem. Česká debata o islámu byla od vzniku Islámského státu a propuknutí migrační krize (2014) živená i různými tuzemskými událostmi,¹⁰ nehledě k teroristickým útokům v Evropě.¹¹

¹⁰ Rok 2019 začal kontroverzními volbami do Islámské nadace v Praze. Zvítězivší nový předseda v reakci na protimigrační terorismus na Novém Zélandu vyzval české muslimy k vyzbrojování. Janouš, Václav. „Šéf pražských muslimů vyzval k vyzbrojování. Ústředí se od něj distancuje.“ iDnes.cz, 19. 3. 2019, dostupné z https://www.idnes.cz/zpravy/domaci/leonid-kushnarenko-vzkaz-zbrojni-pas-reakce-teroristicky-utok-muslimska-obec-cr.A190319_123736_domaci_cern_cit.2024-01-20.

¹¹ Několik útoků ve Francii v roce 2015: Střelba v redakci Charlie Hebdo za karikatury Proroka, útok

Zahalená hlava je vyřazuje z českého prostoru, protože jejich vizualita je řadí k lidem s jiným sociálním tělem. Šátek je českou veřejností ztotožněn s islámským sociálním tělem. Dominantní společnost na ně tímto způsobem reaguje a mladé muslimky to registrují. Jsou překvapené z toho, že nasazení šátku z nich v očích jejich okolí činí jiné. Imaginace cizího sociálního těla bezprostředně intervenuje do jejich individuálních těl, tedy do možnosti nosit šátek.

Reakce lidí ve mně vyvolala strach, ne každý reaguje na ten šátek hezky. Kulí oči nebo řeknou něco vulgárního. Vypadáš jak jeptiška. Ve škole se celý můj okruh spolužáků rozdělil na dvě půlky. Někteří se se mnou bavili a někteří se se mnou bavit přestali. Oni mi kromě toho šátku nemohli nic vytknout, a protože jsem srdečná a vřelá, šátek si spojovali s terorismem, ptali se mě na moje názory ohledně arabského jara. (Jasmína, 19 let, Dagestán)

Z výše uvedené výpovědi vyplývá, že do diskursu západního sociálního těla nezapadá ani tělesná vizualita těch, kteří slouží církvi. Celkově vzato jakákoliv religiozita nekoresponduje s tímto evropským sociálním tělem. Individuální tělo jeptišky získává v této konotaci stejně negativní prizma jinakosti jako tělo muslimky. Byť přítomnost křesťanství byla minimálně od 10. století v českých zemích hlavním náboženským proudem a trvalou konstantou, která do období sekularizace, respektive do 18. století řídila a ovládala celou společnost.

Ze strany nemuslimské společnosti panuje normativní představa o tom, jak vypadá nebo by měla vypadat „univerzální“ muslimka. Mladé muslimské ženy jsou tak tlačeny do pravidel jednoho sociálního těla, a tento tlak přichází z míst, kde by jej čekaly nejméně, například od spolužaček/kamarádek. Hovoří tak o moralizování a konfrontaci, o tom, že jsou obviňovány ze selhání, a to paradoxně ze strany těch, s nimiž si musely vyjednat, že si ten šátek vezmou, tedy ze strany nemuslimských vrstevnic.

Měla jsem tři nejlepší kamarádky a jely jsme na výlet a já jsem měla na hlavě copánky a celou hlavu zapařenou, a tak jsem si ten šátek trochu posunula a byly mi vidět vlasy, a ta kamarádka (nemuslimka; pozn. autorky) jedna mě celou tu

v pařížském klubu Bataclan, kamion, který najel do lidí v roce 2016 v Nice v den národního svátku, a další útoky v letech 2016 až 2017, v Belgii, Švédsku, Berlíně a Barceloně. ČTK. „Připomeňme si největší teroristické útoky, spáchané v posledních třech letech v Evropě.“ iRozhlas.cz, 17. 8. 2017, dostupné z https://www.irozhlas.cz/zpravy-svet/pripomente-si-nejvetsi-teroristicke-utoky-spachane-v-poslednich-trech-letech-v_1708172145_per [cit. 2024-05-20].

dobu kritizovala, že ten šátek mám mít pořádně, když jsem muslimka. (Málika, 17 let, Súdán, Česko/Súdán)

Informátorky chtějí svoje tělo přerámovat do jiného diskursu (náboženského) a učit okolí (vrstevníky / významné druhé), že jejich nové morální tělo je výrazem jejich individuální svobody v kontextu současného života. O nošení šátku dívky mluvily jako o něčem, co je odlišuje od druhých, a zároveň osvobozuje, protože to nepokrytě demonstuje jejich specifčnost. Přiznávají, že jsou jiné a jinakost nechťejí skrývat.

d) Začátek tranzice / šátek na zkoušku

Některé dívky nasazení šátku, a tedy svou jinakost, situovaly již do dětství, jiné až do mládí / věku teenagerů.

Všichni měli nějakou svou identitu, tak jsem ten šátek vzala a řekla jsem si, koukejte, to jsem já. Byly mi asi čtyři roky. Ten šátek jsem si přivlastnila, bylo to pro mě hrozně velký. Mamka se o mě bála. Vždycky jsem se cítila jiná. (Málika, 17 let, Súdán, Česko/Súdán)

Informátorky vyprávěly, že chtěly sdělit okolí, že jejich nové morální tělo je výrazem jejich individuální svobody. Vztít si šátek je osvobozuje, protože to nepokrytě demonstuje jejich specifčnost. Přiznávají, že jsou jiné a jinakost nechťejí skrývat. Jsou jiné a plně s tím souzní. Hledání jinakosti bylo pro některé jako hledání sebe sama, to se od ostatních čeká, že budou samy sebou, a šátek k tomu přispěl. Některé s tím takto zacházejí, ale pro jiné je to cesta k náboženství.

Některé informátorky se se šátkem seznamovaly postupně. Reflektují, že nejdříve si třeba jen zkusily matčin šátek před zrcadlem doma. Nebo si ho oblékly, když šly do parku nebo do mešity na hodinu arabštiny. Tohle testování individuálního těla dívky učilo zkoušet, jak zažívaly své fyzické tělo v ne/souladu s tělem sociálním. Zároveň téma šátku patřilo i k rodinným rozhovorům. Rodiče, kteří své dcery v jeho nošení podporovali, byli ale spíše v menšině.

Poprvé jsem si zkusila šátek, když mi bylo 13 let. Bylo to z náboženských důvodů, v rodině ho nikdo nenosil. Ale jak člověk přichází do puberty, tak jsem řešila, kdo jsem. A ta první reakce byla negativní. Někdo do mě strčil, lidi se na mě ošklivě dívali. Tak jsem si řekla, že ho budu nosit, až budu starší a silnější, fyzicky i mentálně. (Hafida, 24 let, Tunisko, Slovensko, Š)

Některé vyjednávaly nošení šátku s dominantní společností už skrze své matky, jejichž vizuálně jiná těla byla konfrontována a komentována jejich vrstevníky, protože neladila se sociálním tělem dominantní společnosti.

Děti se mě ptaly, proč má tvoje mamka ten šátek a proč je v černém a takový ty blbý otázky, což když je vám 12 a nemáte odpovědi, ani sílu reprezentovat tu komunitu, je těžké. Tím si asi prochází každý muslim v Čechách, kterej v tom vyrůstá, pokud teda nemá strašně silný sebevědomí a silnou osobnost. (Zahra, 21 let, Jemen, Česko, Š)

Motiv silného, dospělého těla individuálního, které vzpřímeně ustálo tlak požadavku konformity dominantního těla sociálního, jsem už zmiňovala. Touto výpovědí bych chtěla jen demonstrovat, že dívky zkoušely vzdorovat dominantnímu sociálnímu tělu na prahu puberty, a když nevydržely jeho tlak, počkaly, až se budou schopny vyrovnat s komentáři ze strany vrstevníků a okolí. Odložily nasazení šátku, který potvrzoval jejich nově nalezenou identitu, do doby, kdy na to budou lépe připravené. Jejich morální tělo je inspirovalo k tomu, že si vzaly šátek, i když je k tomu nikdo nenutil.

e) Odložit šátek

Během mého výzkumu se našla jedna informátorka, která se rozhodla šátek v roce 2024 sundat. Z důvodů zachování anonymity neuvádím u následující výpovědi ani její fiktivní jméno, které jsem v tomto textu zatím používala.

Kvůli šátku jsem se oddalovala od Boha. Mamka totiž ten šátek používala jako nástroj zakazování. Bylo to takové ve stylu: ‚Nemůžeš tam jít, máš na hlavě šátek, všichni hned uvidí, že jsi muslimka, nebo tohle nemůžeš dělat, máš šátek.‘ Měla jsem ten pocit už dlouho, a to mi tak znechucovalo tu víru. Když jsem ho pak sundala, uvědomila jsem si tu důležitost, nebyla to zátěž, ale spíš to zviditelňování a konfrontace, která z toho plynula. Cítila jsem se pak nesvá, byla to součást mého těla, chybí mi ten šátek. Teď nosím šátek jen do mešity. ... začala jsem tím, že jsem si dala fotku bez šátku na sociální síť. Pak jsem přišla na takové setkání, kde bylo opravdu hodně muslimů, a neměla jsem šátek. Když mě viděli přicházet, všichni ztichli, bylo takové ticho, že by člověk slyšel špendlík spadnout. Tak to bylo fakt náročný, byla jsem z toho na nervy. Lidi měli různé komentáře. Ale hodně lidí to vzalo a řekli mi, že jsem udělala dobře, kvůli bezpečnosti. Už to udělalo spousty holek, že si sundaly šátek. Jen jedna paní, známá mojí mamky, mi řekla, že jí

zemřelo její dítě, jako já. A pak hned začala říkat mojí mamce, která tam taky byla, jak je jí to hrozně líto. No a já jsem tam furt stála a ona se bavila s mojí mamkou o mně, jako bych tam nebyla.

Tento inverzní proces má v sobě opět prvky konceptu přechodového rituálu. Tyto mladé ženy si budovaly své postavení v nejistém období přechodu, kdy si vzaly šátek a vyjednávaly se sociálním tělem dominantní společnosti, respektive se spolužáky a zaměstnanci školy, nyní změnu svého statusu znovu vyjednávají se svými souvěrci, sociálním tělem *ummy* a islámským sociálním tělem, tedy rodinou. Musejí vyjednat, že sundání šátku, jako pro tuto informatorku, neznamená odklon od víry, ale její přimknutí se k ní. Jak vysvětluje informatorka ve výpovědi, dostala se do situace, kdy ji šátek svou viditelností od Boha oddaloval, proto se ho rozhodla sundat. Islám vyžaduje totiž spíše koncept skromnosti¹² než zahalování samotné. Je tedy možné nosit šátek uvnitř, a nikoliv na hlavě.

Morální versus islámské tělo

Dívky neberou ohled na sociální tělo, ale berou ohled na morální tělo, které samy konstruují, je to tedy jejich rozhodnutí, kdy promění svá těla. Přechodem k novému statusu se z nich stávají mladé ženy, které mají sebevědomí, silnou osobnost i odvalu. Podle nich šátek není pro malé holky, nosí ho dospělé mladé ženy, které dokážou naložit se svým tělem. Vztah k šátku si budují od dětství, je jejich osobní volbou, zda si ho vezmou či nikoliv. Podle následující informatorky někteří rodiče o šátku mluví od raných let svých dcer. V mém vzorku však rodiče, kteří chtěli, aby jejich dcery šátek nosily, patřili k menšině. Pocházeli ze zemí, které moje informatorky nazývaly zeměmi kulturního islámu, například z Jemenu nebo ze Súdánu. Je zde existence islámského sociálního těla (dalo by se nazvat též etnickým tělem), které produkují rodiče. Je to především poslušné tělo, a je to také tělo arabské, žijící v patriarchálním systému. Islámské tělo čerpá z islámské tradice arabských zemí a udržuje při životě kulturní prvky, s nimiž se druhá generace mladých žen muslimek neztotožňuje, protože je považuje za kulturu, a nikoliv za náboženství.

Moje mamka by to nedala, kdybych sundala šátek. (...) Rodiče připravují tu dívku na to, že nošení šátku je běžná věc, taková normalizace arabského šátku. Ale není

¹² Koncept skromnosti se dá přeložit jako *hidžáb*, ovšem nejde o pokryv hlavy, ale o vnitřní stav, chování a morální jednání, které z takového stavu vyplývá, jak bylo už uvedeno v části Šátek jako symbol.

to jen šátek, je to mentální zátěž, náročná na psychiku, to náboženství u sebe nosíte i fyzicky. Ta víra je celoživotní cesta a je psychicky strašně náročná, takže každý si tím musí projít sám a nikdo by neměl nikoho soudit. Prostě si chceme vybrat, jestli si ten šátek vezmeme nebo ne. Protože se řešily šátky v Íránu, všichni se mě ptali minulý rok, proč ten šátek nosím, že utlačuje ženy. Denně jsem se s tím setkávala, tady to lidi řešili strašně moc. A já říkala, ty holky mají mít právo ho nenosit, jako já mám právo si ho vzít. Bojujeme za stejnou věc. (Málíka, 17 let, Súdán, Česko/Súdán, Š)

Individuální tělo se šátkem je výrazem svobody, pro informatorky to znamená nenechat nikoho naklídat s jejich tělem. Šátek je metafora pro to, že o mně nebudou rozhodovat jiní lidé nebo že o mně nebude rozhodovat nikdo jiný. Z výše citované výpovědi vyplývá také fakt, že šátek v islámských zemích ovlivňuje jeho vnímání na Západě, šátek je globalizovaný. Ve výpovědi rovněž zaznívá slovo soudit, ve smyslu nikdo by neměl nikoho soudit v případě, že šátek nenosí. Totéž si všimla ve svém výzkumu nezahalujících se žen Clarkeová, která poukazuje na fakt častého používání slova *soudit* v rozhovorech (Clarke 2020). Nezahalené muslimky vyjednávaly svou pozici v rámci náboženského společenství, protože jejich individuální těla kolidovala se sociálním tělem *ummy*. Sundaly šátek, protože byly vystaveny intersekcionalitě, tedy mnohonásobné diskriminaci, nemohly si například najít práci, byly hanobený na ulici, odříznuty od společnosti a klasifikovány jako cizinky.

f) Životní fáze informatorek. Vzít, či nevzít šátek

Změnu individuálního těla vnímaly informatorky také jako ultimátní přijetí závazku a zodpovědnosti za své rozhodnutí, svůj deklarovaný postoj. Nechtěly selhat tím, že by šátek nevydržely nosit. Informatorky, které ho nenosily, čekaly, až pro ně nazraje správný čas, jejich rozhodnutí nenosit šátek ale neznamenalo, že o něm neuvažují nebo že ho nechtějí nosit nikdy. I ty informatorky, které ho nenosily, o šátku uvažovaly stejně. Také mluvily o závazku, o tom, zda šátek nosit, či nikoliv. Vnímají morální tělo.

Já nenosím šátek, byla jsem tak vychovaná v té české kultuře a nepotkala jsem nikoho, kdo by mi řekl, musíš nosit. V tom Alžíru bych ho asi pravděpodobně na 100 % nosila, protože tam mám tu rodinu, která je taková trošku striktnější v tomhle. Prostě celkově je to Alžír, není to Evropa. Tady mi rodiče dali ty svoje poznatky nebo ty rady a tak. A já si s tím mohla dělat, co chci, a teď nejsem

připravená se zahalovat nebo dělat něco, co je proti mé vůli, protože potom se dostáváme k tomu, že ty holky si ho dají a potom za rok, dva zjistí, že ho vlastně nechtějí nosit nebo že támhle někdo na ně zakřičel „Jdi do své země“, tak ho hned sundaly, protože se bojí nebezpečí. To není, protože se bojí nebezpečí, nebo že by se bály, že je někdo zabije. To je proto, že ony uvnitř sebe nejsou s tím ztotožněny. Nejsou s tím srovnány, a to musí přijít opravdu zevnitř. Já čekám, až přijde ten pocit, a potom si ho dám. Neříkám, že si ho třeba nikdy v životě nedám, to nemůžu říct. Ale až já budu sama vědět, že jsem na to připravená a že vím, že když ho dám, tak ho nesundám. Nic mě v tom nezastaví. (Nadžma, 24 let, Alžírsko, NŠ)

Tato dívka reprezentuje skupinu těch, které o šátku uvažovaly takto. Také pro ně bylo stěžejní vnímat své tělo jako přesah vlastních postojů a hodnot. Je pro ně stěžejní jednota těla a mysli. Aby byla sama sebou, musí být obě složky v souladu. Jak už bylo několikrát zmíněno, informatorky zažívaly vyhořelé období přesunů obyvatelstva, o kterém média informovala v synonymech migrant/muslim. Všechny tedy zažily negativní zkušenost verbálního charakteru ze strany české veřejnosti. Pro svůj zevnějšek bývají terčem urážek. Ony samy se ve společnosti cítí bezpečně, tlak chápou jako individuální zneuctění a vnímají jej i v rovině uznání. Toto uznání ztrácejí, ale vědí, že si ho znovu vybudují. Ty, které šátek nenosí, čekají na lepší sociální klima ve společnosti, svoji životní fázi připravenosti, nechtějí na sebe strhávat pozornost. „Nenosím šátek, necítím se na to připravena, jsem introvert, mám ráda svůj klid“ (Laila, 21 let, Sýrie).

Douglasová a její myšlenka sociálního těla společnosti, které určuje, jakým způsobem je vnímáno tělo fyzické, polarizuje vztah těchto dvou těl a vzdálenosti mezi těmito dvěma těly odpovídá tlak a rozdělení ve společnosti (Douglas 1996: 77). Společenské krize, v nichž jsou ohroženy národní hranice, a migrační krize měla tento charakter, podněcují obavy o zachování stávajících tělesných hranic a čistoty těl.

Šátek: „Chovej se slušně a buď krásná vevnitř i navenek“

Bourdieu popisuje sociální konstrukci pohlaví v rámci maskulinního řádu, který připisuje jiný sociální status mužům a jiný ženám. Dále uvádí, že cílem socializačního úsilí je vytyčit ženě hranice a vytyčit je hlavně jejímu tělu. Způsob, jakým je žena socializována, se propisuje do jejího těla. Tato výchova určuje, jak se ženy učí pohybovat, zatahovat břicho, nedávat nohy od sebe, klopit oči, usmívat se a nechat si skákat do řeči (Bourdieu 2000: 29).

Mladé muslimky reflektovaly, že jsou rodinou ve svém chování tlačeny do určitých mantinelů hodnot, prestiže a postavení, kterou jejich rodiny reprezentují. Od jejich chování je totiž odvozována úcta, které se určitá rodina těší. Na to, jak mají být performována těla mužů, takový tlak vytvářen není. Lépe řečeno, tlak na ně sice vyvíjen je, ale v poněkud jiných oblastech. Muž si musí získat postavení, uznání a uživit rodinu. Některé mladé ženy byly tlačeny do podoby islámského sociálního těla rodiči. Informátorky z tradičnějších zemí (zemí s kulturním islámem) však tematizovaly i tlak ze strany sociálního těla *ummy*, který pro ně byl neúnosný, protože redukoval jejich autenticitu coby muslimek na vizualitu jejich těl se šátkem jako jediných možných. Sociální tělo *ummy* (komunity) je však tělem s jinými zkušenostmi a věděním. Je generační a reprezentuje první generaci.

Jsi holka, tak se chovej slušně. Ale proč bych se měla chovat slušně, když můj brácha nemusí. Tím myslím, ne že bych měla nadávat uprostřed ulice, ale já nevím, to bylo pořád, měj nohy u sebe, když sedíš a neříkej moc nahlas tyhlety věci... Proto si nerozumím s někým, kdo je z arabský země... A že žena musí poslouchat muže, což je pro mě naprosto nepřipustný. Je to takový globální problém celého světa si myslím, protože se nikdo nedokáže smířit s tím, že žena nebude kontrolovaná mužem... třeba i ze strany islámský komunity. Islámská komunita se furt jenom soustředí na to, jestli má holka šátek nebo nemá šátek. Protože když holka nemá šátek, tak řeknou, je to špatná muslimka, což je strašně neislámský, nikdo nemá právo říkat o někom jiným, jestli je dobrej muslim, nebo ne, protože je to strašně osobní věc. Přijde naprosto odporný říct o někom, že je horší muslimka, jen proto, že nenosí šátek, ta látka na hlavě je poslední část celého pojmu (hidžábu jako konceptu skromnosti; pozn. autorky), a že smyslem toho šátku je, že člověk nemá vypadat atraktivně a má přitahovat lidi na svou osobnost, a ne na to tělo. A že jsou mnohem podstatnější ty morální zásady, že se má člověk nějak chovat k lidem, a když má někdo šátek a pomlouvá ostatní, tak ten šátek na hlavě je úplně irelevantní. Ale pro muslimky v Čechách je důležitý ten šátek nosit, protože to je to jediný, na co se ta celá společnost (česká společnost; pozn. autorky) soustředí. Když jsem byla v Čechách, tak jsem si říkala, že nikdy nesundám šátek, protože to jediný, na čem záleželo, byl ten šátek na hlavě. A to je tím, že furt někdo chce (česká společnost; pozn. autorky), abysme ho sundaly. (Zahra, 21 let, Jemen, Česko, Š)

Výše zmíněnou výpověď jsem záměrně ponechala v této délce, aby bylo zřetelné, že zde probíhá jakýsi souboj sociálních těl, které si uzurpují tělo individuální.

Není zde pouze sociální tělo dominantní společnosti, ale také sociální islámské tělo rodiny a sociální náboženské tělo *ummy* (komunity). Morální tělo je pak konstruováno průsečíkem těchto těl. Informátorky chtějí mít morální tělo, ale nechťejí a nepotřebují tlak těchto sociálních těl. Berou si šátek jako výraz morální a svobodné věci, chtějí jeho nošení vyjednat ke všem sociálním tělům. Tlak sociálního těla *ummy* ilustruje následující výpověď.

Teď jedna moje kamarádka, která je docela konzervativní, sundala šátek. Tak jsem jí ptala, protože jsem se bála i reakce té komunity tady, a prej, že odezva byla v pohodě. Ale tomu já vůbec nevěřím. Všichni to berou tak, že opouští víru, starší generace to vůbec nepochopí. Ten šátek se bere strašně vážně. Ale víra je celoživotní cesta a psychicky je strašně náročná a každý si tím musí projít sám, nikdo by neměl nikoho soudit. Se šátkem je hrozně moc propojená arabská kultura. (Málika, 17 let, Súdán, Česko/Súdán)

Sundat šátek znamená znovu ustanovit individuální tělo. Je k tomu potřeba stejného odhodlání a odvahy jako k tomu, si šátek nasadit, protože jsou zde tlaky sociálních těl, a ta jsou vůči sobě antagonistická.

Globalizovaný šátek

Právě okamžitá viditelnost šátku jako náboženského symbolu, který je dominantní českou společností identifikován jako znakový, má politický náboj. Situuje jeho nositelky nikoliv do prostoru intimní sféry, kde je víra privatizovaná záležitost mezi věřícím a Bohem, ale jak potvrzují mnohé studie (Janmohamed 2016; Clark 2020), v případě islámu i mezi věřícím a celým světem. To je ten tlak, který musí individuální těla ustát, pokud ho chtějí nosit. Znakovost šátku tlačila některé informátorky do globálního prostoru celé světové *ummy* věřících a ony za to cítily zodpovědnost.

Třeba v metru na mě všichni koukali a ta společnost je taková, že lidi na to nejsou zvyklí a teď třeba budu mít blbou náladu a budu na někoho hnusná a bude to reprezentovat všechny muslimy na světě, protože ty lidi v metru už třeba nikdy neuviděj muslima. Tak to byl strašnej nátlak. A teď, co jsem tady (v zahraničí; pozn. autorky), a je tady víc muslimů, tak cítím, že jako nereprezentuju všechny muslimy na světě, nebo je reprezentuju jen do té míry, jako reprezentuju všechny Čechy, Jemence a všechny ženy. A že je to takový normální, cítím, že můžu být víc sama

sebou a chovat se, jak chci, a ne jenom proto, abych se zalíbila lidem, aby se nebáli muslimů. (Zahra, 21 let, Jemen, Česko, Š)¹³

V této výpovědi symbolizuje šátek tělo celé skupiny/komunity, podle slov informátorky dokonce všech muslimů na světě. Z tohoto sevření se informátorka vyvazuje, obává se ho, nechce být reprezentantkou všech, protože ten tlak je příliš velký, vyvozuje z toho zodpovědnost k ostatním muslimům. A aby mohla být sama sebou, zvolila si místo (stát) s větší populací muslimů. I jiné informátorky vnímaly šátek jako reprezentativní znak světové komunity, nevnímaly jej však jako zátěž, ale výzvu.

Chci vypadat slušně, cítím, že prezentuju tu komunitu globálně, všechny muslimy. Ale nemyslím si, že ten šátek je důležitý, muslim se vyjadřuje tím, jak se chová, ne tím, co má na hlavě. (Kásima, 19 let, Jemen, Š)

Informátorky si byly rovněž vědomy toho, že i barva šátku hraje ve veřejném prostoru svou roli, a s jejími významy také pracovaly. Barvu šátku volily podle ročního období, módních stylů, ale vytvářely s jeho pomocí i blízkost nebo distanci ve vztahu k dominantní společnosti.

Ta barva dělá to, že nevypadám tak uzavřeně. Šátky si šiju sama, teď mám větší styl, jdu s módou. Nosí se pastelové barvy, mám ráda béžovou, krémovou, hnědou. Když mám černou, jsem středem pozornosti a říkám si, že dělám něco špatně. Přitom v islámu je černá barva cenná, ale tady si to lidi spojují s různými radikálními skupinami. Takže když se nechci s nikým bavit, беру si tmavé oblečení. (Jasmína, 19 let, Dagestán, Š)

Šátek s etiketou britské královny a nehmotné tělo

Některé informátorky šátek habitualizovaly do podoby kultivovaného i diplomatického ženství. Šátek považují za distinktivní znak vyjadřující jejich sociální status, vkus i životní styl. Mluví o něm jako o symbolu, který pozvedl jejich ženskost.

¹³ Tato informátorka se v průběhu mého výzkumu přestěhovala za studiem a prací do zahraničí.

Je to etiketa elegantní dámy, když už něco děláme, aby to vypadalo hezky, abych nedupala nebo nekřičela, nesmála se nahlas a kontrolovala se. Šátek povyšuje ženskou energii. Můžete se cítit i jako princezna, když ho správně nosíte. (Jasmína, 19 let, Dagestán, Š)

Douglasová uvádí, že silná sociální kontrola je tam, kde se očekává formální chování. Je tedy nutné se ptát, jaká jsou ta sociální těla, jejichž tlakům jsou muslimky vystaveny, protože jich je více. Pokud se podle této teorie smršťují a rozšiřují v přímé závislosti na zesilování a uvolňování sociálních tlaků (Douglas 1996: 77), je zřejmé, že tak činí s ohledem na osobní a veřejnou zbožnost, respektive viditelnou demonstraci víry. Tento tlak je silnější na místech, kde by jako muslimky neměly být, jako je například vinárna. Vycházíme-li tedy z teze, že lidé jsou pod určitým tlakem normativních sociálních těl, pak logicky existují určitá prostředí, kde jsou tyto tlaky silnější. Jsou to sociální prostory, ve kterých se informátorky pohybují, kde jsou klasifikovány jako muslimky, kde je přítomná sociální kontrola, protože šátek a muslimská žena má nějak vypadat a reprezentuje své náboženství.

Zároveň jsou jako muslimky identifikovány dominantní společnostmi, která se řídí jinými diskursy. Vynořuje se zde konflikt jejich těla jako cudného/„neviditelného“ a sexuálního/atraktivního. Tento tlak byl zároveň jedním z důvodů, proč se některé informátorky rozhodly šátek nenosit. Negativní konotace šátku v evropském diskursu, který jeho nositelky vnímá pouze buď jako oběti, nebo teroristky, pro ně byly neúnosné.

Šátek já nosit nikdy nebudu a myslím si, že v dnešní Evropě můžou tyhle věci člověku akorát přitížit. Ty ženy, co nosí šátek, tak mají hodně problémů, třeba kolikrát se bojí jet v metru. Jako tady ty lidi jsou fakt zlí. Kdybych žila v nějaké islámské zemi, tak by to bylo asi jiné, ale tady fakt ne. (Huda, 35 let, Sýrie, Česko, NŠ)

Autoři popisují, jak jsou individuální těla na veřejnosti, v institucionálním i běžném životě, usměrňována a disciplinována, jak je skrze tělo ovládána jejich mysl (Douglas 1996; Bourdieu 2000; Elias 2006; Foucault 2000). Společenská hierarchie vyžaduje určitou formu beztělesnosti, tedy odhmotnění. Čím více kultivovanosti, tím méně mlaskání, žvýkání, méně zvuků při dýchání a chůzi, pečlivě modulovaný smích a kontrolované projevy hněvu odkazují k posvátně aristokratickému obrazu (Douglas 1996: 77–78). Douglasová se zároveň ptá, kam až sahají hranice těchto pólů formálních a neformálních projevů,

jež pojmenovává jako „hladké a košaté“. Jak se sociální tělo propisuje do těla fyzického, lze vyjádřit výstižnou citací Bourdieho: „Způsoby držení těla, hluboce spjaté s mravním chováním a zdrženlivostí, ženy bezděčně zachovávají, i když je k tomu nenutí oděv“ (Bourdieu 2000: 58). Řečeno s Foucaultem, tělo „mizí“, mysl zůstává.

Existují ale i momenty, kdy si muslimky od „disciplinace oděvem“ potřebují oddechnout i na veřejnosti a vědomě šátek odkládají. Takový příklad ukazuje Clarkeová (Clarke 2020), která vedla rozhovory s kanadskými muslimkami. Autorka zdůrazňuje, pod jak velkým drobnohledem se nacházejí muslimky s šátkem, jak ze strany dominantní společnosti, tak ze strany náboženské komunity. Součástí této dvojí optiky je i tělesná kontrola, sebeovládání, kultivace vnějších projevů těla. Clarkeová v této souvislosti zmiňuje jednu informátorku, která vypověděla, že když jde do bistra a chce se v klidu najíst, šátek si sundá. Nemůže si ho pobryndat, a zároveň nemusí dbát na kultivované způsoby konzumace, protože je žena muslimka, její tělo je řízeno jiným kulturním očekáváním než tělo muže, a to i v oblasti náboženské. To se ovšem netýká mého výzkumu. V návaznosti na tento výzkum jsem se ptala na možnost takové situace jedné z informátorek a odpověděla mi následující:

Sundat si šátek v bistru kvůli jídlu? Asi o tom šátku nebyla moc přesvědčená nebo už ho nosit nechtěla vůbec, jinak to nedává smysl. To je, jako byste řekla, že si sundáte na koupališti plavky, abyste se mohla najíst. (Málíka, 17 let, Súdán, Česko/Súdán, Š)

Moje tělo je „boží“ a kromě Něj nikomu nepatří

Podle Bourdieuho je ženská zkušenost těla krajní zkušeností těla pro druhého, těla neustále vystaveného objektivizaci, skrze pohled a diskurs těch druhých (Bourdieu 2000: 59). Nicméně vzhledem k tomu, že až na jednu informátorku všechny dívky šátek vnímají jako součást svého těla, považují za neakceptovatelné, že v jeho nošení (v souladu s diskursem evropského liberalismu) nemohou mít plnou autonomii.

Já jsem to prostě nechápala, co těm lidem vadí, že mám kus hadru na hlavě, jako můžu ukazovat zadek a všechno, tak mám snad právo neukazovat to, co nechci ukazovat. Já nevím, že je to takový strašný problém. (Hafida, 24 let, Tunisko, Slovensko)

Informátorky si uvědomují normativitu ženského evropského vzhledu a snaží se tak najít balanc uvnitř prolínajících se diskursů, světských i profánních, kterých jsou součástí. Nesouhlasí s reprezentací západní ženy v popkultuře a médiích jako té, jejíž tělo je neustále objektivizováno a posuzováno. Nevymezují se vůči mužům, ale směrem k dominantní společnosti, která takto zachází s ženským tělem. „Žena je ve všech směrech fetišizovaná. Strašně se teď fetišizuje a na internetu se prodávají fotky ženských aktů“ (Jasmína, 19 let, Dagestán).

Informátorky říkají, že když nosí šátek, nezacházejí se svým tělem tak, aby ho zatraktivnily pro druhé, aby se líbily svému okolí, ale tak, aby vypadaly upraveně, z hlediska etikety spíše jako dámy než jako teenagerky. Zároveň si ale uvědomují, že jsou ženy, že jejich tělo je odsouzeno k tomu, být krásné. S touto krásou ale diskutují a vyjednávají. V šátku vidí jinou rovinu estetiky. Nicméně západní tělesnou estetiku vnímají jako nemístnou a snaží se ji oslabit. Tělo má být podle nich krásné, ne však v západním slova smyslu.

Od 15 do 30 let je takový největší trend dělat všechno pro krásu – nosit vysoké podpatky, malovat se, nosit hezké oblečení. Neženu se za krásou už, necítím tolik hormony. Řasy a růž na tvář si dám, a to stačí. Díky tomu se na mě lidi rádi obrací, vypadám vstřícně, je to upřímnost a přirozenost. Většinou mě lidi chválí, jak jsem oblečená, i mě zastavují, že vypadám elegantně. (Jasmína, 19 let, Dagestán)

Žena odhalená, respektive spoře oděná, není pro mladé muslimky žena osvobozená. Ukazování nebo zdůrazňování ženské sexuality je pro ně spíše vyjádřením slabosti. Podobně jako jejich spolužačky pečují o svá těla, ale s jiným záměrem, jiným pohledem na to, komu je pomyslná atraktivita těl určena. Spolužačky informátorek se chtějí líbit především svým vrstevníkům. Informátorky však do své péče zahrnují náboženský aspekt a zdůrazňují, že tělo jim bylo dáno od Alláha, nepatří proto přímo jim a musí se o něj pečovat. Tady opět vstupuje do hry jejich vztah k morálnímu tělu, chovají se a jednají v souladu se svou vírou a stejně tak o svá těla i pečují.

Soustředíme se na to, co je věčné, a to tělo nebude. Pečuju o své tělo, tělo má svoje práva, naše těla nejsou přímo naše. Alláh nám ty těla dal a máme se k nim chovat hezky. Sebepoškozování není možné. Třeba sportovat a navonět se je dobrý skutek. Máme se nepřejídat a chodit spát hned po noční modlitbě. Musíme se o své tělo starat. Za to tělo jsme zodpovědní a budeme se zpovídat, až přijde soudný den. (Jasmína, 19 let, Dagestán)

Informátorky nevztahovaly péči o sebe jen na kategorii žen a kategorii muslimek. Sousedství péče o tělo rozuměly ve smyslu řeckého pojmu *kalokagathia* a usilovat by o tento stav měli všichni lidé. V tom spočívá jejich vnímání atraktivity. Informátorky se šátkem vnímaly svou atraktivitu skrze atraktivitu své osobnosti, k níž patří vkusně a střídme upravené tělo, které nestrhává pozornost k tělesnosti. Atraktivita tedy spočívá v tom, že jsou pro své okolí přitažlivé pro navazání kontaktu a ocenění jejich osobnosti.

Fyzicky krásné tělo vystavené na odív je v západních společnostech spojeno se sexualitou. Sexuální podtext fyzicky atraktivního těla informátorky z estetiky svých těl vytěšňují. Tlačí je k tomu morální tělo. Atraktivita jejich těl spočívá v náboženském kontextu, přestože žijí v západním světě.

... že by se měla žena o sebe starat, neznamená, že by měla nosit tunu make-upu a bude chodit na drahé kosmetiky, botox a bude se hrozně snažit, aby se líbila chlapům. Ne, měla by dodržovat nějakou osobní hygienu, čistotu, měla by vypadat upraveně, ale to si myslím, že by měli vypadat všichni lidi, a ne jenom zvenku, ale i zevnitř. (Najat, 19 let, Egypt, Česká republika)

Většina informátorek se šátkem se cítila ve svém individuálním těle atraktivně a spokojeně. Reflektovaly, že jejich spolužačky svá těla řeší mnohem víc, protože je pro ně těžké dostat ideálům krásy produkovaným sociálním tělem dominantní společnosti. „Setkávám se s kamarádkami, které trpí, že nevypadají skvěle. Mě tohle třeba neovlivňuje, ten diktát krásy, ale mrzí mě, že to trápí ostatní lidi“ (Jasmína, 19 let, Dagestán).

Konstrukce ženství

Informátorky chtějí být vnímány skrze svůj intelekt a osobnost, chtějí působit sofistikovaně, nikoliv sexuálně. Šátek jim v tomto aspektu pomáhal, když odváděl pozornost od jejich tělesnosti a ženství, pomáhal jim ustanovit morální tělo. Jsou si vědomy západní „kategorie“ žen a ženství, ale interpretují ho odlišně než jejich spolužačky. Jak uvádí Butlerová, ženství není komplexní a nic takového jako „kategorie ženy“ nepřetrvává v čase a nedisponuje sjednocenou, stále stejnou identitou. Neexistuje identita, kterou je možno z této kategorie odvodit (Butler 2014).

Ženství se nedá nijak zakrýt, je to to, co jsme. Ale záleží, jestli interpretujeme ženství jako tělesnou atraktivitu, nebo jestli ženství bereme jako osobnostní atraktivitu ... šátek pro mě znamená takový statement, že nechci, aby lidi, když mě vidí, aby to první, co vidí, bylo to atraktivní. Takže nejenom ten šátek, ale i celkově, jak se oblékám, že se snažím, aby to bylo volný a dlouhý. Nechci, aby si mě lidi pamatovali podle toho, jaký mám vlasy, jak mám nebo nemám velký prsa a tohle. Chci, aby mě lidi vnímali takovou, jaká jsem. (Najat, 19 let, Egypt, Česká republika)

Zahalené informátorky konstruuji svoje ženství jako sofistikované, elegantní, nezávislé na druhých (nejen na mužích). Manévrují mezi sociálními těly a jejich svoboda tkví do jisté míry v tom, že odmítají uznat schémata, jež jsou na jejich těla (těla žen) aplikována. Vzporují islámskému sociálnímu tělu, tělu náboženské *ummy* a tělu sexuálnímu, které je reprezentováno dominantní společností. Jejich vzor ženství vychází sice také z imaginace těla „beztělesného“ (což je podle Douglasové tělo bez nepatřičných zvuků, pachů a jiných negativních projevů), nicméně vychází hlavně z náboženských premis. Z těla „pro druhého“ se mění v tělo pro sebe samé. Jak uvažuje Bourdieu (2000), jen žena neženská má nadvládu nad vlastním tělem. Zahalené informátorky mají nad svými těly kontrolu a jsou se svými těly spokojeny.

Šátek ženství podtrhuje, a to oblečení k tomu je ženské, třeba šaty, tunika. V ničem krátkém bych ale nevylezla. Jsem hodně namalovaná, chci vypadat atraktivně, třeba rtěnku používám, ale ne červenou. (Málíka, 17 let, Súdán, Česko/Súdán, Š)

Mladé ženy, které šátek nenosí, podléhají tlaku sociálních těl jiným způsobem, protože svému tělu rozumějí jinak a také proto, že přijaly estetiku Západu. „Šátek nenosím a mám ráda krátký sukně a chci ukazovat svoje vlasy“ (Aisha, 18 let, Sýrie/Palestina, Česko/SAE).

Jsou tu informátorky, které sice nenosí šátek a chtějí „splynout“ s trendem západní módy, neznamená to ovšem, že by svému tělu nepřikládaly žádné morální hodnoty. Šátek reflektovaly informátorky v předešlých výpovědích jako korektor jejich chování. Jinými slovy, koncept hidžábu, který zde byl již zmíněn jako koncept zdrženlivosti a střídmosti zejména v chování, ale také v oblékání, v sobě nosí i informátorky bez šátku. Jak ilustruje následující výpověď, své vnitřní morální tělo v sobě internalizovaly i ženy bez zjevného zahalení.

Měla jsem přítele a on mě vytáhl z nějaké depky. Začala jsem se usmívat a začala jsem se těšit, když jsem jela za ním. Přestože mě rodiče nikdy nepustili k němu domů, byli rádi, že někoho mám. Mně ale třeba vadilo, jak na mě sahal. Pro mě sex nebo nějaký dotyky přichází až úplně na konci. Není to něco, na čem se staví vztah, ale něco, co přichází až potom, taková třešnička na dortu, ale tady to tak není (v Česku; pozn. autorky), a to je taky důvod, proč se bojím hledat nějaký vztah. Jak na mě sahal, tak mi to bylo nepříjemné a on to vůbec nebyl schopen pochopit a myslel si, že se tak jako česky upejpám, a že to je jen, abych nevypadala, a pak mi i řekl, že je zvyklý od holek, že říkají ne a myslí jo. A já jsem říkala ne, a myslela jsem ne. A holky ze školy (nemuslimky; pozn. autorky) říkaly, to je normální, že ti sahá na prsa a na zadek. Ale já jsem nechtěla, brečela jsem kvůli tomu a byl to jeden z důvodů, proč jsme se spolu rozešli. (Aisha, 18 let, Sýrie/Palestina, Česko/SAE)

Jsou zde také informátorky, které ve vztahu k šátku zastávají ambivalentní postoj a podléhají kontextu, ve kterém se nacházejí. Podle kontextu se vztahují k různým sociálním tělům. Jejich významnými druhými jsou jejich spolužáci, a ti jsou referenční skupinou, pro niž některé informátorky přizpůsobily svá těla, protože chtěly být sociálně relevantní. Jiná informátorka v následující výpovědi uvádí, že šátek nosí jen v případech kontaktu s komunitou věřících. Tedy jiná referenční skupina, jiné sociální tělo pro ni znamená transformaci jejího individuálního těla.

Šátek nosím, jenom když jdu do mešity. Nechci, aby mě spolužáci posuzovali podle šátku. Je jedno, že jsi muslimka, důležité je, že jsi v pohodě. (Džamila, 16 let, Sýrie, Česko)

Závěr

V této stati jsem se zabývala zahalováním žen, konkrétně šátkem nošeným v Evropě / České republice. Zajímalo mne, jak s šátkem zacházejí mladé ženy z rodin migrantů muslimů, co pro ně znamená, a zároveň jak vyjednávají své sociální identity, respektive k jakým sociálním identitám se ne/zahalené dívky vztahují. Mladé muslimky ve svých výpovědích rozkrývaly, jak se k šátku vztahují. Skrze tento vztah vyjednávaly a ne/potvrzovaly identity, které je definují. Konstruuji tak svou identitu (1.) náboženskou, (2.) genderovou, (3.) identitu, kterou vyjednávají se svými vrstevníky, a (4.) identitu etnickou/rodinnou.

V prvé řadě je to náboženská identita ve formě individualizované víry. Tyto ženy žijí v situaci, kdy je přítomno několik sociálních těl – tělo dominantní společnosti, náboženské tělo *ummy*, islámské tělo (rodiny/rodičů), a to vše v kontextu globálního islámu. V napětí i v dialogu s těmito sociálními těly konstruuji své tělo morální, které je přítomno, když mají šátek, a vyjednávají své tělo individuální. Vzhledem k tlakům sociálních těl je hranice jejich individuálního těla fluidní a křehká. V tomto případě se jedná o informatorky, které vyjednávaly svou identitu / své individuální tělo podle potřeb kontextu daného vrstevnickou skupinou. Nosily šátek do mešity, nikoliv už ale do školy.

Ve své performanci / vyjádření individualizované víry usilují o nezávislost, chtějí se oprostít od tlaků sociálních těl. Jejich těla tvoří různé významy a ony vědí, že když si vezmou šátek, budou identifikovány jako muslimky, a proto podle nich šátek není pro malé holky, ale žádá si silnou osobnost. Jejich individuální tělo se utváří a dotváří v průběhu času v dialogu tlaků sociálních těl a individuálních preferencí ve vztahu k tělu, aby posléze bylo jejich tělo argumentováno jako morální a svobodné, které má být respektováno. Je to jejich vlastní cesta a projev náboženské identity v individualizované formě, každá z žen potřebuje pro nasazení šátku jiný čas a své vlastní životní období, kdy se v něm cítí svobodné a akceptované.

Uvědomují si, že jejich těla se mohou vztahovat k různým významům, k různým sociálním okruhům/tělům. Když si vezmou šátek, je to individualizovaná víra, ale zároveň vědí, že šátek odkazuje k sociálnímu tělu *ummy*. Ony vědí, že vzít si šátek znamená vzít si na sebe „label“. Není to ale sociální tělo, co je zavazuje, nýbrž tělo morální. A proto vyprávějí, že vzít si šátek není jen tak, je to cesta. Tlak sociálního těla Západu využívají k tomu, aby prověřily své vlastní morální tělo. Myšlenka svobodného těla je pro ně morální tělo, které není objektivizováno. Jsou to ony samy, a je-li toto tělo něčím formováno, pak pouze jejich uspokojením z toho, že se samy sobě líbí. Jejich vizualita naplňuje jejich vlastní očekávání, ne očekávání druhých. Chtějí být esteticky krásné, ale jejich tělo není určeno nebo definováno sexuálně. V mém výzkumu se rovněž ukázalo, že koncept skromnosti/zdrženlivosti, který představuje šátek, tedy hidžáb, aplikují i ženy, které šátek nenosí. Koncept skromnosti a morální tělo v sobě nosí i bez šátku.

Jsou zde mladé ženy, které svoje individuální tělo prezentují v náboženské rovině a v rovině svobody. Šátek je výrazem jejich svobody a v tomto kontextu i vzdorují vůči sociálnímu tělu dominantní společnosti. Šátek je rovněž součástí repertoáru životního stylu mých informatorek, nicméně to, zda ho nosí, či

nikoliv, je výrazem jejich svobodné vůle. Snaží se vyjednat, že šátek není arbitr kvality víry, a vymezují se proti všem, kteří přikládají šátku přílišnou důležitost, protože to, co reprezentuje, totiž jejich víru, nosí ony uvnitř sebe. Šátek se stává součástí jejich života už během dospívání, je přítomný v krajině jejich dětství, a to, zda si jej nasadí a budou jej nosit, je jejich rozhodnutí.

Než ho začnou nosit, procházejí dlouhým obdobím přemítání a osvojování si toho, jaká náboženská praxe je se šátkem spojená. Tuto cestu osobní tranzice, respektive to, čím si musely projít a co musely ustát, než si šátek nasadily, lze vnímat jako přechodový rituál. Ten je individuální, nikoliv kolektivní. Sociální tělo dominantní společnosti na ně totiž netlačí, aby šátek nosily. Tlak mohou vnímat spíše v rámci sociálního těla *ummy*, proti němu ony ale rovněž vzdorují. Jedná se o specifickou situaci, protože i když na ně sociální tělo *ummy* výslovně netlačí, ony se vůči němu stejně vymezují. Celý proces vedoucí ke změně statusu a rozhodování o tom, zda obléci či neobléci šátek, si dívky řídí samy.

Vzít si šátek je pro ně morální a svobodná věc a ony ji vyjednávají ve vztahu ke všem sociálním tělům tak, aby je tato různá těla respektovala. Jejich pozice je komplikovaná, protože se jedná o dívky, které vyrostly ve dvou různých prostorech, vůči nimž se nyní snaží vyjednat své individuální tělo. Pomáhá jim v tom tělo morální, kterým je „zákon“ v nich. Právo být samy sebou, aniž by byly zpochybněny. I když s tím také počítají a jsou si vědomy toho, že se stanou „jinými“. Nechtějí to ale přijmout, i když vědí, že ta situace nastane.

(Ad 2.) Šátek se podílí na konstrukci jejich genderové identity. Interpretují ho jako výraz sebevědomí, samostatnosti, nosí ho dospělé ženy, které už dokáží dělat se svým tělem, co chtějí. Šátek pomáhá říci ženám, kým jsou, ale diskursy s ním spojené se různí: šátek ve vztahu k vlastní kultuře, šátek ve vztahu k vlastnímu tělu... chápou jej jako součást svého těla, ale to, jak šátek jejich těla dotváří, je rozmanité. Některé ho spojují s ženstvím, estetikou, ženským tělem, ale usilují o to, abych jejich ženství bylo vnímáno jako osobní atraktivita, spíše než atraktivita objektivizovaná muži. Jiné ženy pečují o své tělo duchovně i fyzické a věří, že jejich tělo nepatří přímo jim, nýbrž Alláhovi.

(Ad 3.) Skrze šátek (s šátkem i bez šátku) vyjednávají svou sociální identitu, přináležení k určité skupině vrstevníků. Ať ho nosí nebo nenosí, vyrovnávají se se svou jinakostí, vírou a tělesností. Argumentují, že chtějí „zapadnout“ a jejich významnými druhými jsou spolužáci, kteří šátek „čtou“ ve stereotypním mediálně šířeném významu hrozby. Nicméně jak některé z nich samy přiznávají, mít nebo nemít šátek neznamená absolutně zapadnout, protože je tady koncept skromnosti, který řídí jejich individuální tělo. I když nejsou svým okolím

okamžitě identifikovány jako muslimky, koncipují a v praxích uplatňují své tělo individuální v konturách těla morálního.

Koncept skromnosti však aplikují navzdory tomu, že nejsou svým okolím (sociálními těly) okamžitě identifikovány jako muslimky. A proto jsou zde i ty, které si šátek nevzaly. Tyto dívky reagují na tenzi sociální těl jiným způsobem, svému tělu rozumějí jinak, protože přijaly estetiku západního těla. Jsou zde ale také muslimky, které jsou ambivalentní a podléhají kontextu, v němž se nacházejí, neboť chtějí být akceptovány dominantní společností.

(Ad 4.) Skrze šátek vyjednávají i svou etnickou identitu. Ta sice nevystupuje jako zásadní, ale objevuje se v případě rodinných identit. Rodiče byli jejich průvodci v debatách o nošení šátku. Své dcery v jeho nasazení povzbuzovali i odrazovali. Obávali se, aby byly jejich dcery i s šátkem stále akceptovány dominantní společností, nebo naopak aby bez šátku neoslabila jejich víra.

Nošení šátku je tedy otázkou sebepojetí a sociální volbou. Informátorky reflektovaly to, že procházejí složitým obdobím rozhodování, zda a kdy šátek začnou nosit. Zda jsou na to už připravené a zda mají dost síly na to, aby v tom dokázaly pokračovat i v případě, že se okolnosti v jejich životě změní. Byly si vědomy toho, že ve vztahu s nemuslimskou společností pro ně bude těžké ustát reakce okolí. Jedná se zde o přechodový rituál završující proces tranzice, jehož součástí je porozumění sama sobě jako muslimce v evropské společnosti. Je to vyjednávání individuální identity při vědomí dalších sociálních identit, k nimž se vztahují. Fakt, že některé z žen už šátek nechtějí sundat, když ho jednou začaly nosit, je pro ně vyjádřením osobnostního růstu. Nedělají to kvůli sociálním tělům dominantní společnosti / *ummy* / vrstevníků, chtějí být autentické a jdou pevně za svým cílem – do nebe.

Zuzana Rendek je doktorandkou obecné antropologie na Fakultě humanitních studií UK. Věnuje se migračním studiím, konkrétně druhé generaci muslimů, a zabývá se také antropologií islámu. Absolvovala kulturní a sociální antropologii na Filozofické fakultě Západočeské univerzity v Plzni a následně studia občanského sektoru na FHS UK.

Kontakt: Zuzka.Burgerova@seznam.cz

Literatura

- Amer, Sahar. 2014. *What is Veiling?* Chapel Hill: UNC Press.
- an el-Messiri, Saws. 1978. „Self-images of Traditional Urban Women in Cairo.“ Pp. 522–540 in *Women in the Muslim World*. Cambridge – London: Harvard UP.
- Aranguren, Martin – Madrisotti, Francesco – Durmaz-Martins, Eser. 2023. „Anti-Muslim Behaviour in Everyday Interaction: Evidence from a Field Experiment in Paris.“ *Journal of Ethnic and Migration Studies* 49, 2023, 3: 770–794.
- Asad, Talal. 1986. „Medieval Heresy. An Anthropological View.“ *Social History* 11, 1986, 3: 345–362.
- Bourdieu, Pierre 2000. *Nadvláda mužů*. Praha: Karolinum.
- Butler, Judith. 2016. *Závažná těla. O materialitě a diskursivních mezích „pohlaví“*. Praha: Karolinum.
- Butler, Judith. 2014. *Trampoty s rodom. Feminizmus a podrývanie identity*. Bratislava: Zájumové združenie žien Aspekt.
- Caronia, Letizia – Colla, Vittoria. 2024. „Shaping a Moral Body in Family Dinner Talk. Children’s Socialization to Good Manners Concerning Bodily Conduct.“ *Appetite* 2024, 199: 107502.
- Carvalho, Jean-Paul. 2013. „Veiling.“ *The Quarterly Journal of Economics* 128, 2013, 1: 337–370.
- Cesari, Jocelyne. 2004. *When Islam and Democracy Meet. Muslims in Europe and in the United States*. New York: Palgrave Macmillan.
- Čermáková, Eva et al. 2016. „Muslimové o sobě a o nás.“ Pp. 299–359 in Daniel Topinka et al.: *Muslimové v Česku: etablování muslimů a islámu na veřejnosti*. Brno: Barrister & Principal.
- Davidová, Michaela. 2015. *Zahalování českých konvertitek k islámu*. Rkp. diplomové práce obhájené na Filosofické fakultě UK v Praze.
- Douglas, Mary. 1996. *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*. London: Routledge.
- Douglasová, Mary. 2014. *Čistota a nebezpečí. Analýza konceptu znečištění a tabu*. Praha: Malvern.
- Droogsma, Rachel Anderson. 2007. „Redefining Hijab. American Muslim women’s Standpoints on Veiling.“ *Journal of Applied Communication Research* 35, 2007, 3: 294–319.
- El Guindi, Fadwa. 2005. „The Veil Becomes a Movement.“ *Women and Islam: Critical concepts in Sociology* 2, 2005: 70–91.
- Elias, Norbert. 2006. *O procesu civilizace. Sociogenetické a psychogenetické studie. Proměny chování světských horních vrstev na Západě I*. Praha: Argo.
- Hoodfar, Homa. 1992. „The Veil in Their Minds and on Our Heads. The Persistence of Colonial Images of Muslim Women.“ *Resources for Feminist Research* 22, 1992, 3/4: 5.
- Hoekstra, Myrte – Verkuyten, Maykel. 2015. „To Be a True Muslim. Online Discussions on the Headscarf among Moroccan-Dutch Women.“ *Gender, Place & Culture* 22, 2015, 9: 1236–1251.
- Janmohamed, Shelina 2017. *Generation M*. London – New York: L. B. Tauris.

- Kabir, Nahid A. 2012. *Young British Muslims. Identity, Culture, Politics and the Media*. Edinburgh: Edinburgh UP.
- Kristeva, Julia. 2024. *Strangers to Ourselves*. New York: Columbia UP.
- Leiken, Robert. 2012. *Europe's Angry Muslims. The Revolt of the Second Generation*. Oxford: Oxford Publishing.
- Levitt, Peggy. 2009. „Roots and Routes. Understanding the Lives of the Second Generation Transnationally.“ *Journal of Ethnic and Migration Studies* 35, 2009, 7: 1225–1242.
- Litchmore, Rashelle – Saba, Safdar. 2015. „Perceptions of Discrimination as a Marker of Integration among Muslim-Canadians. The Role of Religiosity, Ethnic Identity, and Gender.“ *Journal of International Migration and Integration* 16, 2015: 187–204.
- McGinty Mansson, Anna. 2014. „Emotional Geographies of Veiling. The Meanings of the Hijab for Five Palestinian American Muslim Women.“ *Gender, Place & Culture* 21, 2014, 6: 683–700.
- Mendel, Miloš – Ostránský, Bronislav – Rataj, Tomáš. 2007. *Islám v srdci Evropy*. Praha: Academia.
- Mernissi, Fatima. 1987. *Beyond the Veil, Revised Edition. Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*. Bloomington: Indiana UP.
- Moors, Annelies. 2020. „Covering the Face. The Complexities of Gendered Racialization in Europe.“ *Implicit Religion* 23, 2020, 4: 337–362.
- Negrea-Busuioac Elena – Daba-Buzoianu, Corina – Cirtita-Buzoianu, Cristina. 2015. „Unveiling Romanian Muslim Women. An Inquiry into the Religious and Identity-building Meanings of the Hijab.“ *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 14, 2015, 42: 147–171.
- Neuburger, Mary. 2014. „Difference Unveiled. Bulgarian National Imperatives and the Re-dressing of Muslim Women, 1878–1989.“ Pp. 252–266 in *Anti-Veiling Campaigns in the Muslim World*. London: Routledge.
- Novotná, Hedvika. 2019. „Kvalitativní strategie výzkumu.“ Pp. 257–289 in Hedvika Novotná – Ondřej Špaček – Magdalena Štovičková (eds.): *Metody výzkumu ve společenských vědách*. Praha: FHS UK.
- Ostránský, Bronislav. 2017. „Islamofobie jako koncept i kolbiště.“ Pp. 30–104 in *Islamofobie po česku. Český odpor vůči islámu, jeho východiska, projevy, souvislosti, přesahy i paradoxy*. Praha: Vyšehrad.
- Ostránský, Bronislav. 2014. *Atlas muslimských strašáků, aneb Vybrané kapitoly z „mediálního islámu“*. Praha: Academia.
- Roy, Olivier. 2004. *Globalized Islam. The Search For a New Ummah*. New York: Columbia UP.
- Ruby, Tabassum F. 2006. „Listening to the Voices of Hijab.“ *Women's Studies International Forum* 29, 2006, 1: 54–66.
- Sedláková, Markéta. 2014. „Konstruování identity ženy v kontextu konverze k islámu.“ *Sociální pedagogika* 2, 2014, 2: 22–37.
- Shilling, Chris. 2012. *The Body and Social Theory*. London: Sage.
- Siraj, Asifa. 2011. „Meanings of Modesty and the Hijab amongst Muslim Women in Glasgow, Scotland.“ *Gender, Place & Culture* 18, 2011, 6: 716–731.

- Watson, Helen. 2003. „Women and the Veil. Personal Responses to Global Process.“ Pp. 149–168 in Akbar Ahmed – Donnan Hastings (eds.): *Islam, Globalization and Postmodernity*. London – New York: Routledge.
- Wheatcroft, Andrew. 2006. *Nevěřící. Střety křesťanstva s islámem v letech 638–2002*. Praha: BB/art.

Elektronické zdroje

- ČTK. „Soud zastavil kauzu muslimky, které škola nedovolila nosit šátek na hlavě.“ iDnes.cz, 1. 2. 2021, dostupné z https://www.idnes.cz/zpravy/domaci/muslimka-soud-satek-skola-stredni-zdravotnicka.A210201_093016_domaci_remy [cit. 2022-01-12].
- ČTK. „Připomeňme si největší teroristické útoky, spáchané v posledních třech letech v Evropě.“ iRozhlas.cz, 17. 8. 2017, dostupné z https://www.irozhlas.cz/zpravy-svet/pripomente-si-nejvetsi-teroristicke-utoky-spachane-v-poslednich-trech-letech-v_1708172145_per [cit. 2024-05-20].
- Strnadová, Tereza. „Proč jsou věřící proti stavbě mešity? diví se šéf brněnských muslimů.“ iDNES, 12. 8. 2009, dostupné z https://www.idnes.cz/zpravy/archiv/proc-jsou-verici-proti-stavbe-mesity-divi-se-sef-brnenskyx-muslimu.A090812_152933_kavarna_bos [cit. 2023-07-30].
- Janouš, Václav. „Šéf pražských muslimů vyzval k vyzbrojování. Ústředí se od něj distancuje.“ iDNES.cz, 19. 3. 2019, dostupné z https://www.idnes.cz/zpravy/domaci/leonid-kushnarenko-vzkaz-zbrojni-pas-reakce-teroristicky-utok-muslimska-obec-cr.A190319_123736_domaci_cern [cit. 2024-01-20].

„NÁVRAT EVANGELIA DO RODIŠTĚ HUSOVA.“

Založení sboru Svobodné církve reformované v Husinci*

Tomáš Mašek

Fakulta humanitních studií UK Praha



<https://orcid.org/0009-0004-0295-1878>

“Return of the Gospel to the Birthplace of Hus.” The Foundation of the Free Reformed Church in Husinec

Abstract: The founding of the Free Reformed Church congregation in Husinec at the end of the 19th century can be understood in the broader historical context as an indication of the more general changes that were then taking place in religion in Bohemia. This article focuses primarily on the context of the “penetration” of Free Protestantism into southern Bohemia, which was a traditional stronghold of the Catholic Church. It also points to the divergence between traditional Protestant congregations established during the period of the Toleration Patent and the new congregations formed based on the activities of foreign evangelical missions and their different approaches towards the individualization and privatization of faith. Finally, it focuses on the contemporary friction between the spiritual and national interpretations of Hus’s legacy.

Keywords: *Free Reformed Church; Jan Hus; evangelical missions; South Bohemia; end of the 19th century*

<https://doi.org/10.14712/12128112.5123>

Tento článek je pod licencí CC BY 4.0.

Husinec je malé jihočeské městečko, které by těžko vzbuzovalo mezi historiky větší vzrušení, kdyby se zde kolem roku 1370 v dnešním domě č. p. 36 nenarodil kazatel a církevní reformátor Jan Hus, o němž se někteří prvorepublikoví historikové vyjadřovali jako o „nejznamenitějším muži, jehož krajina Prachatická zplodila“ (Sedláček – Veselý 1926: 8). O více než pět set let později se pro nevelkou a v českém prostředí příliš neetablovanou Svobodnou církev reformovanou stalo narození a pozdější působení českého náboženského reformátora na tomto místě důležitým motivem upevňování konfesní identity. Její představitelé totiž sami sebe chápali coby pokračovatele české reformace. V jádru badatelského zájmu tohoto textu je zkoumání snahy Svobodné církve reformované o jakousi reevangelizaci vesnice, která byla z jejich hlediska vnímána jako jedno z míst paměti (Nora 1998: 7–31) české reformační tradice. Tato církev představovala v dané době a na daném místě zcela nový typ náboženské kultury (Havelka 2012: 9–42) či společenství víry, a také pohledu na minulost. Na konci devatenáctého století v Čechách docházelo k mnoha modernizačním změnám, k nimž patřilo i prosazování odlišných forem religiozity, včetně hnutí svobodných evangeliků (Nešpor 2010a: 219–229).

Svobodní evangelíci se na konci devatenáctého století intenzivně věnovali evangelizaci a obraceli na svou víru tak zvané „matrikové“ příslušníky římskokatolické církve. Toto společenství patřilo k širším duchovním proudům volajícím zhruba od poloviny 18. století po obnově osobně angažované a každodenně prožívané zbožnosti. Patřilo k duchovním proudům, které bývají souhrnně označovány slovem evangelikální církve, přičemž evangelismus zejména v Anglii a Americe během devatenáctého století „zatlačil liberální protestantismus a zvýznamnil politickou a sociální angažovanost věřících ve jménu tradičních biblických hodnot, chápaných doslovně, a osobní zbožnosti, spojené se zakoušením přímého působení ducha svatého“ (Nešpor 2010b: 32). O snaze této menší evangelické církve¹ zapustit kořeny v Husinci a navrátit tak „pravdu odkázanou kostnickým svědkem národu z dlouhého vyhnanství zpět do českých městeček a vesnic“ (JČB 1922: 5) pojednává následující studie.

Ústředním pramenem pro zkoumání specifického fenoménu příchodu nové náboženské kultury do regionu či konkrétní obce se pro autora stalo vyprávění pojednávající o zakoupení stodoly za Husovým rodným domkem a následně snaze zřídit zde první fungující sbor, sepsané s odstupem třiceti let pozdějšími

¹ Na konci devatenáctého století nicméně nepatřila mezi státem uznané církve a byla vedena pouze jako spolek.

představiteli Jednoty českokobratrské (JČB 1922).² Ti vcelku pochopitelně interpretovali příchod svých předků do Husince coby návrat evangelia do rodiště jedné z nejvýznamnějších postav české reformace. Díky tomuto prameni bylo možné zjistit, jak vznikaly nové sbory, avšak důvěryhodnost pramene bylo zapotřebí ověřovat z dobových archivních a časopiseckých pramenů. Příslušníci Jednoty českokobratrské se přirozeně mohli dopouštět záměrné hyperbolizace či zkreslení některých příhod, ovšem způsob jejich referování o tehdejších událostech je z badatelského hlediska cenný.³

Meziválečná Jednota českokobratrská hledala ve dvacátých letech 20. století, obdobně jako tomu bylo u ostatních menších evangelických církví, svůj prostor na české náboženské scéně a pokoušela se vhodně zvolenými odkazy k minulosti vytvořit svůj vlastní obraz jakožto církve dříve utlačované. V nastalé náboženské pluralitě po vzniku Československa bylo pro mnohé církve obhájení vlastní pozice nelehké. Očekával se tvrdý konkurenční boj, jelikož většina církví se přimkla k domněnce, že po založení Československé republiky dojde k masovému opouštění katolické církve ve prospěch církví protestantských, jelikož katolická církev byla jedním z pilířů habsburské nadvlády. Pro SCR nebo baptistickou Bratrskou jednotu Chelčického bylo ostatně spojení světské moci s duchovní autoritou vždy příčinou dějinného odchýlení od původní podoby apoštolské církve (Adlof 1905: 4–10). Později však došlo mezi evangelickými církvemi k prozření, že žádná zpětná masová konverze k evangelictví se konat nebude. Mnoho lidí sice vystoupilo z katolické církve, ale zůstalo bez vyznání. Příčinou byl mnohem širší proces narůstající nedůvěry k církvím jakožto zprostředkovatelům náboženských obsahů a životního smyslu. Místo masové konverze přišel masový odklon od všech forem organizovaného náboženství (Nešpor 2010b).

Celý příběh usazení SCR v Husinci tak lze vnímat jako pokus o přivlastnění určité oblasti národní duchovní tradice v podmínkách vzájemné provázanosti národního a duchovního diskurzu. České dějiny byly vždy silně prodchnuty a provázány náboženskými odkazy. Náčrt smyslu českých dějin se přitom vždy točil kolem osy protestantství vs. katolictví (Havelka – Jungmanová 1995).

² Svobodná reformovaná církev se po založení nezávislého Československého státu v roce 1919 přejmenovala na Jednotu českokobratrskou. Od roku 1967 pak nese již pouze jméno Církev bratrská. V textu je pro zkrácení původního názvu Svobodné reformované církve používána zkratka SCR.

³ Husinec jsem rovněž osobně navštívil a měl možnost hovořit s vnukem jednoho z prvních konvertitů ke Svobodné reformované církvi v Husinci. Jednalo se o potomka mlynáře Chána z Vlachova Břeží. Přestože mi náš rozhovor poskytl cenný vhled do počátků fungování sboru, rozhodl jsem se jej coby pramen vynechat, jelikož povaha mého bádání nebyla orálněhistorická.

České náboženské pole bylo zase na počátku vzniku národního státu značně svázáno s národnostním sentimentem. Symptomatickým projevem tohoto stavu se stal v roce 1920 vznik „národní“ Církve československé, která byla od roku 1971 přejmenována na církev československou husitskou. Ta byla nicméně často pravověrnými evangelíky označována za církev kvazikatolickou (Marek 2015: 89–92).

Evangelikální či probuzenecké církve na sklonku 19. století vnášely pak do české evangelické tradice věroučné a eklesiologické prvky pocházející převážně z anglosaského prostředí, založené na obecných morálních principech a žitém křesťanství, nikoliv na konkrétních dogmatech a závazně kodifikovaných věroučných pravidlech. Skrze ně se na svět dostávalo modernější pojetí náboženství, které bylo v některých aspektech možná mělké, ale zároveň mnohem připravenější na odlišnou roli, kterou mělo v moderní společnosti náboženství zastávat. Schopnost náboženství monopolně ve společnosti zprostředkovávat legitimizaci významového univerza vyššího řádu, se totiž začala vylučovat s určující charakteristikou moderních průmyslových společností, již byl pluralismus. Docházelo tak k postupné privatizaci náboženství. Učení církve začalo být závazné pouze pro osobní rovinu existence a pro veřejnou, v modernitě nově se oddělivší, rovinu existence se stalo irrelevantním (Berger 2018: 8–11). Funkci garanta objektivní pravdy přebíraly po náboženství jiné významové systémy, zejména věda. Nové cesty ke spáse však lidé v západní Evropě v průběhu 19. století hledali i v oblastech politiky, umění nebo tehdy módního spiritismu, ovlivněného fascinací východními duchovními tradicemi (McLeod 2008). Snaha evangelikálních církví implementovat zásady duchovního života do soukromé i do veřejné sféry představovala v křesťanství živoucí přístup, jenž později začal celosvětově dominovat a dnes se jedná o zdaleka nejvitálnější a nejdynamičtější se rozvíjející formu křesťanství, na čemž má bezpochyby obrovský podíl silný důraz kladený těmito církvemi na misii a evangelizaci. Životaschopnost evangelikálních společenství, která se dnes objevují právě v oblastech, jako je Jižní Amerika či Asie, budiž toho pádným důkazem (Freston 2008; Lumsdaine 2009).

Kongregačně organizované sbory Svobodné církve reformované navazovaly na tradici radikální reformace. Jejich předchůdci, ať již to byly vzory české či zahraniční, vytvářeli často společensky radikální uskupení, považované ostatními denominacemi za sekty. Distancovali se ovšem od charismatických pentekostálních církví a chiliasticky orientovaných náboženských skupin. Tyto formy zbožnosti podle nich již příliš volně interpretovaly text písma a dováděly

své vize k protispolečenským důsledkům. Stejně tak ovšem úplná liberalizace a privatizace náboženské sféry podle nich znamenala přílišné rozvolnění náboženských poměrů a ztrátu duchovního zakotvení života (Slovo 1911).⁴ Svobodní reformovaní byli zaměřeni především na evangelizaci, pastorační práci a sociální pomoc. Ze soteriologického hlediska pro ně byla velmi podstatná nauka o obrácení, které bylo vnímáno jako zlomový bod v duchovním životě každého křesťana. Bez této transcendentální zkušenosti a bez vědomého přiznání vlastního hříchu a obrácení se ke Kristu nemohl podle nich člověk dosáhnout Boží milosti.

Sbor byl nejnižší, ale zároveň plně funkční jednotkou v rámci celé církve. Kongregační uspořádání církve přitom zdůrazňovalo autonomii každého sboru. Tato decentralizace v církevní organizaci byla důsledkem snahy přiblížit se původním apoštolským církvím. Sborové domy měly přitom plnit podobnou funkci, jakou hrály při setkávání prvotních pohanských konvertitů v počátcích křesťanství. Byly to buňky, ve kterých se odehrával všední křesťanský život. Dům byl přitom však i místem, kde zaznívalo slovo Boží a kde byla slavena večeře Páně (Vouga 1997: 116–118). Instituce jako církve měly být podle nich v modernitě institucemi duchovními a svůj společenský vliv měly uplatňovat pouze nepřímou. V zásadě to byl velice progresivní názor. Aniž by to bylo jejich primárním záměrem či přáním, dokázaly rozpoznat, že doba centrálně řízeného a veřejně činného náboženství pomalu spěla ke svému konci a bylo třeba na ni navázat církevní organizací, která by podporovala individuální pojetí zbožnosti se současným zachováním silného implicitního a neformálního vlivu náboženství na širší společnost.

Literárně činní členové svobodných reformovaných sborů, kteří v rámci své církve často působili coby autority, v sobě vzájemně spojovali prvky národní a konfesní identity, přičemž pocít, že navazovali co nejtěsněji na odkaz osobností z dějin české reformace, hrál velmi důležitou roli v jejich snaze o ospravedlnění vlastní církve. Skrze odkazy k historickým osobnostem se přibližovali k domácí náboženské tradici, jelikož sami z velké části vycházeli z tradice zahraniční, která mohla být vnímána jako zcela indiferentní vůči konkrétním specifickým

⁴ Jako příklad lze uvést premileniální evangelikální hnutí dnes známé pod názvem Křesťanské sbory, které v Čechách působilo od roku 1909. Jeho dřívější název zněl Otevření bratří a v meziválečném období se nazývalo Sbory věřících v Krista či hovorově darbysté. Toto křesťanské uskupení zdůrazňovalo nezávislost na církevních strukturách a přímý vztah k Ježíši Kristu. John Nelson Darby, který byl jeho duchovním otcem, byl zakladatelem dispencionalismu, učení o Boží správě věků, založeného na biblickém, evangelikálním a futuristickém výkladu Bible. Jednalo se o typické pentekostální evangelikální hnutí, které praktikovalo např. glosolálie, tedy mluvení v andělských jazycích, typické pro entuziastické proudy evangelikalismu.

národním náboženským tradicím. Nejen svobodní reformovaní, ale rovněž čeští baptisté, metodisté a mnozí další tak vytvářeli svou vlastní, z historického hlediska původní a novou, podobu zbožnosti.

Pavel Zelinka, první kazatel Svobodné církve reformované v Husinci, při popisu historického vývoje města, do kterého se přestěhoval a kde hodlal prosazovat a šířit své pojetí křesťanského způsobu života, rozhodně nešetřil chválou. Dokonce celou oblast jižních Čech vnímal jako baštu významných osobností v rámci dějin evropské reformace (Zelinka 1899: 37). Na prvním místě zmiňoval Petra Chelčického, k jehož odkazu se po roce 1918 přihlásili čeští baptisté, kteří měli ke svobodným evangelíkům nejbližší teologicky i eklesiálně. Změnou názvu se k dědictví Jednoty bratrské přihlásila po roce 1918 i Jednota česobratrská, dřívější Svobodná církev reformovaná, která vznikla jednak díky náboženskému probuzení započatému lidovým náboženským myslitelem Janem Balcarem, který tíhl k myšlence svobodného evangelictví, vycházející z východočeské tradice tolerančního sektářství a tajného nekatolictví, a který se po roce 1860 dostal do styku s misíí Free Church of Scotland v polské Vratislavi. Druhým podnětem ke vzniku SCR pak byla misie amerických kongregacionalistů v Praze. Pražské ústředí, které později východočeský sbor pohltilo, vzniklo v sedmdesátých letech 19. století působením několika kongregacionalistických misionářů ze Spojených států, vyslaných do Rakouska-Uherska americkou misijní společností American Board sídlící v Bostonu. Těmito misionáři byli H. A. Schauffer, E. A. Adams, a především A. W. Clark, který až do první světové války misii i z ní vzniklou církev fakticky řídil. Ke spojení obou proudů přitom došlo až na počátku devadesátých let 19. století (Nešpor 2010a: 223–225).

Vznik svobodného evangelictví v Čechách na základě těchto dvou proudů lze vysvětlit z historického kontextu. Protireformačním úsilím v 17. století došlo k formálnímu pokatolištění české populace. Kromě jižních Čech a většiny Moravy se však jednalo o katolictví povrchní a vlažné. Odkazy k husitství a Jednotě bratrské se zachovaly zejména ve středních a východních Čechách a v některých částech východní Moravy či Vysočiny. Čeští katoličtí kněží měli sice zásluhu na jazykovém a kulturním vzestupu širokých vrstev českého obyvatelstva, přesto však nedošlo v českých zemích ke ztotožnění katolických a národních zájmů. Evangelíci augsburského či helvétského vyznání však zůstali v Čechách menšinou i po roce 1861,⁵ přestože zde byl po zrovnoprávnění

⁵ Vydání protestantského patentu, které v Předlitavsku přineslo relativní zrovnoprávnění evangelických církví s církví katolickou.

evangelických vyznání největší podíl protestantů ze všech zemí kontrolovaných Habsburky. Ke sloučení h. v. a a. v. došlo až v roce 1918 vznikem Českobratrské církve evangelické, ale nebyla to tehdy zdaleka jediná církev, která na přetrženou nit české reformace navazovala. Takovou ambici měly ve větší či menší míře prakticky všechny české evangelické církve (Kořalka 1996: 85–88).

Na starou Jednotu bratrskou navazovalo svobodné evangelictví zejména zaváděním kázně a řádu ve sborech. Jednalo se o církev, kam lidé vstupovali na základě osobního rozhodnutí, či spíše prožitého obrácení, což bylo typické pro angloamerické probuzenectví devatenáctého století (Řičan – Molnár 1957: 405). Formální přiznání k Jednotě bratrské bylo pro protestantské církve později ve 20. století typické. Navazovaly především na Jednotu bratrskou po vítězství Velké stránky, tedy asi čtyřicet let po vzniku Jednoty na počátku 16. století, kdy se plně prosadilo renesanční a humanitní pojetí zbožnosti reprezentované později zejména Janem Ámosem Komenským. Již od druhé poloviny 19. století ale česká náboženská scéna postupně získávala svoji dnešní podobu s okruhem výrazně minoritních církví navazujících na radikální reformaci (Štampach 2010: 41–49).

Sám Hus byl pak mnohými českými evangelíky spolu s Janem Ámosem Komenským pokládán za klíčovou postavu českých náboženských dějin. Coby mučedník pro ně mohl dokonce představovat jakýsi protipól katolického Jana Nepomuckého. Je zcela pochopitelné, že to byl právě Hus, do kterého bylo projektováno tolik rozličných obrazů spojených s národní i konfesní identitou. Nejenže zemřel mučednickou smrtí, ale inspiroval také odbojné hnutí, které se vzepřelo cizí nadvládě. Postava Husa měla ovšem vždy silný potenciál českou společnost na konfesní bázi rozdělovat. Důvodem byla mimo jiné snaha mnoha církví přivlastňovat si výlučným způsobem jeho odkaz (Pospíšil 2015). Spojení se světovým protestantismem přineslo oživení značně izolovaných sborů tolerovaných církví, ale zároveň i utužení konfesionalismu. Všechny nové směry však připomínaly své spojení s českou reformací. V době rovnoprávnosti od roku 1861 se začínaly objevovat odnože dalších evangelických denominací z ciziny. Některé sbory svobodné církve reformované či baptistů získali své členy evangelizací doposud navenek katolického prostředí, což byl příklad Husineckého sboru a jiné ze stávajících evangelických církví, což bylo zdrojem hořkosti a svárů. I tyto církve se přitom hlásily k odkazu české reformace (Melmuková 2017: 534–535).

Hus ve střetu národních, duchovních a konfesních interpretací

Husova osobnost byla pomyslným kamenem, o nějž se český národ rozštěpil na dva nábožensky nejednotné tábory: protestantský a katolický. Od počátku 15. století téměř dvě stě let stoupal počet protestantů v českých zemích a v předvečer bitvy na Bílé hoře jich bylo téměř 90 procent. Po roce 1620 se ale následkem války, exilového hnutí a morových nákaz snížil celkový počet obyvatel Čech, Moravy a Slezska téměř na polovinu a rekatolizace přiměla tyto zbývající obyvatele přijmout římskokatolickou víru jako jedinou oficiálně možnou formu vyznání. V době vydání tolerančního patentu v roce 1781 se pak po více než sto padesáti letech rozhodlo přiznat k protestantskému vyznání jen poměrně malé množství tajných nekatolíků. Jejich víra se mezitím od oficiálních kréd a vyznání značně odchýlila. Toleranční patent sice povoloval přihlášení se k helvetské nebo augšpurské konfesi, ale zároveň přísně zakazoval evangelizační působení reformovaných kazatelů mezi katolíky. Tajní evangelíci tedy byli pouze v pohraničních oblastech občas povzbuzováni návštěvami některých evangelických kazatelů ze zahraničí. Vyhlášení patentu znamenalo osvětské přehodnocení dosavadní státní konfesionalizační strategie, která v důsledku oslabovala státní jednotu. Princip konfesní unitarity přestal sloužit jako konstruktivní prvek loajality vůči monarchii, a tak od něj muselo být upuštěno, ovšem nelze říci, že bylo díky němu českým evangelíkům umožněno navázat na vlastní tradici a specificky se dále vyvíjet (Nešpor 2009: 153).

Pro osvětcence se Hus stal mučedníkem svědomí, ba dokonce zastáncem suverenity státní moci vůči moci církevní. „Josefinští učenci viděli v rámci svého reformně katolického úsilí v Husovi do jisté míry svého předchůdce“ (Šmahel 2013: 226). Dobrovský vyzdvihoval význam husitství z hlediska prosazení češtiny jako literárního a jednacího jazyka na českém území. Skrze osvětcenství se ale také začala objevovat snaha podrývat náboženský význam Husovy osobnosti. Objevilo se tak ahistorické hodnocení jeho významu, které až dodnes ve veřejném diskurzu zcela jednoznačně převládá. Obrozenci nalézali živou paralelu, ba dokonce historickou analogii mezi svým úsilím spojeným s josefínskými reformami a Husovým odkazem. Proto v té době vzniklo tolik pokusů lépe porozumět husitským Čechům a dříve osočovaný král Václav IV. začal být posuzován jiným způsobem. Josef II. nepochybně připomínal českým buditelům anglickou reformaci prováděnou shora Jindřichem VIII. (Herben 1927: 159).

Po roce 1848 byla návaznost národních dějin na českou reformaci jasně formulována například Karlem Havlíčkem Borovským v jeho *Kutnohorských epištolách*. Avšak v příštích generacích zostřený konfesionalismus nadále zabraňoval sjednocení českých evangelíků. Národní zanícení po roce 1867⁶ potom vedlo až k nekritické glorifikaci husitství. Teprve František Palacký ale Husa znovu „objevil“ a učinil z něj jednu z ústředních postav českých dějin. Jako přímý potomek předtolerančních evangelíků Palacký svým dílem nepřímě suploval evangelizaci, kterou nemohly chudé a utiskované tolerované církve provádět samy. Jeho dílo bylo svorníkem, který pojil zbytky předtolerančního evangelického společenství s evangelíky, kteří se v roce 1918 přihlásili k dědictví české reformace jako myšlenkové a mravní základně svobodného samostatného národa. Později Jiráskovy knihy toto dílo doplnily a přinesly jeho ústřední myšlenku do každé české chalupy (Melmuková 2017: 537–540).

Zajímavou ilustrací pnutí mezi různými interpretacemi Husova odkazu na konci devatenáctého století byl spor mezi mladočeskými a staročeskými poslanci na schůzi českého sněmu 25. listopadu 1889 a jeho následná reflexe v dobovém evangelickém tisku, který se týkal umístění votivní desky mistra Jana Husa na novou budovu Národního muzea. Tento návrh vznesl mladočeský poslanec Josef Šil. K návrhu se postupně vyjádřily všechny strany: svobodomyšlná (mladočeši), klerikální, velkostatkářská a staročeská. Šil hovořil o Husovi jako o epochální osobnosti a hybateli lidských dějin na cestě ke svobodě. Byl přesvědčen o jeho nadnárodním významu a považoval za ostudu, že se k jeho odkazu český národ nehlásil. Jednalo se o o osvětské zdůrazňování Husova přínosu k všeobecné lidské svobodě a schopnosti vzepření se represivní autoritě. Mezi evangelíky však nejvíce zarezonoval řízný a stručný výstup jiného mladočeského politika Karla Adámka. Ten pravil, že český národ byl v cizině zneužíván a teprve osobnosti Husa a Komenského mu přinesly uznání a respekt. Nedokázal tedy pochopit, proč by osobnost, která byla mezinárodně uznávána, a navíc i v českém (protestantsky orientovaném) dějepisectví tolik velebena jako Hus, měla být vyloučena z této oficiální pocty. Eduard Grégr potom ještě za mladočechy doplnil celou veřejnou apologii o rozdělení českých dějin na proud demokratický a liberálně-česko-slovanský, který podle něj reprezentoval Hus, a proud feudálně-klerikálně-německý, který nakonec zvítězil u Lipan, a pozdější proud římsko-jezuitsko-katolický, který zvítězil na Bílé hoře. Hus byl však podle něj ne toliko náboženský reformátor, nýbrž reformátor jazykový, literární

⁶ Rakousko-uherské vyrovnání.

a vědecký. Toto opomenutí náboženského rozměru Husovy osobnosti bylo evangelíky přijato s hořkostí, jelikož Hus byl mladočeskými politiky vykreslován jako vlastenec, učenec, tvůrce nové doby a moderních zásad. Podle evangelíků to však nebyl celý Hus.

Všechna jeho síla totiž podle nich vycházela právě z jeho zbožnosti. Hus podle nich nebyl žádným vzorem liberála, nebo dokonce revolucionáře, nýbrž právě naopak, byl konzervativcem, který proti pomýlené lidské autoritě reprezentované papežstvím a církví bránil autoritu tradiční, vyšší a čistě duchovní, tedy autoritu Písma. Husa podle nich nešlo oceňovat bez přihlédnutí k náboženskému rozměru jeho osobnosti. Proto nebyli z těchto liberálních obhajob jeho odkazu příliš nadšeni. Podle nich nebylo možno bez náboženského rozměru plně docenit význam reformace pro lidský pokrok. Reformace podle nich přišla s právem na sebeurčení a úplnou svobodou víry. Liberálové pak tuto formální svobodu naplňovali vlastním obsahem, jímž byla podle evangelíků „nevíra“, což chápali jako zneužití svobody. „Není pravdou, že Hus a reformace byly rozrazily pouta autority vůbec; nikoliv, ale proti autoritě falešné, lidské staví autoritu pravou, Boží“ (Hus 1889: 192). Svobodomyslní poslanci tedy svou obranou Husa evangelíky vposledku příliš nepotěšili.

Teolog a zástupce katolické hierarchie Klement Borový pak ve sněmu uznal Husovy zásluhy literární a vědecké, nicméně jeho vzepření se církevní autoritě považoval za herezi. Jakýkoliv památník či pomník by tedy v jeho očích znamenal urážku církve, jelikož husitství považoval za počátek úpadku českého národa. Další katolický kněz, kanovník Antonín Lenz, prohlásil Husa za jediného heretika, který byl mravně bezúhonný, nicméně kdyby se mu podařilo prosadit svou, znamenalo by to pád katolické církve, což by dle něj způsobilo více zla než jeho poprava. Evangelíci oba katolické duchovní pochválili za to, že byli alespoň konzistentní a z hlediska stanoviska své církve hovořili naprosto přesně. Problematické však bylo stanovisko samotné, které vnímali jako neskutěčně rigidní, zpátečnické a lpící na jednou stanoveném dogmatu. Přičilo se jim učení o neomylné církvi s absolutní autoritou, která jakožto instituce byla vším a jedinec ničím. To bylo zcela v rozporu s moderní podobou víry a společnosti, která se zrodila právě v reformaci. Evangelíci rovněž poukazovali na to, že nebyl problém umístit na muzejní budovu sochu Jana Amose Komenského, který byl také evangelickou osobností, jelikož se v očích katolické církve nejednalo o kacíře a podněcovatele vzpoury.

Za staročechy promluvíli dva bývalí univerzitní profesori. Václav Vladivoj Tomek prohlásil, že husitská revoluce přinesla mravní národní pokles, jenž

vyvrcholil bitvou na Bílé hoře. Dle evangelíků by se Palacký styděl, kdyby svého žáka slyšel mluvit takovým způsobem. Překvapilo je, že odborník, který nezaujatlé a vědecky pohlížel například na existenci Jana Nepomuckého coby katolického světce, se v tomto případě obával toho, aby nebylo uraženo katolické duchovenstvo. Podle nich měl být jako historik a odborník povznesen „nad nízké vášně a stranické choutky“ (Hus 1889: 193). Na závěr pak promluvil princ Karel IV. Schwarzenberg, jehož vystoupení bylo otevřeně konfrontační. Řekl, že kdo považuje Husa za světce, je podle něj husitou a mladočechy tedy označil za moderní husity. Husitismus byl podle něj komunismus 15. století a husité nebyli hrdinové, ale banda lupičů a žhářů. Celý tento poprask se nakonec stal podnětem ke sbírce na první Husův pomník. S nápadem na zbudování Husova pomníku čeští evangelíci souhlasili, nicméně zároveň připomínali, že jeho největším živým pomníkem byla již samotná existence českého evangelictví. Namísto pomníku chtěli tedy zřídit v Praze Husův dům, který by byl jakýmsi ústředím všech českých evangelíků.⁷ Rovněž navrhovali založení první české evangelické bohoslovecké fakulty.⁸ Čeští evangelíci také sami sobě vyčítali, že neměli doposud na národ větší vliv (Odpověď 1889: 202).

Koncem devatenáctého století i T. G. Masaryk vyzdvíhoval Husovo reformní úsilí jako vzor pro emancipaci českého národa a založení nové demokratické republiky. Kritizoval však například kult mučednictví, který se v Čechách k Husově osobě vázal. Podle něj byl výrazem pasivity a duševní slabosti (Šimsa 2016: 13). Masaryk ve svém díle srovnával Husovy etické principy s vlastním ideálem humanitním, přičemž čeští evangelíci na jeho interpretaci reagovali rozpačitě. Kladně přijali výzvu, aby se národ vracel k Husovu duchovnímu odkazu, avšak vesměs nelibě nesli Masarykovo chápání Krista jakožto zploštělé a sekularizované postavy. Pro ně byl Kristus spasitel a Hus nikoliv revolucionář a vlastenec, ale především kazatel a vzor křesťana na cestě k pravdě v Kristu (Polc 2015: 19–20).

V meziválečném období zůstával však jejich názor nadále menšinovým. První sčítání lidu po založení samostatné republiky ukázalo, že k nově zřízené Československé církvi se přidalo přes jeden milion lidí a nové Českobratrské evangelické církvi přibýlo zhruba sto tisíc členů. Zbylých 6 milionů obyvatel samozřejmě nebyli pravověrní katolíci. Daleko častěji šlo o jedince, kteří Husa, Komenského a Jednotu bratrskou vnímali jako symboly národních dějin bez

⁷ K tomu však došlo až v roce 1923. Husův dům stojí v Jungmannově ulici a je dodnes sídlem Synodní rady Českobratrské církve evangelické.

⁸ K čemuž došlo až v roce 1919 a fakulta skutečně nesla ve svých počátcích Husovo jméno.

hlubšího přihlédnutí k jejich významu pro dějiny náboženství. Ačkoliv tedy zvítězilo protestantské pojetí českých dějin nad katolickým, nacionální a světsky orientovaný výklad odkazu evangelických osobností a hnutí v celospolečenském diskurzu jednoznačně převládl nad výkladem duchovním, který byl českými evangelíky upřednostňován. Mezi Čechy bylo mnoho inteligentních, ale nábožensky indiferentních jedinců, kteří projevovali sklony nazírat na Husovu osobnost právě takovým způsobem. Nazývali jej „velikým Čechem“ pro jeho národní přínos, který byl podle nich větší než jeho přínos náboženský (Herben 1926: 65). Debata o Husově odkazu se vždy na tomto bodě štěpila a SCR byla v tomto ohledu zajedno s českými evangelickými intelektuály. Hus pro ně byl především duchovním reformátorem světodějného významu, jehož kritika zesvětštělé církve ovlivnila Luthera, který pak navázal na husitství rozvinutím myšlenky spásy skrze lid a pro lid (Heer 2000). Jinými slovy se dle nich Husovy myšlenky podílely na nejdůležitějších milnicích evropských duchovních dějin, což v jejich očích dalekosáhle převyšovalo jeho národní význam.

Evangelizační cesta svobodných evangelíků do Husince a plány na založení sboru

Po nástinech povahy zbožnosti svobodného evangelictví a různorodého vnímání Husova odkazu v české společnosti na sklonu devatenáctého století se můžeme nyní věnovat samotnému usazení SCR v Husinci. Na jaře roku 1892 se v Plzni přišli na evangelizační shromáždění SCR vedené kazatelem Pavlem Zelinkou, jemuž se budeme později ještě podrobněji věnovat, podívat dva obyvatelé Husince, kteří po kázání Zelinkovi vyprávěli o prorocství staříckého pastýře žijícího v jejich kraji, podle něhož se jednou v Husově rodném domku opět bude kázat evangelium, tak jako za starých časů. Na Zelinku setkání zapůsobilo a rozhodl se, že společně s Aloisem Adlofem, který byl jeho učitelem, a zároveň kolportérem, kazatelem a předním církevním organizátorem, do Husince vyrazí a podnikne první kroky k založení sboru a následné reevangelizaci Husova rodiště. Alois Adlof sám již delší dobu toužil rodný Husův domek získat a kromě Husince chtěl založit sbory také v Litomyšli a Mladé Boleslavi, což byla historicky významná působišť Jednoty bratrské (JČB 1922: 6).

V Husinci se v dané době vědělo pouze o jediném evangelíkovi, proto jejich kroky směřovaly přímo za ním. Onen jediný potvrzený evangelík je poslal do hostince u Jilečků, kde se nacházel syn posledního soukromého majitele Husova rodného domku, načež Adlof ve zmíněném hostinci promptně zahájil

improvizovanou evangelizaci a kolportáž vychvalováním Husa coby největšího Čecha, přičemž usrkával namísto piva pouze černou kávu. O vlastní výtisk Bible po jeho proslovu následně projevilo zájem pár místních štamgastů včetně obecního učitele. Adlof jim slíbil dotyčné knihy zaslat poštou. Již tehdy byli podle něj obyvatelé Husince „dychtiví poznat pravdu a toužili po lepším životě v evangeliu“ (ibid.: 9). Adlofovi se zkrátka podařilo oslnit místní svou přirozenou výřečností a kolportérskou naléhavostí. Oba muži museli tehdy v jihočeské vesnické nálevně působit poněkud exoticky. Nejen svou abstinencí, ale samozřejmě i očividnou sečtělostí podepřenou samostatným studiem Písma.

Zde se také dozvěděli, že Husův rodný domek se místní pokoušeli zvelebit již v roce 1868, přestože první snahy o ochranu domku měly rozměr spíše obrozenecký a motivací byla národní, nikoliv náboženská hrdost. Snahy o renovaci nebo alespoň zachování stávajícího stavu nemovitosti byly ostatně i později motivovány spíše národním citěním. V tomto směru přinášeli svobodní evangelíci do úsilí o ochranu této symbolicky významné stavby novou motivaci. Dlouho se dokonce ani nevědělo, jestli v Husinci skutečně stojí pravý rodný domek mistra Jana Husa. Až příležitost pětisetletého výročí Husova narození znovu otevřela otázku, kde se vlastně narodil (Hrejša 1916: 2). V roce 1869 se pak v Husinci u příležitosti výročí Husova narození konala „památná událost všenárodní, která se stala okázalou manifestací českého lidu“ (ibid.: 36). Mohutné národní agitace u Husova rodného domku se údajně účastnilo až na 40 tisíc osob. Dokonce bylo zapotřebí sejmut tašky z okolních střech, aby se tak obrovské množství zájemců mohlo shromážďení účastnit. Hus byl při těchto oslavách jednoznačně vnímán především jako významná postava národních dějin a redukoval se jeho náboženský význam, byť se kolem události objevily i nábožensky motivované rozepře, jak dokládá dopis, který poslal českobudějovický biskup Jan Valerián Jirsík husineckému faráři několik týdnů před jejím konáním:

Milý příteli, ta Husitská agitace, která se v milé diecézi mé a zvláště v Husinci a okolí děje, dělá mi veliké starosti a kormoutí srdce mé. Něco se musí státi k utvrzení našich katolíků a k smazání té skvrny, kterouž pošpiněno má býti dobré jméno naší krajiny. Chci dát konat svatou misii právě v tom čase ve Vlachově březí a jiné ještě věci zaříditi a protož se Vás tážu, co Vy dle svého zdání, majíce lepší známost lokálních okolností, byste uznal za dobré a potřebné?⁹

⁹ Státní okresní archiv Prachatice, f. Farní úřad Husinec 1699–1952, sign. II/2, inv. č. 67, Osobní spisy 1867–1870, Jirsík, Valerián Jan, České Budějovice, 13. srpna 1869.

Jirsík přitom bývá řazen k buditelské generaci českého duchovenstva, a tudíž mu emancipační rozměr agitace z hlediska národního vzepětí nemohl příliš vadit. Dá se o něm říci, že byl vychován v osvícenském duchu reformního katolictví první poloviny 19. století a v období katolické restaurace si zachoval toleranci, smířlivost a racionální postoj ke světu. Na I. vatikánském koncilu v roce 1870 byl proti schválení dogmatu o papežské neomylnosti a vůči protestantům nezastával vyhraněný a nepřátelský postoj (Vokoun 1999: 72–80). Popuzovala ho však nestoudnost, s jakou byla stavěna národní identita na osobnosti heretika, kterým byl z jeho pohledu Jan Hus.

Až do roku 1883 domek zůstal v majetku rodiny Jilečkových, kterým patřilo místní pohostinství, ovšem pak jej z prostředků všenárodní sbírky odkoupil spolek Svatobor a slavnostně předal sokolské obci, což byla instituce orientovaná primárně na úctu k národnímu, nikoliv duchovnímu odkazu Husa, byť charakter Sokola byl zcela po právu vnímán jako kvazináboženský (Kladivo 1935: 103–119). Sokolu ale patřil pouze samotný dům hledící průčelím do ulice. Velký dvůr, stodola a zahrada k domku již nepatřily. Jileček sice chtěl, aby Sokol koupil vše, nicméně tolik peněz se ve sbírce nevybralo. Domek, ve kterém se Hus narodil, tedy patřil na konci 19. století sokolské obci a po vzniku republiky přešel do správy národní Církve československé, která jej spravuje dodnes.¹⁰ Mezi Sokolem a SCR později vznikaly drobné „sousedské“ třenice, které v sobě odrážely dichotomii mezi národním a duchovním odkazem Husa. Zhruba deset let po přibytí SCR do Husince Sokol začal s rekonstrukcí Husova rodného domku a na místě měl v plánu zřídit pamětní síň. Dosud však tomuto účelu sloužila modlitebna SCR, která byla postavena na dvorku za domem, kde lidem o Husově památce s radostí vyprávěl kazatel Zelinka. Zde se v těsné blízkosti střetaly dva diskurzy vnímání Husova odkazu, náboženský a vlastenecký (Domek 1904: 325b). V roce 1912 se pak Sokol rozhodl podat žalobu proti navštěvování modlitebny skrze průjezd domku. SCR na tomto sporu připadalo ironické, že s blížícím se 500. výročím Husovy mučednické smrti a odhalením jeho pomníku v Praze se Sokol k odkazu Husa aktivně hlásil, ale přesto mu vadily jejich bohoslužby, které podle nich navazovaly na tradici Husova duchovního odkazu. Naučilo je to prý nespolehat na pomoc od vlasteneckých spolků (Sokol 1912: 300a).

Zchátralá stodola se zahradou, které patřily rodině Jilečků, se tedy Adlofovi se Zelinkou zalíbily coby budoucí sídlo kazatele. Kvůli jejich statusu státem

¹⁰ Od roku 1971 již coby Církev československá husitská.

neuznané náboženské sekty jim však scházely finanční prostředky na její zakoupení. Bylo tedy zapotřebí sehnat peníze ze soukromých zdrojů, a to především od zahraničních dárců. Nemovitost proto musel zakoupit americký misionář A. W. Clark ze sbírky mezi krajany a spoluvěřícími ze Spojených států, přičemž vybraná částka rozhodně nebyla zanedbatelná. Původním plánem bylo přestavět starou stodolu, ale nakonec bylo zapotřebí vystavět zcela novou budovu. Stavba byla oficiálně registrována na jméno Aloise Adlofa jakožto soukromou osobu a jediného investora.¹¹ Až v roce 1896 Adlof předal dům do vlastnictví spolku Betanie¹² (Přátelům 1896: 80).

Během stavby kazatelny se členové SCR chovali poněkud tajnůstkářsky, aby jejich záměr postavit v obci modlitebnu a dům pro kazatele nebyl odhalen, přičemž Adlof a Zelinka nebyli s tímto postupem nijak spokojeni. Celá situace pro ně byla spíše nepříjemná a nelze říci, že by si takovou okolnostmi vynucenou potměšilost užívali. Nutnost tajit pravý záměr a přijmout na stavbu peníze z Ameriky pro ně byly nepříjemné okolnosti, díky kterým cítili zároveň vděk i smutek. Syn kazatele Zelinky později v meziválečném období dokonce přirovnával otcův evangelizační úkol v Husinci k dílu zahraniční Maffie, tedy československého domácího odboje za první světové války (JČB 1922: 17). Velmi důležité pro pochopení tehdejších motivací svobodných evangelíků je nyní právě bližší seznámení s osobností a příběhem prvního husineckého kazatele.

Pavel Zelinka (ideálně)typickou reprezentací evangelikálního kazatele

Pavel Zelinka pocházel z obce Branná nedaleko Jilemnice v Podkrkonoší. Toto území bylo charakteristické tím, že po tolerančním patentu velká část místních konvertovala k protestantství. Jednalo se o typickou baštu tajného nekatolictví a pozdějšího tolerančního sektářství. V pobělohorském období sem byla přes

¹¹ Státní okresní archiv Prachatice, fond Prachatice, kt. 84, Dopis okresního hejtmana purkmistrovskému úřadu v Husinci ze 14. 9. 1894.

¹² Svobodná reformovaná církev jakožto státem neuznaná sekta neměla vlastní právní subjektivitu, a tudíž bylo k nakládání s církevním majetkem zapotřebí založit oficiální spolek. Roku 1882 byl tedy v rámci Svobodné reformované církve založen spolek Betanie, který se stal nositelem nemovitých majetkových práv církve. Prvním předsedou spolku se stal Albert W. Clark, jednatelem byl až do roku 1925 Alois Adlof. O jednotlivé domy však pečovaly hospodářské správy tvořené místními bratřími. Tento spolek spravoval církevní nemovitý majetek až do roku 1950, kdy se církev stala právníckou osobou s plnou způsobilostí k právním úkonům. Název spolku i stejnojmenného církevního časopisu odkazoval ke starověké Betanii, která byla domovem Lazara vzkříšeného Kristem.

hranice ze sousedního Slezska importována zakázaná náboženská literatura. Matka Pavla Zelinky pocházela z „písmácké“ rodiny Kynčlových. Vlastnili údajně i kancionál z Amsterdamu, poslaný kdysi samotným Komenským. Jednalo se tedy bezesporu o rodinu tajných nekatolíků, kteří měli doma zakázanou literaturu, a dokonce se podíleli na její distribuci (Zelinka 1936: 7–8). V jedné světnici měli knihovnu čítající několik set svazků, která sloužila nejen rodině, ale i širšímu okolí. Takové rodiny představovaly v dané době a na daném místě odlišný vzor křesťanského společenství. Prostředkovaly mimo jiné širší komunitě také přístup ke vzdělání. Tou nejzákladnější jednotkou v rámci církevní hierarchie přitom přestal být sbor a začala jím být samotná rodina, což bylo částečně způsobeno dobovou situací, jelikož veřejná evangelická sborová činnost byla potlačena. Setkávání se v rámci rodin a tajné společné modlitby nebyly proto později pro kazatele ničím novým. Již jeho praděd Adam Zelinka po tolerančním patentu v rámci svého rodinného zázemí hostil první evangelický protosbor. Rodina, ze které Zelinka pocházel, se tedy bezesporu hlásila k živé tradici východočeského tolerančního sektářství (Nešpor 2004).

Ve druhé polovině 19. století byla transformace institucionálně nijak nezakotveného východočeského tolerančního sektářství v menší protestantské církve běžná zejména pod vlivem zahraniční misie. Bez spojení s tajnými nekatolíky by se zde evangelikální misie těžko trvale usazovaly. Tajní nekatolíci stejně jako evangelikálové usilovali o život vedený principy křesťanství a o nezávislost na státu. Takto vznikla i náhodská svobodná reformovaná církev pod vedením Jana Balcara. Její členové byli sice svým okolím a úřady stále považováni za náboženské „blouznivce“, ale díky spojení se zahraniční misí a ustavujícími se pražskými sbory Svobodné reformované církve začali být systematictěji organizováni (Nešpor 2010a: 223–225). V té době ovšem na Vysokomýtecku a Jilemnicku bujelo i spiritistické hnutí, opírající se sice rovněž o Bibli a ctící velké postavy národních dějin jako Husa a Komenského, ale zároveň považující ostatní křesťanské církve za nedostatečně „duchovně“ založené (Nešpor 2006: 573–574). Pomyslná náboženská mapa této oblasti tak byla velmi pestrá a dokládala silnou tradici svébytného evangelického sektářství. Není tak s podivem, že zahraniční misie probuzeneckých církví se u nás opírala právě o taková společenství. Byla jim totiž svou povahou bližší než církve vycházející z augsburské či helvétské konfese.

Pavel Zelinka se narodil roku 1867, tedy krátce po vydání protestantského patentu, a vyrůstal bez otce, který padl v bitvě u Hradce Králové ještě před jeho narozením. Ke službě Bohu měl silné předpoklady vycházející z rodinné

tradice a v mládí se dostal pod duchovní vliv faráře Karla E. Lányho, jenž byl významnou postavou potolerančních dějin českého evangelictví (Říčan 1938). Přihlásil se k evangelické církvi augsburského vyznání a Lány jej v roce 1880 v Černilově konfirmoval (Zelinka 1936: 12). Samotná obec Černilov byla již v toleranční době z náboženského hlediska dějištěm zajímavých událostí. Jistý zámožný sedlák Václav Grill zde vedl celou obec k tomu, aby po vyhlášení tolerančního patentu vystoupila z katolické církve (Nešpor 2006: 436). Jeho víra měla sice biblický původ, ale nesnášela se se všemi uznanými konfesemi. Svěrázné názory, které zastával, vycházely ze soukromé exegeze Písma a blížily se chiliastickým proroctvím. Sám Grill byl okolím považován za jakéhosi mesiáše. Jeho stoupenců v Černilově přibývalo, zatímco luterský a helvetský sbor, které zde po roce 1781 nově vznikly, zely prázdnotou. Grill si začal později vychovávat následovníky, ovšem po jeho smrti zájem o sektu upadl. Nejspíš byla příliš těsně vázaná na jednu konkrétní charismatickou osobnost, což se ostatně podobným hnutím stávalo často.

Pavel Zelinka po nějaké době strávené pod duchovním vedením luterána Lányho začal dojíždět ke kazateli Václavu Vališovi do České Skalice a v roce 1885 se rozhodl pro konverzi. Tento sbor se později v roce 1888 připojil k pražské Svobodné reformované církvi zřízené zahraničními misionáři. Původně se však jednalo o sbor odtrhnuvší se od sboru Balcarova. Jak již bylo řečeno, živnou půdou pro vznik SCR byla jak zahraniční misie, tak radikální protestantské skupiny, jež byly organizovány na základě sektářského dědictví lidových náboženských hnutí (Nešpor 2006: 567–568; Zelinka 1952). Dalším důležitým faktorem pro utváření identity SCR byl bezpochyby také vztah k církvi reformované. Sám Balcar byl původně reformovaným evangelíkem, a zcela původně dokonce katolíkem, ale nespokojen s úrovní duchovní kázně v těchto církvích, rozhodl se založit vlastní *svobodnou* reformovanou církev a shromáždil kolem sebe spontánně sbor, kde se snažil zavádět principy svobodného evangelictví, jak je vyzpovoroval v německojazyčných sborech ve Vratislavi. Balcar měl také mnohé vzdělanější přátele a učitele, například reformovaného faráře Šubrtu v Krabčicích. Mezi Balcarovy následovníky patřil kromě Vališe také jeden ze zakladatelů českého baptizmu Jindřich Novotný, který rovněž pocházel z východních Čech a původně také patřil ke Svobodné církvi reformované (Míčan 1938: 35–39; srov. Kostomlatský 1893).

Kazatel Vališ, který měl na Pavla Zelinku přímý vliv, byl tedy původně Balcarem podnícen k opuštění reformované kazatelské stanice v Panenském Týnci a začal kázat v České Skalici. V roce 1887 byl však povolán do Prahy onou částí

Svobodné reformované církve, která byla založena zahraniční misíí a představovala oficiální institucionalizovanou podobu svobodného evangelictví v Čechách. Reformovaná církev se v té době přirozeně začala obávat ztráty věřících a zakládání nových sborů spojených s odštěpením nové Svobodné reformované církve. Svou roli však v tomto postoji sehrály spíše osobní animosity, a nikoliv hluboké teologické rozpory. Pozdější černilovský reformovaný farář Justus Emanuel Szalatnay si například stěžoval na faktické rozštěpení evangelíků od tolerančního patentu na dvě konfese. Vadilo mu především, že církve založené na zahraniční misii ze Skotska, Ameriky či Anglie měly sklony k separatismu a vlastní probuzeneckou evangelizaci prováděly na úkor tradičních evangelických církví, nikoliv ve vzájemné spolupráci, přičemž údajně věřící odebíraly zejména reformovaným sborům, jelikož sbory augsburského vyznání jim byly již věroučně vzdálenější. Jejich způsoby evangelizace přirovnával Szalatnay dokonce k jezuitským praktikám, podle nichž účel světil prostředky. Jako křivdu vnímal především fakt, že zahraniční misionáři reformované faráře ujišťovali, že hodlají jednat v součinnosti s reformovanou církví a že jejich úmyslem údajně nebylo zřizovat vlastní sbory, nýbrž pouze napomoci reevangelizaci národa, který byl v dějinách především národem evangelickým (Bratří 1888: 55–56). K zakládání vlastních sborů i církví však nakonec docházelo.

Zelinku mohl v mládí na Svobodné reformované církvi také lákat misijnářský zápal, který sliboval možnost cestovat po světě. Faráři Lánymu, který na něj měl formativní vliv, se ovšem jeho styky se svobodnými evangelíky vůbec nelíbily. Podle něj se jednalo o sektáře, kteří se snažili Zelinku odvrátit od pravého evangelictví, ať již helvétské nebo augšpurské konfese. Zelinka se však přesto stal členem českoskalického sboru, a navíc právě v době, kdy tamní kazatel Vališ odcházel do Prahy. Zapálený Zelinka se tak již ve svých 19 letech sám ujal kázání i vedení bohoslužeb, přestože byl prozatím laikem. Takové příležitosti by se mu v etablovaných evangelických církvích nikdy nedostalo. V Praze mezitím americký misionář A. W. Clark zřídil pro budoucí kazatele novou školu, kde učil jednak on sám, ale také zmíněný Václav Vališ, Alois Adlof, Josef Melichar, Josef Kostomlatský a další osobnosti tehdy velmi mladé Svobodné reformované církve. Škola byla samozřejmě úřady spíše nechtěná a měla kvazilegální status. Zelinka na ni nastoupil, aby si doplnil vzdělání, a brzy se stal v Praze po A. Adlofovi zastupujícím kazatelem. Vzniklo mezi nimi přátelství a Zelinka postupně začínal patřit mezi přední postavy tehdejší české Svobodné reformované církve. Později Zelinka působil jako kazatel v Plzni, kde A. W. Clark pořádal evangelizační shromáždění, která nezřídka trvala celé hodiny. A právě

na jednom takovém shromáždění na jaře roku 1892 došlo k onomu prvnímu kontaktu s obyvateli Husince a započala cesta ke stavbě modlitebny a začátku kazatelského působení Pavla Zelinky v Husinci.

Reakce na příchod SCR do Husince

Nově příchozí byli katolickým klérem v obci vnímáni jakožto odpadlíci od církve. Hlavním problémem byla totiž v té době pro katolickou církev otázka proselytismu. Zcela oprávněně se tak místní farář obával, že nová zbožnost zláká některé vlažnější katolíky ke vstupu do sboru. Přirozeně si nepřál, aby někdo začal čerit tamní homogenní denominační vody novým typem religiozity. V obci každopádně zakoupení zchátralé stodoly vyvolalo zájem bez ohledu na konfesní příslušnost nových majitelů. Stačilo, že zde vystavěli za Husovým rodným domkem „vilu“, a navíc za americké peníze. Až později se z oné stavby vyklubala tajná modlitebna, „neboť brzy na to, přistěhoval se do vily té jakýsi Pavel Zelinka, který počal katolické křesťany od církve katolické odváděti. A mnozí, bohužel velmi mnozí do budovy té chodili a kázání jeho poslouchali“¹³ (Pamětní kniha 1758–1952: 116).

Hned po svém přistěhování začal Zelinka u sebe doma pořádat skromné bohoslužby, které měly oproti těm katolickým zcela odlišný ráz. Sestávaly sice také z kázání, zpěvu a vysluhování večere Páně, ale v porovnání s katolickou mešní liturgií musely na místní působit velmi prostým a neokázalým dojmem. Lišila se v nich úloha samotného kázání, které bylo založené na osobní exegezi Písma a tvořilo podstatnější část bohoslužby. I písně byly odlišné a důraz byl kladen krom křtu na jedinou svátost, jíž byla společná večere Páně, jejíž provedení se od římskokatolického přijímání eucharistie lišilo. Tvořila základní pilíř evangelické zbožnosti. Byla intimní a zároveň společně sdílenou chvílí doteku jedince s posvátným základem víry. Do popředí byl přitom stavěn horizontální charakter sborového společenství a v liturgii chyběla katolická ornamentalita. Pro běžné věřící stěží proniknutelné rituály vycházející z církevního dogmatu z těchto setkání zmizely. Vše se muselo zdát velmi prosté a založené na vlastním výkladu Písma. Promluvit směl i laik a kazatel nebyl považován za osobu, která měla výlučné právo jeho výkladu. Přesto si však ve sboru udržel autoritu a ostatními byl považován za člověka vzdělaného a schopného vést sborovou

¹³ Státní okresní archiv Prachatice, f. Farní úřad Husinec 1699–1952, kt. 1, inv. č. 1, sign. I-1, Pamětní kniha 1758–1952; dále citováno jako Pamětní kniha 1758–1952.

činnost. Takový způsob prožívání osobní zbožnosti znamenal tedy pro ty, kdo se rozhodli ke kazateli Zelinkovi přidat, větší svobodu, ale nezbytně také větší zodpovědnost. Husinecký farář si o nich dokonce vedl přesnou evidenci:

První, kteří od pravé víry odpadli, byli František Jirovec a jeho manželka Terezie, dělníci v továrně (1894) poté Emanuel Schejbal obuvník v Husinci, který odvolal své vystoupení, ale máje rozkaz od hejtmanství, aby zaplatil pokutu, zase oznámil odstoupení (1894) jehož manželka jest upřímná katolička. Další Josef Zdichynec, dělník s manželkou (1896), Františka Kuncová, manželka dělníka, manžel zůstal a nesvornost panuje. Šimáková a Josefa Krejsová manželky povozníků, manželé zůstali (Pamětní kniha 1758–1952: 163).

Z výše uvedeného vyplývá, že příchod kazatele způsoboval rozjitření a neshody v jinak ustálené venkovské komunitě. Zdaleka ne všichni, kteří modlitebnu navštívili, se rozhodli konvertovat k jinému vyznání, nicméně místní mířili za zdi domu kazatele Zelinky poměrně často, což způsobovalo neshody i v rámci jednotlivých rodin. První konvertité byli, jak vidno, dělníci či řemeslníci, nikoliv místní učitelé, podnikatelé nebo sedláci. Velmi otevření novinkám byli především průmysloví dělníci. Společenská vrstva vzniklá teprve nedávno a hledající ukotvení, které jí katolická církev v těžkých životních podmínkách již nebyla s to nabídnout (Jemelka – Štofánik 2020). Husinec byl na konci 19. století značně zprůmyslněným městečkem a probuzenecké formy zbožnosti lákaly především nově vzniklou třídu městského proletariátu, který přišel do měst v důsledku zvýšené industrializace a urbanizace za prací. Vykořeněnost se ale projevovala i ve venkovských oblastech, jejichž historicky daný ráz, krajinu i životní zvyky postupně proměňovala průmyslová výroba. Každému však odlišná podoba zbožnosti nevyhovovala a někteří konvertité se po čase ke katolické církvi vrátili: „Někteří apostaté z Husince se však do lůna církve svaté navrátili. Jeho milost poroučí, aby buď v úřadě farním, nebo vikariátním vyznání víry dle formuláře Tridentsko – Vatikánského před dvěma svědky složili. Uděluje rovněž zpovědníkovi potřebnou fakultu absolvendi ad haereti foomali“.¹⁴

Reakce přišla i z evangelické strany. Tehdejší evangelíci si stěžovali na pěstování chorobných „citů“ a mystických náboženských „zkušeností“, které

¹⁴ Státní okresní archiv Prachatice, f. Farní úřad Husinec 1699–1952, Matriční záležitosti 1876–1898, kt. 3, sign. II/3, inv. č. 74 7270, Dopis kancléře Budějovického biskupství, adresovaný Husineckému faráři z 12. 10. 1894.

v Čechách šířili metodisté, svobodní, a částečně i českobratrsky reformovaní, ať již na veřejných kázáních, soukromých produkcích, tak zvaných hodech lásky, modlitebních cvičeních či ve „svatouškovském tisku“, kde všude mezi tím bohatstvím „zkušeností“ podle evangelíků prosvítala nehorázná duševní chudoba (Chudí 1894: 86). Rozčilovaly je exaltované projevy evangelikální zbožnosti, kladení důrazu na transcendentální vrcholné zážitky a znevažování víry, která nebyla založena afektivně. „Jaký rozdíl mezi takovým holedbáním se divokým znovuzrozením a mezi prostým vyznáním křesťana, jenž nezná takových kontrastů plných záchvatů; poví zcela jednoduše, že jeho život nebyl bez temných hodin, ale také ne bez jasných“ (ibid.: 86). Evangelíky dráždilo, že tyto církve obrácení na víru vnímaly jako velké a přelomové události a nutily člověka záměrně vyhledávat exaltovaně prožívanou zbožnost. Zbožnost měla být podle evangelíků přirozenou součástí života. Přáli si návrat k jednoduchosti, prostotě a duchovní střídmosti, která měla být opravdová a upřímná. Vážili si takových věřících, kteří si byli vědomi toho, že svůj život nemohou strávit v náboženské extázi. „Malý, omezený výtěžek jejich nefantastického, nepoetického života je lepší než křiklavě velebené plody té milosti, která byla buďto vypěstována v duchovních sklenicích a pařeništích, nebo ještě hůře – vyfabrikována na odív, na podívanou, pro budou“ (ibid.: 86). Evangelikály nazývali „náboženskými komedianty“. Příkře proto hodnotili i snahy SCR o usazení v Husinci. Podle nich svobodní reformovaní lhali svým souvěrcům ze zámoří, jen aby z nich vymámili peníze. Tvrdili jim totiž, že koupili rodný dům Mistra Jana Husa a přilehlý park, zatímco koupili stodolu se zahradou. Také prý tvrdili, že do Husince míří ročně tisíce lidí, aby uctili Husovu památku při každoročních oslavách, aniž by se zmínili o tom, že na tom nemají sebemenší zásluhy a účta k Husovi je při těchto oslavách mnohem více národní, a nikoliv náboženské povahy. Své krajany podle evangelíků balamutili a silně zveličovali svůj vliv a přínos pro tamní komunitu.

V tisku reformované církve se pak objevila lítost nad tím, že domek nezakoupili dříve než SCR. Přáli si především uvést na pravou míru zmínku v zahraničním tisku, že SCR zakoupila přímo rodný domek M. J. Husa:

Pokud se pamatujeme, jest domek tento majetkem „Sokola“; svob. církev pak zakoupila v Husinci poblíž téhož domku stodolu, již ovšem v místnost účelnou přestavěti hodlá. Že jsme domku nezakoupili my, je ovšem chyba. Že svob. církev koupila co mohla, je jí ovšem k chvále. A že se nadějeme, že omyl námi naznačený bude ze strany k tomu nepovolanější i u nás i za hranicemi opraven, rozumí se ovšem také samo sebou (Husinec 1894: 30).

Reformovaným vadilo zbytečné nadsazování práce SCR před zahraničními kolegy, které podle nich vyznívalo tak, „že se práce naší církvi (i luterskou a bratrskou) konaná za zmínky hodnou nepokládá“ (Evangelium 1894: 46).

Posledním typem reakce pak byla reakce ze strany lokálních úřadů. Ačkoliv se místní při návštěvě u kazatele oddávali většinou ryze duchovním činnostem, navenek bylo zapotřebí tvrdit, že k těmto návštěvám docházelo za světskými účely. Komisař z okresního hejtmanství například zkontroloval, zda kazatel zná jména všech, kteří ho navštívili, a pokud kazatel někoho jménem neznal, což se zpočátku stávalo, působily takové návštěvy velmi podezřele a vedly k dalšímu prošetřování (JČB 1922: 19–20). Ze strany světské správy se objevily kontrolní mechanismy, aby nedocházelo k zakázaným bohoslužbám. Díky absenci liturgických předmětů nebo zvláštního roucha při obřadech bylo však těžké dokazovat, že se vůbec jednalo o bohoslužby. Jediným důkazem mohla být přítomnost Bible mezi zúčastněnými. Že konání bohoslužeb světský úřad zakazoval, svobodné reformované silně iritovalo, jelikož patřili mezi oddané zastánce odluky církve od státu. Kongregační typ církevního uspořádání se však s tehdejší povahou uspořádání monarchie příliš neslučoval. Konfesní pluralismus byl velmi dlouhou dobu v rámci monarchie zakázán, ačkoliv ve druhé polovině 19. století se společně s podnícenými a rostoucími emancipačními snahami jednotlivých národů začaly v rakousko-uherském impériu zvolna prosazovat i další podoby křesťanství. Na konci 19. století tedy úřad už fakticky nemohl nijak zabránit tomu, aby se účastníci zakázaných bohoslužeb z katolické církve stali na základě svého rozhodnutí členy Svobodné církve reformované, přestože určitou snahu tomu zabránit nepochybně vyvíjel.

Jako své úhlavní nepřátele v začátcích sborové činnosti jednoznačně autoři textu identifikovali místní klérus a rakouské úřady: „úředníci papežští a císařsko-královští. První byli náповědové a žalobci, druhí vykonavatelé“ (JČB 1922: 19). Úřední opatření měla podobu častého předvolávání či dokonce krátkého odnětí svobody, ať již se jednalo o samotného kazatele nebo o návštěvníky zakázaných bohoslužeb. Později prachatický hejtman poslal Zelinkovi dopis obsahující výslovný zákaz konání domácích bohoslužeb, načež několik měsíců poté mladočeský poslanec Josef Šil označil toto rozhodnutí za nezákonné narušení občanského práva a dožadoval se jeho prošetření ministrem vnitra. Lze předpokládat, že dopis Šilovi poslal Adlof či přímo Zelinka s prosbou o pomoc. Proti zakazu bylo možno podat odvolání na místodržitelství, což kazatel učinil, nicméně to zákaz bez udání důvodu potvrdilo. Hejtman pak nechal vyvěsit na nárožích v Husinci cedule hlásající zákaz navštěvování bohoslužeb u kazatele

Zelinky, přičemž trestem měla být pokuta 100 zl. nebo 14 dní za mřížemi (JČB 1922: 21–22).

Příslušníci Svobodné reformované církve si ale právě díky tomuto tlaku v počátcích připadali jako pobělohorští tajní nekatolíci, a jejich zapálení tím bylo jen posíleno. Stejně vzplanutí se nicméně již nepodařilo znovu rozdmýchat, jakmile pronásledování opadlo. Hejtman brzy pochopil, že coby kontrolní prvek postačí četník stávající o nedělích demonstrativně venku před vraty Husova domku. Na kázání se totiž chodilo právě skrz Husův domek a přilehlý dvůr. V roce 1895 tak mohla být v prostorách nové modlitebny vysluhována první společná večeře Páně pro několik raných konvertitů, čímž bylo v Husinci podle SCR znovunavázáno na zaniklou reformační tradici, která byla v jižních Čechách na dlouho zpřetrhána (JČB 1922: 30).

Kazatelova rodina jako vzor křesťanské domácnosti

První členové sboru, kteří odstoupili od katolické víry, byli později synem kazatele dokonce přirovnáváni k berejským (JČB 1922: 23).¹⁵ Bylo jich sice malé množství, ale kazatel v nich jitril myšlenku, že se scházejí podobně jako prvotní křesťané. Vnější ohrožení tuto myšlenku posilovalo a mezi členy sboru narůstal pocit, že se navrací k něčemu původnímu, co bylo mnoha staletími institucionalizace principů, které se měly dotýkat nejniternějších věcí každého člověka, zakryto. Objektivace a typizace vědění ukrytého v jádru evangelia znamenala pro evangelické církve jeho anonymizaci a zploštění. Abraham H. Maslow hovořil v této souvislosti o organizovaném náboženství jako o snaze předat původní vrcholné transcendentální zážitky proroků a mystiků dalším jedincům a pokolením. Toto úsilí se však podle něj v dějinách potýkalo s úskalími. „Mnoho lidí, obzvláště těch nevědomých, nevzdělaných a naivních, jednoduše konkretizuje všechny symboly, slova, sochy a obřady a procesem funkční autonomie z nich, spíše než z původního zjevení, učiní posvátné věci a posvátné konání. Je to prostě forma modlářství nebo fetišismu (Maslow 2017: 52).“ Původní náboženský smysl se tedy dle evangeliků postupně ztratil v nespočtu katolických konkretizací známých jako svátosti. Snaha probuzeneckých církví šla proti této tendenci a pokoušela se ji rozvracet.

¹⁵ Berejští židé, o nichž nalezneme pasáž ve Sk 17:10–12, byli známi svou ochotou zkoumat Písmo a horlivostí pro pravdu.

Príslušníkům svobodné reformované církve se mezi místními říkalo „berani“. Šlo nejspíš o odkaz na tak zvanou „církve beránkovu“, která byla v dřívějších dobách rozšířená mezi tajnými nekatolíky, a také se tímto označením vyjadřovala jistá svéhlavost. K zmíněné „církvi beránkově“ se totiž hlásili po tolerančním patentu ti tajní nekatolíci, pro které bylo složité naroubovat svoji lidovou zbožnost na helvetskou či augsburskou konfesi (Nešpor 2006: 420). Všichni místní však nebyli vůči novému sboru konfrontačně naladěni. Například statkář Kouba dal dokonce kazateli do rodiny na výchovu svou dceru. Kazatelova domácnost mohla místní mládeži poskytnout dobré vzdělání a patřičnou výchovu. Vyučování ženské mládeže však bylo zároveň i zdrojem sporů. Jakmile si Zelinkovi začali získávat od místních důvěru a na výchovu jim byly svěřovány mladé dcery sedláků, husinecký starosta se do celé věci vložil a snažil se tuto činnost sedlákům rozmluvit. Od zmíněného Kouby se však údajně dočkal následující odpovědi: „A což si myslíte, že my na tom svém katolictví můžeme si něco zakládat? Včera byla tu pouť; podívejte se k Jilečkovům, jsou tam opilci a rozbité sklenice: v noci se prali. To i židé jsou lepší než my“ (JČB 1922: 27)! Poukaz na vyšší úroveň vzdělání a mravnosti v rodině kazatele zde byl zřejmý.

Nicméně ze strany úřadů se výuka a výchova mladých dívek v rodině kazatele nepotkala s příznivou odezvou. 10. listopadu 1894 vyšel v časopise *Čas*¹⁶ článek, který informoval o tom, že kazatelova žena byla pokutována za výuku místních dívek, přestože se jednalo pouze o ruční práce. Z článku vyplývalo, že tato pokuta byla vnímána liberálními vlasteneckými kruhy jako důkaz, že se úřady stále obávaly nekatolických forem zbožnosti. Zmiňován v něm byl i shromažďovací zákon, podle něhož musel kazatel znát jména všech, kteří jej navštěvovali. Článek jasně hovořil o tmářství a náboženském pronásledování ze strany rakouských úřadů. „Pan Zelinka nedělá žádnou politiku, on se jen modlí a hlásá zásady Bible a navádí lidi k šlechetnému a bohulibému životu. Je snad to rušením veřejného řádu a pokoje“ (*Čas* 1894: 713)? O pronásledování husineckých členů SCR přitom napsal zprávu dr. Janu Herbenovi sám Alois Adlof, což svědčí o jeho provázanosti se sympatizující intelektuální elitou. Vnímání tak zvaných sektářů ze strany intelektuálů se v této době již značně proměnilo, jelikož samotný charakter sektářství procházel hlubokou proměnou a modernizací. Staré „blouznivectví“ se projevovalo především tím, že tento svět pomíjelo a bylo premileniálně naladěno. Ovšem SCR představovala jedno

¹⁶ Časopis vydávaný realisty, mezi které patřily osobnosti jako Masaryk, Kaizl či Kramář. Šlo o pokračový časopis prosazující emancipaci od Rakouska-Uherska a mimo jiné také náboženskou toleranci.

z ohnisek nových oficiálně nepovolených forem křesťanské religiozity, toužila po zapojení do vezdejšího světa a nebránila se ani moderním společenským reformám.

Celá rodina kazatele přitom přirozeně sloužila jako jakýsi vzor, se kterým se mohli místní jednoduše poměřovat, zatímco katolická fara nepředstavovala rodinnou jednotku. Navíc mohla místní lákat náboženská výchova a kulturní vzdělání, které kazatelova domácnost poskytovala. Alespoň tímto způsobem zdůvodňovali zájem o výchovu a výuku mladých dívek v domácnosti kazatele samotní příslušníci SCR: „Jelikož v té době bylo pro 1500 místních obyvatel otevřeno 6 hospod a kořalen, ale nikoliv modlitebna. Pánové věděli, že národ opilců duchovními statky pohrdne“ (JČB 1922: 28). Od roku 1896 byl pak již husinecký sbor zcela samostatný a měl své kazatelské stanice. Kázat v nich mohli nejen starší sboru, ale jakýkoliv poučený laik, což značně přispělo k jejich životnosti. Potřeba obsazovat každou bohoslužebnou a kazatelskou pozici pouze vysvěcenými duchovními byla bezesporu jedním z důvodů, proč katolická církev nebyla schopna tak pružně a rychle vytvářet další společenství víry, na rozdíl od SCR a dalších menších křesťanských církví. V roce 1898 pak žena kazatele Zelinky otevřela v domě „zimní soukromou industriální školu pro dívky školet odrostlé, které se zde po ukončení venkovních hospodářských prací, mohly naučit mnohým užitečným ručním pracím“ (Zelinka 1899: 43).

Časem se tedy kazatel v obci zabydlel a stal se její pevnou součástí. Nicméně v roce 1907 byl zvolen za nového kazatele smíchovského sboru v Praze a musel se z Husince po více než desetiletém působení odstěhovat. Zelinka poté v Praze během dalších let potvrdil své čelné postavení v rámci této malé církve, a v roce 1919 přesvědčivě prosazoval návrat k odkazu Jednoty bratrské a změnu jména církve na Jednotu českobratrskou. Ve dvacátých letech se na jeho místo v Husinci vrátil jeho syn T. Č. Zelinka, který patřil již k druhé generaci církevních organizátorů, která zaznamenávala činy svých otců už v podmínkách relativní náboženské svobody po pádu monarchie. Líčení oněch událostí synem kazatele Zelinky nám ukazuje, jaký obraz sama o sobě udržovala Jednota českobratrská, když oslavovala počátky působení svých otců ve Svobodné církvi reformované. Svým synem byl Zelinka vnímán především jako misionář a průkopník. Přítomnost Pavla Zelinky v klíčových funkcích Svobodné reformované církve a pozdější Jednoty českobratrské byla skutečně nezpochybnitelná. Byl dlouholetým členem rady Jednoty českobratrské, jejím místopředsedou a dvakrát v meziválečném období dokonce i předsedou. Řadu let byl i jednatelem spolku Betanie, který spravoval církevní majetek. Patřil jednoduše k neaktivnějším organizátorům

a vůdčím osobnostem církve a nejednalo se pouze o provinčního kazatele. V zásadě představoval typický profil aktivního vůdčího člena malé náboženské komunity. Svě okolí inspiroval intelektem, odhodláním a organizačními schopnostmi. Bez osobností, jako byl on, by se evangelikální formy křesťanské zbožnosti v Čechách neužily.

Tomáš Mašek je doktorandem na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy. Zabývá se probuzeneckými církvemi na českém území zhruba od poslední třetiny 19. století do meziválečného období; jeho zájem o tuto problematiku je historicko-religionistický. Zabývá se rovněž obecnou proměnou náboženství v modernitě. Kontakt: tomas.masek@fhs.cuni.cz

Prameny tištěné

- Čas. 1894. Čas 8, 1894, 45: 713 (10. 11. 1894).
 Bratři. 1888. „Podivní bratři.“ *Hlasy ze Siona* 28, 1888, 7: 55–56 (12. 4. 1888).
 Domek. 1904. „Husův rodný domek.“ *Betanie, biblický časopis k probuzení a pěstování křesťanského života* 22, 1904, 28: 325b (1. 10. 1904).
 Evangelium. 1894. „Evangelium v Čechách.“ *Hus* 6, 1894, 3: 46 (3. 3. 1894).
 Hus. 1889. „Hus na sněmě českém.“ *Hlasy ze Siona* 29, 1889, 23: 191–194 (12. 12. 1889).
 Husinec. 1894. „Husův domek v Husinci.“ *Hus* 6, 1894, 2: 30 (3. 2. 1894).
 Chudí. 1894. „Chudí duchem.“ *Český bratr* 9, 1894, 6: 85–88 (1. 6. 1894).
 JČB. 1922. *Jednota českobratrská v Husinci*. Husinec: Sbor Jednoty českobratrské.
 Odpověď. 1889. „Naše odpověď.“ *Hlasy ze Siona* 29, 1889, 24: 201–202 (19. 12. 1889).
 Přátelům. 1896. „Přátelům díla božího v Husinci.“ *Betanie* 14, 1896, 5: 80.
 Slovo. 1911. *Pravdivé slovo o svobodné církvi reformované*. Praha: Církevní výbor Svobodné církve reformované.
 Sokol. 1912. „Pražský Sokol a husitství.“ *Betanie, biblický časopis k probuzení a pěstování křesťanského života* 30, 1912, 25: 300a (1. 9. 1912).
 Zelinka, Pavel. 1899. *Mistr Jan z Husince a jeho rodiště*. Husinec: vl. n.
 Zelinka, Timoteus Č. 1936. *P. A. F. Zelinka z života a díla*. Praha: vl. n.

Literatura

- Adlof, Alois. 1905. *Nástin dějin svobodných církví křesťanských, zvláště pak svobodné reformované církve české*. Praha: Křesťanský spolek mladíků v Čechách.
 Berger, Peter L. 2018. *Posvátný baldachýn. Základy sociologické teorie náboženství*. Brno: Barrister & Principal.
 Freston, Paul. 2008. *Evangelical christianity and democracy in Latin America*. Oxford: Oxford UP.
 Havelka, Miloš – Jungmannová, Věra (eds.). 1995. *Spor o smysl českých dějin 1895–1938*. Praha: Torst.

- Havelka, Miloš. 2012. „Víra, kultura a společnost. Náboženské kultury v Evropě v 19. a 20. století“ Pp. 9–42 in Miloš Havelka (ed.): *Víra, kultura a společnost. Náboženské kultury v českých zemích 19. a 20. století*. Červený Kostelec: P. Mervart.
- Heer, Friedrich. 2000. *Evropské duchovní dějiny*. Praha: Vyšehrad.
- Herben, Jan. 1926. *Husitství a bratrství*. Praha: Kalich.
- Herben, Jan. 1927. *Otázka náboženská v našem probuzení*. Praha: Čin.
- Hrejsa, Ferdinand. 1916. *Rodný domek M. Jana Husí*. Praha: vl. n.
- Jemelka, Martin – Štofáník, Jakub. 2020. *Víra a nevíra ve stínu továrních komínů: náboženský život průmyslového dělnictva v českých zemích (1918–1938)*. Praha: Academia.
- Kladivo, Bohumil. 1935. „Otázka náboženská v díle Tyršově, Masarykově a v sokolství.“ Pp. 103–119 in Antonín Krejčí – Eduard Klicpera – Bohumil Kladivo – Jan Uher – Ladislav Jandásek: *T. G. Masaryk, sokolstvo a sokolství*. Brno: Moravský legionář.
- Kostomlatský, Josef. 1893. *Nejstarší svobodná církev v Čechách*. Bystř: Sv. ref. církev.
- Kořalka, Jiří. 1996. *Češi v habsburské říši a v Evropě 1815–1914. Sociálněhistorické souvislosti vytváření novodobého národa a národnostní otázky v českých zemích*. Praha: Argo.
- Lumsdaine, David H. 2009. *Evangelical Christianity and Democracy in Asia*. Oxford: Oxford UP.
- Marek, Pavel. 2015. *Česká reformace 20. století? K zápasu Církve československé (husitské) o vizi moderního křesťanství v letech 1920–1924*. Olomouc: Univerzita Palackého.
- Maslow, Abraham H. 2017. *Náboženství, hodnoty a vrcholné zážitky*. Brno: Holar.
- McLeod, Hugh. 2008. *Sekularizace v západní Evropě (1848–1914)*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Melmuková, Eva. 2017. *Evangelíci v rané toleranční době v Čechách a na Moravě*. Neratovice: Verbum.
- Mičan, Vladimír. 1938. *Na vlnách duchovního života*. Brno: Světlo a pravda.
- Nešpor, Zdeněk R. 2004. *Víra bez církve. Východočeské toleranční sektářství v 18. a 19. století*. Ústí nad Labem: Albis international.
- Nešpor, Zdeněk R. 2006. *Náboženství na prahu nové doby. Česká lidová zbožnost 18. a 19. století*. Ústí nad Labem: Albis international.
- Nešpor, Zdeněk R. 2009. „Toleranční doba z hlediska českého luterství“ Pp. 152–154 in Jiří Just – Zdeněk R. Nešpor – Ondřej Matějka a kol.: *Luteráni v českých zemích v proměnách staletí*. Praha: Lutherova společnost.
- Nešpor, Zdeněk R. 2010a. „Hnutí „svobodných“ evangeliků“ Pp. 219–229 in Zdeněk R. Nešpor (ed.): *Náboženství v 19. století. Nejcírkevnější století, nebo období zrodu českého ateismu?* Praha: Scriptorium.
- Nešpor, Zdeněk R. 2010b. *Příliš slábi ve víře. Česká ne/religiozita v evropském kontextu*. Praha: Kalich.
- Nora, Pierre. 1998. „Mezi pamětí a historií: Problematika míst.“ Pp. 7–31 in Alban Bensa – Françoise Mayer (eds.): *Antologie francouzských společenských věd. Politika paměti*. Praha: Francouzský ústav pro výzkum ve společenských vědách.
- Polc, Jaroslav V. 2015. *Jan Hus v představách šesti staletí a ve skutečnosti*. Vranov nad Dyjí: A.M.I.M.S.

- Pospíšil, Ctirad V. 2015. *Husovská dilemata*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.
- Říčan, Rudolf. 1938. *Životní dílo Karla Eduarda Lányho. K historii českého luterství devatenáctého století*. Praha: V. Horák.
- Říčan, Rudolf – Molnár, Amedeo. 1957. *Dějiny Jednoty bratrské*. Praha: Kalich.
- Sedláček, August – Veselý, Josef. 1926. *Město Husinec a okolí*. Praha: Dědictví Husovo.
- Šimsa, Martin. 2016. „Jan Hus mezi interprety a kritiky“ Pp. 9–20 in Martin Šimsa: *Interpretace a kritika díla Jana Husa*. Ústí nad Labem: FF Univerzity J. E. Purkyně.
- Šmahel, František. 2013. *Jan Hus. Život a dílo*. Praha: Argo.
- Štampach, Odilo I. 2010. *Na nových stezkách ducha. Přehled a analýza současné religiozity*. Praha: Vyšehrad.
- Vojta, Václav. 1941. *Czechoslovak Baptists*. Minneapolis: Czechoslovak Baptist Convention in America and Canada.
- Vokoun, Jaroslav. 1999. „Vztah biskupa Jirsíka k evangelíkům.“ *Teologická reflexe* 5, 1999, 1: 72–80.
- Vouga, François. 1997. *Dějiny raného křesťanství*. Brno: Vyšehrad.
- Zelinka, Timoteus Č. 1952. *Přehled dějin svobodné reformované církve a Jednoty českokobratrské za sedmdesát let 1880–1950*. Praha: Rada Jednoty českokobratrské.

ČEŠTÍ KRAJANÉ V BULHARSKÉM RUSE (RUSČUKU) V PRVNÍCH DEKÁDÁCH 20. STOLETÍ A JEJICH SPOLEK HAVLÍČEK*

Marek Jakoubek & Marta Mezhlumyan

Univerzita Hradec Králové



<https://orcid.org/0000-0001-7235-5327> (Jakoubek)



<https://orcid.org/0000-0002-5619-3417> (Mezhlumyan)

Czech Compatriots in Ruse (Rustchuk), Bulgaria in the First Decades of the 20th Century and their “Havlíček” Association

Abstract: *This text deals with the issue of Czech compatriots in Ruse (Rustchuk) in Bulgaria, and the local compatriots’ association Havlíček. The first part of the article is devoted to the recapitulation of domestic academic interest in Czech and Slovak compatriots in Bulgaria, focusing on the central compatriot organization in the country – the Czechoslovak National House of T. G. Masaryk in Sofia. The second part of the article presents the annotated archival document Colonization and Association Report, written by representatives of the Havlíček Association in 1929 for an exhibition of compatriot associations organized that year in Prague. The document describes the history of the Czech minority in Ruse with special attention placed on the Havlíček Association. As such, it represents a fundamental source for the study of this hitherto rather neglected and lesser known compatriot minority in Bulgaria.*

Keywords: *Ruse (Rustchuk), Czech Compatriots, Bulgaria, History, Archives*

<https://doi.org/10.14712/12128112.5124>

Tento článek je pod licencí CC BY 4.0.

* Studie je dílčím výstupem projektu specifického výzkumu Univerzity Hradec Králové „Sociálně pedagogické aspekty v práci s etnickými minoritami č. 2/II_24.“

Problematika Čechů v Bulharsku patřila před rokem 1989 v řadě ohledů ke stabilnímu předmětu zájmu tuzemské historicky orientované etnologie. Této pozornosti vděčíme za řadu dodnes platných prací (byť z pochopitelných důvodů je třeba k jejich závěrům přistupovat obezřetně), mezi nimiž klíčovou pozici zaujímá shrnující publikace *Dějiny československo-bulharských vztahů*, sepsaná pod vedením Čestmíra Amorta (Amort et al. 1980). Po jistém opadnutí zájmu, které následovalo po změně režimu a neslo s sebou i více než dekádu trvající publikační půst,¹ se ovšem opět začaly objevovat publikace zdařile navazující na nit předrevoluční badatelské tradice. Na samém počátku milénia byly publikovány Rychlíkovy syntetizující *Dějiny Bulharska* (Rychlík 2000), jejichž kapitola Nástin česko-slovensko-bulharských vztahů zahrnuje řadu pasáží věnovaných působení Čechů v Bulharsku. Ještě v prvním desetiletí nového věku pak vychází i společné dílo českých a bulharských autorů *Úloha české inteligence ve společenském životě Bulharska po jeho osvobození* (Černý – Grigorov 2008). Chronologicky následovala překladová monografie bulharského etnologa a bohemisty Vladimíra Penčeva věnovaná zrcadlové problematice Čechů (a Slováků) v Bulharsku a Bulharů v České republice (Penčev 2012). Doslova publikační explozi ovšem přinesla první léta druhé dekády. První v této řadě stojí monumentální svazek Sounáležitostí a soudržností k vzájemnému pozná(vá)ní. Sondy z kulturních vztahů mezi Čechy a Bulhary do vzniku ČSR (Černý – Gotovska-Henze – Solenkova 2021), následovaný vždy s ročním odstupem publikacemi Jakoubka a Penčeva (Jakoubek – Penčev 2022) a Jakoubka a Budilové (Jakoubek – Budilová 2023, 2024), které se tematikou Čechů v Bulharsku zabývají v celé řadě jak tradičních, tak i nových a neotřelých perspektiv a kontextů. Nasnadě je otázka – nebyla již uvedenou řadou prací tematika Čechů v Bulharsku vyčerpána? Nejsou již probádána veškerá její zákoutí? Nevíme již o Češích v Bulharsku bezmála vše? K odpovědi stačí jediné slovo – nikoli. Nevíme a nesjipše také ani nikdy vědět nebudeme. Nejen, že se s novými badatelskými postupy a výkladovými paradigmaty neustále objevují nové interpretační možnosti, ale ani klasická faktograficky orientovaná zkoumání zdaleka neřekla poslední slovo. Předkládaný příspěvek se v tomto hledu (vědomě) řadí do v zásadě pozitivisticky laděné tradice studia české přítomnosti v bulharských dějinách. Jeho cílem není předložení nové explanační matice, ale

¹ Překvapivě právě v této dekádě kulminovala aktivita na bulharské straně, publikačně korunovaná třemi svazky s názvem *Češi v Bulharsku. Historie a typologie civilizační úlohy I.-III.* (Тодоров 1995–99).

prezentace nových (historických) faktů. A to v jedné z nejtradičnějších oblastí studia Čechů v zahraničí, jejímž předmětem zájmu jsou české krajanské organizace.

V roce 1924 vznikl jako ústřední krajanská organizace, sdružující Čechy a Slováky žijící v Bulharsku, Československý národní dům T. G. Masaryka. V řadě ohledů je přitom možné Československý národní dům T.G.M. chápat jako nástupnickou organizaci spolku Čech, existujícího v Sofii již od roku 1892 (ke sloučení obou organizací došlo na základě rozhodnutí valné hromady spolku Čech v roce 1925; Brouček 1988; Jubilejní ročenka 1929: 144). Pobočky, či v dobové terminologii odbočky Československého národního domu T.G.M. byly následně zřízeny v krajanských obcích Brašljanica, Gorna Mitropolija, Märtvica (od roku 1935 přejmenována na Podem) a ve Vojvodovu (k jejich profilu viz Jakoubek 2022) Později byla zřízena ještě pobočka v české kolonii při cukrovaru v Gorné Orjachovici (Jakoubek – Lančová 2024). Vedle poboček, které vznikly jako lokální odnože ústřední organizace a v čase její založení následovaly, existovaly ovšem v organizační struktuře Československého národního domu rovněž specifické, víceméně autonomní (samosprávné) sekce, v dobové terminologii nazývané „odborné“ Československého národního domu. Jejich výrazně autonomní pozice v rámci organizace byla přitom dána do značné míry tím, že jejich existence založení ústřední organizace předcházela a součástí Československého národního domu se staly na základě rozhodnutí o sloučení, se zachováním struktury a většiny funkcí původních spolků, nově odborů. Jednalo se především o ženský dobročinný spolek České srdce (založen v Sofii 1919), tělocvičnou jednotu Sokol (založena v Sofii 1922) a svépomocný podpůrný spolek Vzájemnost (založen v Sofii 1921). Historie těchto spolků je již dnes poměrně dobře známa, a to především díky příspěvkům bratrů Minčevových, kteří se o jejich studium bratrsky podělili. Zatímco Emil se ujal (mimo jiné) zpracování problematiky Českého srdce a Vzájemnosti (Minčev 2023), Enčo zpracoval dějiny Sokola (2011, 2023). Pobočkami a odbory Československého národního domu T.G.M. se ovšem organizovaný krajanský život nevyčerpával. I po založení ústřední krajanské organizace v zemi a rozhodnutí mnoha již existujících spolků o sloučení s ústřední organizací některé další setrvaly v samostatné existenci, třebaže své aktivity v typickém případě se sofijským ústředím Československého národního domu koordinovaly. Jednou z takových samostatných organizací byl i Československý spolek Havlíček v Ruse (Ruščuku).

O Československém spolku Havlíček, založeném v roce 1919 místními krajaný v Ruse – tehdy ještě namnoze „po staru“ nazývaném Rusčuk,² v materiálech české provenience často též Ruščuk – se zmiňuje řada autorů, jak starších (Auerhan 1921: 93; Mičan 1934: 99–100), tak i současných (Minčev 2016: 181). S výjimkou krajanů v Ruse (Rusčuku) a Havlíčkovi věnované kapitole v *Jubilejní ročenice československé kolonie v Bulharsku 1868–1928* (1929) jde ale v typickém případě jen o zmínky o jeho existenci, v některých případech (Amort 1980: 155) dokonce i bez uvedení jeho názvu. Kromě uvedené kapitoly v dobové *Jubilejní ročenice* byla pak do nedávné doby nejobsáhlejší – ovšem v rozsahu jen několika řádků – publikovaným zdrojem informací o této organizaci (stejně jako o krajanech v Ruse) studie Josefa Vařeky, věnovaná Čechům v Bulharsku (Vařeka 1990). Vařekův převážně kompilační příspěvek čerpal ve většině případů ze sekundárních zdrojů (příčemž z jen těžko pochopitelných důvodů zcela opomíjí *Jubilejní ročenku*, kterou v celém textu dokonce ani jednou nezmiňuje), jen výjimečně se opíral o prameny primární. Jednou z takových výjimek byl ovšem právě rusenský Havlíček. Informace k Havlíčkovi (a obecněji i k české přítomnosti v Ruse) pocházely z dokumentu *Zpráva kolonizační a spolková*,³ uloženého v archivu Náprstkova muzea asijských, afrických a amerických kultur. Odpovídající partie Vařekova textu jsou v zásadě kusým a velmi stručným výtahem z obou zpráv. Dlouhých 32 let po zveřejnění Vařekovy studie byla ve výše zmíněné práci Jakoubka a Penčeva (2022) publikována též edice dokumentu zahrnujícího zprávy (ve formě odpovědí na zadané otázky) ze všech poboček Československého národního domu T. G. Masaryka z roku 1932, doplněné o podobně koncipovanou zprávu o spolku Havlíček v Ruse (Jakoubek 2022). Bohužel, příležitost zanechat dalším generacím zevrubné svědectví o spolku autorka textu, jednatelka spolku G. Hanzlíková, nevyužila. Její strohé, až úsečné odpovědi obsahují minimum informací, z nichž ty snad nejzajímavější se týkají počtu členů k danému roku (52), počtu československých dětí toho roku školou povinných (12) a počtu svazků v knihovně spolku (350). Pak už se, kromě těch nejobecnějších jednovětných zpráv – jako například, že [p]olitika se nepěstuje“, „[p]očet československých krajanů klesá“ a „[p]oměr občanstva mezi sebou [je] přátelský“ (ibid.: 148) – dozvídáme především to, že členové spolku žádají, „aby bylo působeno co nejúčinněji k ponechání československého konsulátu v Rusčuku“ (ibid.). Tato žádost, či spíše přání, ovšem vyšla naprázdno, neboť

² „Ruse“ (psáno též „Russe“) se stalo jediným oficiálním názvem města po jeho osvobození v roce 1878; Мичев – Коледаров 1989.

³ Kv. – Bul. – V. 2.

československý konzulát v Ruse (zřízený roku 1924) byl ještě téhož roku, tedy v roce 1932, zrušen.

Kapitola dějin, kdy jste v Bulharsku na Čechy narazili v bezmála každém odvětví, kdy se jejich počty počítaly na tisíce a kdy se proto hojně sdružovali a jejich spolková činnost vzkvétala, jsou dávno pryč. Co ovšem v této zemi zatím stále přetrvává, je dobré jméno, jemuž se zde Češi dodnes těší. O této skutečnosti se u nás málo ví, a je to škoda. I když je nejspíše zřejmé, že spolek Havlíček v Ruse a rusenští Češi obecně nebyli zásadním prvkem české přítomnosti v zemi, je neméně zřejmé i to, že byli její integrální složkou, složkou koordinující své aktivity s krajany na jiných místech Bulharska, podílející se na dobrém jménu bulharských Čechů, jak jako recipienti tohoto renomé, tak jako jeho lokální spolutvůrci. Snad si tedy i tato, po vydání *Jubilejní ročenky* před dlouhými devadesáti šesti lety v zásadě opomíjená a přehlížená, kapitola historie Čechů v Bulharsku zaslouží pozornost. Z dokumentů a prací, které se o Havlíčkovi zmiňují, jsme se již dotkli všech nám známých. S výjimkou jediného není možné z ostatních vytěžít o mnoho více, než kolik jsme uvedli. Onou výjimkou je Vařekou nalezená *Zpráva kolonisační a spolková* z Archivu Náprstkova muzea, přepis jejíž první části (proto) přinášíme níže. Ještě je ale třeba v krátkosti zmínit vztah této „Zprávy“ a opakovaně již zmiňované kapitoly Naši v Rusčuku *Jubilejní ročenky*. Je totiž poměrně zřejmé, že autor kapitoly měl obě části Zprávy (k jejich specifikaci viz ediční poznámku níže) k dispozici. Kapitola v zásadě sestává z výtahu z obou jejích částí, a to v obráceném pořadí, než jaké mají ve Zprávě samotné. Můžeme tedy soudit, že její autorem byl jeden z autorů Zprávy? Dílem ano. Pod textem kapitoly jsou uvedeni jednak Stanislav Svoboda (s dodatkem „jednatel spolku“) a jednak Josef Kulač (s doplněním „předseda“) (*Jubilejní ročenka* 1929: 236). První část Zprávy, s podtitulem *Zpráva jubilejního roku 10ti letého trvání spolku ‚Havlíček‘ v Rusčuku*, je podepsána S. Svobodou, zde s doplňkem „zapisovatel“. Druhá – a pro dějiny Havlíčka a rusenských Čechů mnohem zajímavější – kapitola ovšem jméno autora neobsahuje (z odlišného rukopisu je přitom zřejmé, že jím byl někdo jiný než S. Svoboda). Napsal tedy druhou část Zprávy J. Kulač? Je to možné. Za stávajícího stavu dostupných informací ovšem nemůže jít než o hypotézu. Jisté je pouze to, že autor/autoři kapitoly měli obě části Zprávy k dispozici a čerpali z nich, a bezmála s jistotou lze říci, že se jednalo o jediný podklad, který použili (naopak není možné nijak určit, jaká kritéria byla při přebírání odpovídajících informací, resp. znění použita). Přesto zejména ve druhém oddíle Zprávy zůstala řada cenných informací opominuta, takže i přes jisté překryvy mezi oběma texty dává smysl otisknout přepis dané části Zprávy v původním, plném znění.

Ediční poznámka

Text Zprávy, který přinášíme níže, je přepisem druhé části rukopisu uloženého v Archivu Náprstkova muzea (viz výše). V originále tato část nenese žádný podtitul, na jejím začátku se jen zopakuje obecný nadpis společný oběma částem *Zpráva kolonisační a spolková*, jímž text také uvozujeme. Obě části Zprávy, ač psány dvěma autory a poměrně odlišné koncepce, jsou sešity do jediného celku a zjevně byly jako celek zamýšleny. Pokud jde o důvody k sepsání Zprávy, na její první straně (tedy na první straně první části) čteme, že „[v] měsíci únoru [1929] byla vypracována zprava [sic] kolonisační pro výstavku zahraničních spolků v Praze“. Z názvu zmiňované zprávy lze soudit, že jde o poznámku autoreferenční, tedy že onou zmiňovanou zprávou je samotný text, ve kterém je tato poznámka uvedena. O „výstavce“, o níž se zde píše, nemáme jiné zprávy, informace je pro nás ale cenná právě jako doklad toho, že obě části Zprávy k sobě patří a tvoří celek, který byl jako takový sepsán a zaslán k prezentaci Havlíčka na uvedené akci. Kromě této informace je prakticky celý první oddíl Zprávy věnován popisu oslav desetiletého trvání spolku, jak ostatně uvádí i název této části. Tento fakt, jakož i to, že většina relevantních informací tohoto oddílu byla převzata do kapitoly *Jubilejní ročenky*, je důvodem, proč jsme se rozhodli jeho přepis neuvádět. Níže tedy prezentujeme pouze přepis oddílu druhého, věnovaného kromě historie Havlíčka také krajanské komunitě v Ruse (Rusčuku) a jejím představitelům. Text, nacházející se na (nepaginovaných) stranách 5–9 rukopisu, byl mírně upraven opravením zřejmých chyb a doplněním interpunkce tam, kde by její absence ztěžovala rozumění textu. Lexikální a formulační svéráz rukopisu zůstal zachován. Veškeré poznámky pod čarou jsou dílem autorů edice. Členění textu kopíruje členění rukopisu. Na strany originálu odkazujeme arabskou číslicí v závorce **(-5-)**.

Zpráva kolonisační a spolková

Ruščuk, v prosinci 1929

(-5-) Jedním z prvních, kteří do Ruščukku přišli, byl jakýsi p. Kubeš, obuvník, který přišel v době, kdy Bulharsko bylo ještě pod vládou Turků; nějaké zprávy o něm nejsou známy.

Nejdéle žijícím krajanem v Ruščuku je p. Jos. Dolkoš, který přišel do Ruščuku r. 1883,⁴ jsa povoláním nástrojař, a založil si dílnu na zhotovení a opravu hudebních nástrojů, byl jediným svého druhu v Bulharsku. (Fotografie jeho domu byla výstavě v Brně r. 1928.) V r. 1884 byl v Ruščuku zřízeno gymnasium „Kňjaz Boris“, a byli ministrem Konst. Jirečkem (který byl také Čech) povolány profesorské síly a to: p.p. V. Kolář, K. Milde,⁵ Jan Němec,⁶ A. Špulák⁷ a V. Emler.⁸ Kapelníkem vojenské hudby byl též Čech a během doby vystřídali se 3 kapelníci Češi, poslední z nich byl V. Pavel,⁹ který žije nyní ve Varně v pensí.

V prvním bulharském pivováru „Sv. Petka“ v Ruščuku byli zaměstnáni též naši krajané a později, když se vystavěl druhý pivovár „Habermann“,¹⁰ česká kolonie se opět o několik našich krajanů zvětšila. V r. 1914 vystavěla belgická

⁴ Mičan (1934: 100, pozn. 139) udává, že Josef Dolkoš pobýval v Ruse „od března 1882“ (stejně tak uvádí i Jubilejní ročenka 1929: 237). K jeho osobě pak Mičan dodává, že se „narodil r. 1860 v Malšovcích u Hradce Králové“ (ibid.; více k životu J. Dolkoše viz in Jubilejní ročenka 1929: 237).

⁵ Mínen Karel Milde (1852–1919), který v Bulharsku působil od r. 1879, a to na chlapeckém gymnáziu v Ruse, jako učitel geometrie, rýsování a kreslení, posléze též matematiky a fyziky (Brankov 2024: 49). V Ruse K. Milde setrval do r. 1886 (k jeho dalším osudům viz ibid.).

⁶ K osobě Jana Němce Mičan (1934: 100, pozn. 139) dodává, že J. Němec se narodil v r. 1853 v Čechách, v obci Hřiště. V Bulharsku pak působil nejprve „jako profesor matematiky v na gymnasiu v Gabrovu 1880 až 1879, odtud přišel do Ruščuku, kde zemřel r. 1906“ (ibid.). Více k J. Němcovi viz in Jubilejní ročenka 1929: 237–239; srov. též Zeman 2019: 96.

⁷ Antonín Špulák (1856–?). V letech 1880–83 působil na chlapeckém gymnáziu Kjustendilu, mezi lety 1883–85 pak ve Varně současně na chlapeckém i dívčím gymnáziu. V roce 1885 se usazuje v Ruse, kde do roku 1906 vyučuje na chlapeckém gymnáziu, ve školním roce 1906/07 pak ještě na dívčím ústavu (Zeman 2019: 108).

⁸ Václav Emler (1852–1932). Do Bulharska přišel roku 1880, pracoval jako učitel matematiky, fyziky a deskriptivní geometrie, nejprve na chlapeckém gymnáziu ve Varně (1880–86), posléze v Ruse (1886–1912) (Zeman 2019: 82).

⁹ Václav Pavel (1864, Pardubice – 6. 11. 1940, Praha). Vojenský kapelník námořní hudby, vystudoval na pražské konzervatoři klarinet u Julia Pisařovice v letech 1876–82. Vojenský kapelník námořní hudby. Působil ve Varně, od roku 1918 ve výslužbě, po přesídlení do vlasti žil v Jičíně (Odešli od nás..., 1940: 13; *Český hudební slovník osob a institucí*, heslo „Pavel, Václav“, dostupné na: https://slovník.cesky-hudebnislovník.cz/component/mdictionary/?task=record.record_detail&id=689; [cit. 2025-02-17]).

¹⁰ K tematice ruského pivovaru „Habermann“ viz Brankov 2024: 40, 43, 45, 47–50.

společnost zde cukrovar, ve kterém do dnes je zaměstnáno několik našich krajanů.¹¹ Máme zde též dva statkáře usedlé, jeden z nich je bývalý sládek z pivováru „Sv. Petka“ v Ruščuku. Usadilo se zde i několik krejčů, bednářů, zahradníků. Náš krajan p. E. Novák má své vlastní velkozahradnictví u řeky Lomu.¹² (Foto bylo též na výstavě v Brně.) Dále jsou zde usazeni jako ředitel banky, ředitel cihelny, správce cihelny, dva majitelé uzenářských závodů¹³ a jednoho květinářského závodu.¹⁴ Sládek a spolumajitel nyní nepracujícího pivováru „Habermann“ řídí se svým synem sklad Šumenského piva (Foto skladu bylo na výstavě v Brně.)

Bývalý ředitel průmyslové školy p. Jos. Vondrák, který je nyní majitelem truhlářského závodu, a jeho syn J. Vondrák **(-6-)** majitelem elektrotechnického závodu. V r. 1925 se zrušily oba pivovary a tím se kolonie značně zmenšila.

Jak již zděleno jsou naši krajani zaměstnáni v různých oborech práce. Nejvíce je jich v cukrovaru a ve dvou továrnách na zpracování kůže.¹⁵

Zákon na ochranu domácích pracovníků má značný vliv na příliv cizinců. Továrny jsou nuceny přijímat i v první řadě domácí dělnictvo, a když nemají potřebnou sílu mezi domácím dělnictvem, hlavně se to týká speciálních dělníků, mohou teprve vzít cizince, a to ještě s podmínkou, že ten vyučí té práci domácího dělníka, aby též mohl pak zaujati jeho místo; a cizinec musí pak jít hledat štěstí jinde.

Též velkou nepříjemnost mají naši lidé s osobními legitimacemi t. zv. „ličné karty“, kterou musí každý cizinec mít; ať na ní má nebo ne. Při několika členě

¹¹ Vrchním sládkem pivovaru byl Šebestián Milde (1867–1950) (Brankov 2024: 43). Ještě předtím, od r. 1894, dělal Š. Milde sládka v Pivovaru „Sv. Petka“, kde na této pozici setrval 9 let (Jubilejní ročenka 1929: 239). Do pivovaru „Habermann“ nastoupil v r. 1903 a jako sládek byl v tomto podniku činný až do r. 1925 (ibid.). „Sládkoval tedy Milde v Ruščuku plných 31 let (ibid; Mičan 1934: 100, pozn. 139). Dle Brankova (2024: 50) Š. Milde s bratrem Václavem/Venceslavem v Ruse v roce 1929 založili firmu S. & V. Milde na prodej piva. Kromě Š. Mildeho pracoval v pivovaru Haberman jako sládek také krajan Vepřek (ibid. 69).

¹² Engelbert Novák se narodil r. 1879 v Karansebeši. Do Bulharska do Ruse přišel roku 1889 se svým otcem, který zde zřídil zahradnictví, jež E. Novák po jeho smrti převzal (Jubilejní ročenka 1929: 240; Mičan 1934: 100, pozn. 139). Vedle zeleniny a květin pěstoval E. Novák také vinnou révu na rozsáhlých vinicích (Jubilejní ročenka 1929: 40).

¹³ Mičan (1934: 100, pozn. 139) i *Jubilejní ročenka* (1929: 242) zmiňují mezi rusenskými krajany osobnost Jana Šafáře (nar. 1894 v Písečné u Zamberka), majitele uzenářského závodu, v Ruse od r. 1924. Je-li dotčený jedním z uvedených uzenářů, se jeví jako pravděpodobné, být nikoli jistě.

¹⁴ Jubilejní ročenka (1929: 242) píše o rusenském krajanovi Aloisi Slezáčkovi, rodákovi z Milovic u Vyškova (nar. 1886), který v r. 1912 přijal místo správce zahradnických podniků města Ruse a po několika letech si zřídil vlastní zahradnicko-květinářskou živnost. Že jde o tutéž osobu, o které se zmiňuje autor Zprávy, je poměrně pravděpodobné, být samozřejmě nikoli jistě.

¹⁵ Kromě výše uvedených Brankov (2024: 94) zmiňuje ještě Jana Skopce (1854–1907) z Jestřabí Lhoty u Kolína, který od r. 1894 v Ruse působil v dílně truhlářské školy. V Ruse ovšem J. Skopce setrval pouze dva roky, načež se ze zdravotních důvodů přestěhoval do Sofie (ibid.).

rodině je to ročně velká položka s kterou musí každý dělník počítati. Při vydávání „ličných karet“ není žádná pravidelnost. Zákon sice nařizuje, že „ličná karta“ se vystaví na rok, a poplatek za ní i s vedlejšími poplatky je 203 lvů. Policejní úřady se však zákonem neřídí a vystaví „ličné karty“ na dobu obvyčejně mnohem kratší, buď na půl roku nebo na čtvrt roku, a poplatky vybírají také všelijak, a to vždy mnohem vyšší; tak že mnohý platí né 203 lvů, ale 1000 lvů ba i více za rok; a dovolati se spravedlnosti není možné.

Krajané jsou různých náboženství a též je tu několik krajanů bez vyznání.

Spolek „Havlíček“ v Ruščuku byl založen v r. 1919 a to na ustanovující valné hromadě konané dne 10 srpna¹⁶ v restauraci u „Starého Batemberga“ za účasti 21. krajanů. Valnou hromadu zahájil krajan p. V. Zahradník. Prvním předsedou nově založeného spolku byl p. Dolkoš, nejstarší člen čsl. kolonie, a byl předsedou až do r. 1925. Výborové schůze se konaly každý měsíc. Od ustanovující valné hromady 10/VIII. 1919 až do druhé valné hromady (-7-) konané 27/III. 1921 chybí veškeré zápisy ze schůzí. Dle zápisu z valné hromady konané 27/III. 1921 se vidí, že se členové dosti často scházeli k různým oslavám, na výletech a pod. Ve dnech 4, 5 a 6 března 1919 se konal v Sofii sjezd všech Čechoslováků v Bulharsku, na kterýž to sjezd vyslal spolek 4. delegáty. O sjezdu se zmiňovati zde nebudeme, jelikož o něm bude psáti jistě sofijský spolek.

V roce 1921 měl spolek 48 členů.

V roce 1922 byla zřízena česká jazyková škola. Do školy bylo zapsáno 14 dětí, a byla vedena pí. Němcovou, vdovou po profesoru zdejšího gymnasia. Nejvíce dětí bylo zapsáno v r. 1923. V r. 1925 se škola však pro nedostatek žactva musela zavřítí.¹⁷

V r. 1924 byl založen na podnět p. konsula Procházky dramatický odbor. První vystoupení tohoto odboru bylo Gorní Orechovici na zájezdu spolku „Havlíček“ do tamního cukrovaru. Dramatický odbor se utěšeně rozvíjel, vzláště, když bylo zřízeno stálé jeviště v nových spolkových místnostech v restauraci u „Starého Batemberga“, kterouž to restauraci měl pronajmutou čsl. příslušník Chr.¹⁸ Pavlíček. Když v roce 1927 se Pavlíček přestěhoval

¹⁶ (Mičan 1934: 99, pozn. 139) uvádí, že se tak stalo až 19. srpna. Je ovšem možné, že jde o prostou chybu, neboť vzápětí ve stejné poznámce čteme, že „ve dnech 10. a 11. srpna 1929 srpna slavil spolek Havlíček 10 let svého trvání“ (ibid. s. 100).

¹⁷ Mičan (1934: 100, pozn. 139) doplňuje, že po uzavření školy byly „[školní] pomůcky darovány školám v G. Orjachovici, [Gorné] Mitropoli a Vojvodovu“ (srov. též níže zmiňovaný osud knih z knihovny spolku).

¹⁸ Christo (Jubilejní ročenka 1929: 235).

do menších místností, nebylo již možno jeviště nechatí stále státi, muselo se skládati, a při příštím představení znovu postavit, což bylo nepříjemné. Též bylo zřízeno pěkné loutkové divadlo. Členové spolku, každý podle svých schopností pomáhal, jedni zhotovili scénu, druzí vyřezali loutky, dámy tyto loutky zase oblékly. Když bylo divadlo dokončeno, nastalo to hlavní – hráti s těmi loutkami; a to každý nedovede. To si vzal obětavě na starost p. Lazar, který každou neděli odpoledne hrál loutkové divadlo s opravdovou láskou a vždy něco nového vymyslel pro tu drobtinu, která se nemohla neděle dočkat; ač i dospělí se rádi scházivali na těchto loutkových představení. Škoda veliká, že ztráta vhodné spolkové místností učinila konec těmto krásným odpůldnům. Nyní je vše jak velké divadlo tak i loutkové složeno na půdách několika členů. **(-8-)** Ruščuk má málo restaurací vhodných pro spolkové místnosti. Jediná, která byla, se zrušila.

V letech 1924, 1925, a 1926 byl spolek na vrcholu rozkvětu v následujících letech spolkový život ochábl následkem odjezdu některých krajanů.

Počet krajanů – členů se pohyboval mezi 50 a 80 členy.

Spolek je vzdělávající a hledí združiti krajany v Ruščuku žijící, vlastní knihovnu o 299 svazcích.

Letošního roku oslaví spolek „Havlíček“ v srpnu 10 leté trvání spolku.

Seznam členů spolku se přikládá.¹⁹

V r. 1922 na valné hromadě bylo usneseno zřídit spolku „Havlíček“ českou školu, vlastně české kursy pro děti školu povinné. Vyučovalo se ve středu a v sobotu odpůldne od 2–4 hod; nejprve v privátním bytě učitelky a pak na obecné škole bulharské. Učilo se jazyku českému, dějepisu, zeměpisu, krasopisu, národním písním a ručním pracím. V prvním školním roce 1922 bylo zapsáno 14 dětí a v následujícím 1923–24 bylo nejvíce dětí, totiž 16, různého stáří od 6–15 let; a učilo se společně. Potřebné učebnice pro 5 školních roků darovalo spolku ministerství školství a národní osvěty. Knihy tyto po zrušení kursů byly darovány českým školám v Bulharsku v Gorní Orechovici, Dolní Mitropoli²⁰ a Vojvodovu. Bulharským nařízením, že do práce se mají přijímati jen bulharští příslušníci, mnoho našich krajanů se odstěhovalo, a tím se zmenšil počet žáků až na jednoho a bylo příčinou zrušení školy v r. 1925. Na škole vyučovala učitelka p. R.²¹ Němcová, vdova po profesoru gymnasiálním.

¹⁹ Bohužel, avizovaný příložený seznam není ke Zprávě přiložen, resp. nedochoval se jako její součást.

²⁰ Nejspíše omyl. Slovenští krajané žili v obci Gorna Mitropolijska na plevenskú.

²¹ Růženou (Míčan 1934: 99, pozn. 136; *Jubilejní ...* 1929: 239).

Česká škola se zrušila, ale za to Němci si zde zřídili školní palác, kde mají obecnou, měšťanskou a obchodní školu a večerní kursy pro dospělé. Nevyhovující jim budovu německé školy vystavěné před balkánskou válkou po světové válce hned prodali francouzským školním bratrům, a na místě ní si vystavěli moderní a mnohem větší ve středu města. **(-9-)** Ač zde není tolik německých dětí, by se jim musela vystavěti tak velická budova, aby se snad zachránili své mateřštině. Zdejší německá kolonie není tak velická ani tak bohatá, by si sama ze svých prostředků bez pomoci německé vlády mohla vystavěti takový školní palác. Většina dětí, které navštěvují tuto školu, jsou bulharské a jiné národnosti.

Zde se vidí, jak Němci propagují svoji národnost. V celém městě ani jedna bulharská školní budova se nemůže německému školnímu paláci vyrovnati.

Míti národní dům zde v Ruščuku bylo a je přáním všech zde usedlých krajanů, ale zůstane jen přáním. Zdejší česká kolonie je poměrně chudá, aby sama bez cizí, totiž bez pomoci z Čech mohla si vystavěti byt sebe menší domek; život by byl jistě mnohem družnější a nesplynul by český živel tak rychle se okolím. Národní dům má velký význam pro udržení ducha českého. A právě, že zde nejsou restaurace tak zřízeny, nemají totiž vedlejších místností, které by se hodily pro spolkové místnosti; proto je nutnost takového vlastního domu tím naléhavější. Bohužel zůstane naše přání jen přáním.

Marek Jakoubek je sociální antropolog, působí jako docent Ústavu sociálních studií Pedagogické fakulty Univerzity Hradec Králové. Kontakt: marek.jakoubek@uhk.cz

Marta Mezhlumyan je sociální a kulturní antropoložka, působící jako nezávislá badatelka. Kontakt: marta.mezhlumyan@gmail.com

Literatura

- Amort, Čestmír et al. 1980. *Dějiny československo-bulharských vztahů*. Praha: Academia.
- Auerhan, Jan. 1921. *Čechoslováci v Jugoslavii, Rumunsku a Bulharsku*. Praha: Melantrich.
- Brankov, Nikolay. 2024. „České stopy v bulharském průmyslu (1878–1947). Historie, zakladatelé, architektura.“ Pp. 35–124 in Marek Jakoubek – Lenka J. Budilová a kol.: *Češi v moderních bulharských dějinách*. Praha: Fakulta humanitních studií UK.
- Brouček, Stanislav. 1988. „Nad spolkovou činností Čechů a Slováků v Sofii.“ Pp. 72–89 in *Češi v zahraničí 3*. Praha: ÚEF ČSAV.
- Černý, Marcel – Grigorov, Dobromir (eds.) 2008. *Úloha české inteligence ve společenském životě Bulharska po jeho osvobození / Ролята на чешката интелигенция в обществения живот на следосвобожденска България*. Praha / Прага:

- Velvyslanectví Bulharské republiky v České republice / Посолство на Република България в Чешката република.
- Černý, Marcel – Gotovska-Henze, Teodorička – Solenkova, Ljubomila. 2021. *Sounáležitost a soudržnost k vzájemnému pozná(vá)ní. Sondy z kulturních vztahů mezi Čechy a Bulhary do vzniku ČSR*. Praha: Slovanský ústav AV ČR.
- Jakoubek, Marek – Penčev, Vladimír. 2022. *Češi a Slováci v Bulharsku. Příspěvky ke studiu české, slovenské a československé krajaenské přítomnosti v bulharských zemích*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).
- Jakoubek, Marek. 2022. „Pobočky Československého národního domu ‚T. G. Masaryk‘ v Sofii – stav k roku 1932.“ Pp. 103–152 in Marek Jakoubek – Vladimír Penčev: *Češi a Slováci v Bulharsku. Příspěvky ke studiu české, slovenské a československé krajaenské přítomnosti v bulharských zemích*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).
- Jakoubek, Marek – Budilová, Lenka J. (eds.). 2023. *Češi v Bulharsku. Od osvobození Bulharska do konce druhé světové války*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).
- Jakoubek, Marek – Budilová, Lenka J. a kol. 2024. *Češi v moderních bulharských dějinách*. Praha: Fakulta humanitních studií UK.
- Jakoubek, Marek – Lančová, Tereza. 2024. „Staré i nové poznatky o ‚českém‘ cukrovaru v Gorné Orjachovici.“ Pp. 125–145 in Marek Jakoubek – Lenka J. Budilová a kol.: *Češi v moderních bulharských dějinách*. Praha: Fakulta humanitních studií UK.
- Jubilejní ročenka. 1929. *Jubilejní ročenka československé kolonie v Bulharsku 1868–1928*. Sofie: Československý národní dům T. G. M.
- Míčan, Vladimír. 1934. *Nevratem v nový svět. O československých osadnících, jejich náboženských, školských, osvětových, hospodářských aj. poměrech v Bulharsku*. Brno: Knihnice Biblické jednoty.
- Minčev, Emil. 2023. „Odbory spolku ‚Čech‘ a ‚Československého národního domu T. G. Masaryka v Sofii‘ v letech 1919–1939.“ Pp. 91–106 in Marek Jakoubek – Lenka J. Budilová a kol.: *Češi v moderních bulharských dějinách*. Praha: Fakulta humanitních studií UK.
- Minčev, Emil. 2016. *Česká komunita v Sofii od osvobození Bulharska v roce 1878 do konce druhé světové války. Dějiny, procesy, osobnosti, společenský a každodenní život*. Díl I. Rukopis disertační práce obhájené na Fakultě filozofické Univerzity Pardubice.
- Minčev, Enčo. 2011. *Sokol v Bulharsku*. Rukopis diplomové práce obhájené na Fakultě filozofické Univerzity Pardubice.
- Minčev, Enčo. 2023. „Počátky Sokola v Bulharsku.“ Pp. 107–131 in Marek Jakoubek – Lenka J. Budilová a kol.: *Češi v moderních bulharských dějinách*. Praha: Fakulta humanitních studií UK.
- Odešli od nás. 1940. „Odešli od nás ...“ *Hudební zpravodaj* 9 (11–12), 1940: 13 (28. 12. 1940).
- Penčev, Vladimír. 2012. *Po serpentínách sebepoznání a poznání toho druhého. Češi a Slováci v Bulharsku, Bulhaři v České republice*. Praha: Fakulta humanitních studií UK.
- Rychlík, Jan. 2000. *Dějiny Bulharska*. Praha: NLN.

Vařeka, Josef. 1990. „Češi v Bulharsku.“ *Český lid* 77, 1990, 2: 81–88.

Zeman, Pavel. 2019. *Česká inteligence v Bulharsku v letech 1878–1912. Život a práce českých učitelů*. Rukopis disertační práce obhájené na Filozofické fakultě Masarykovy univerzity.

Мичев, Николай – Коледаров, Петър. 1989. *Речник на селищата и селищните имена в България 1878–1987*. София: Наука и изкуство.

Тодоров, Величко et al. 1995, 1996, 1999. *Чехи в България. История и типология на една цивилизаторска роля I–III*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“.

17. mezinárodní konference o smrti – Death, Dying and Disposal

Utrecht, 27. – 30. srpna 2025

Největší společenskovední konference o smrti na území Evropy pořádá každé dva roky britská Asociace pro studium smrti a společnosti (ASDS). Jedná se o společnost, která cíleně podporuje výzkum smrti v umění, humanitních vědách, sociálních a dalších příbuzných disciplínách. Letos se konference nekonala ve Velké Británii, jak bývá obvyklé, ale již počtvrté zavítala na kontinent, podruhé do Nizozemska, tentokrát do Utrechtu (před více než deseti lety, v roce 2011, konferenci hostil Nijmegen). Sešlo se na ní několik stovek odborníků z různých vědních oborů zabývajících se umíráním a pohřbíváním, od historiků, přes sociology až po umělce, a samozřejmě nechyběli ani antropologové, především ti sociální. Země a kontinenty, ze kterých přijeli, byly tentokrát opravdu pestré, vysokými počty byli zastoupeni i badatelé ze zamoří, především z USA.

Organizování se ujala Univerzita v Utrechtu a musím uznat, že se jí to výborně podařilo. Organizátoři zdatně promýšleli každý detail tak, aby celá akce proběhla bez zádrhelů, zapojili množství doprovodných programů a účastníky každý den informovali shrnujícími e-maily a podporovali je ve sdílení společných zájmů. Jednotlivé části konference se odehrávaly v pěti historických budovách v centru města, tři z nich byly přímo na hlavním náměstí s dómem. Jen některé budovy byly univerzitní, což znamená, že pronájem dalších (Instituto Cervantes, Huize Molenaar, Geertekerk) bylo nezbytné vyjednat. Něco

takového si v českém prostředí dokáží jen těžko představit a smekám před ukázkou toho, jak umí Nizozemci spolupracovat. Bylo to zřejmé i z poměrně velkého organizačního týmu, který pod vedením Mariske Westendorpové z Utrechtské univerzity sdružoval čtrnáct dalších osob, často i z jiných univerzit (Groningen, Nijmegen, Tilburg, Amsterdam) či dalších organizací, rozesetých po celém Nizozemsku.

Secke se zpravidla konaly hybridní formou, ale většina účastníků byla na místě osobně. Přitom, i když je hybridní formát dle mých zkušeností většinou méně vydařený, toto byla první konference, kde jsem jej nevnímala jako výrazné mínus. Občasný příspěvek přednesený na plátně příliš nenařušil celý chod konference. První den se sice vyskytly mírné potíže s připojováním, ale postupně si všichni na daný systém zvykli. Technická podpora se i ve španělském institutu seznámila s promítacími nástroji a počítači, takže v dalších dnech již bravurně ovládala přepínání prezentací a obrazovek či jiných potřebných úkolů, přestože pokyny byly ve španělštině, kterou většinou neovládali. Pro online účastníky bylo navíc připraveno několik platform, ke kterým se mohli připojit a vzájemně diskutovat. Debaty vedené mimo panely o přestávkách mezi akcemi jsou totiž velmi důležitým neformálním prostředím a možná tím nejdůležitějším, co se na podobných konferencích odehrává. A organizátoři si toho byli vědomi, proto utváření „komunity participantů“ dané konference věnovali pozornost a záměrně ji povzbuzovali.

Konferenční program byl nabitý a skýtal čtyři dny plné plenárních zasedání, panelových prezentací, workshopů, kulatých stolů, doprovodných akcí a výstav, následovaných různými společenskými akcemi.

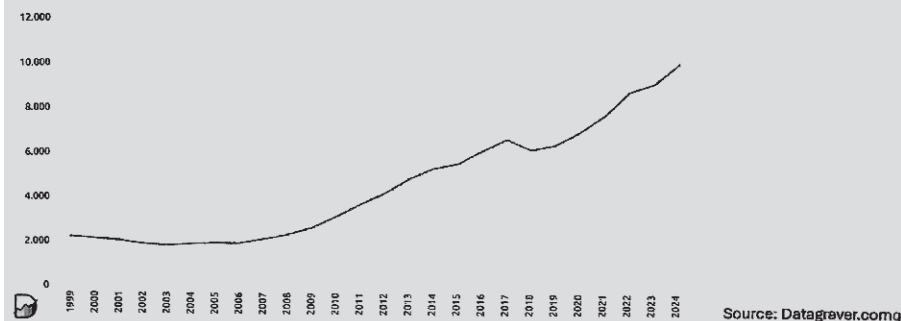
Příspěvky byly členěny do osmi základních tematických bloků: (1.) Rituální praktiky: pohřby, hřbitovy, ideologie, (2.) Jak se vyrovnat se ztrátou a smutkem: osobní zkušenosti a kolektivní projevy, (3.) Digitální smrt a nesmrtelnost, (4.) Politika smrti v dobách krize, (5.) Smrt, kultura a politika reprezentace: minulost a současnost, (6.) Smrt a/nebo nadlidské, (7.) Politika těla a nakládání s tělem: části a celky, (8.) Konec života: plánování a péče v praxi a politice. Zájemci o studium smrti tak měli pestrou škálu výběru. Někteří měli problém s tím, co upřednostnit, protože sekce se překrývaly a zpravidla se vždy konalo několik atraktivních najednou. Zmíním zde jen tři oblasti, které mě výrazně zaujaly, podrobnější informace a program jsou k dispozici na adrese <https://ddd17.sites.uu.nl/>.

Téma konference – politika smrti – je v dnešním světě velmi aktuální. Politika prostupuje všechny oblasti života, smrt nevyjímaje. Je zřejmé, že tvrzení že „smrt je jediná spravedlivá, musí tam bohatí i chudí“, je jen chabou útěchou nás smrtelníků. Sice musíme všichni zemřít, ale způsob, okolnosti a načasování výrazně souvisí s naším postavením i politikou dané země. Toto poselství bylo ústředním motivem konference, což jasně ukázala i úvodní plenární přednáška americké historičky Kami Fletcherové. Tato profesorka africké diasporické historie poukazovala na sociální nerovnosti v umírání a dovořovala se sociální spravedlnosti. Svoje tvrzení podložila daty z poslední pandemie COVID-19, která nám připomněla, jak moc je smrt politická. Jinak řečeno, okolnosti smrti člověka do značné míry závisí na jeho sociálním, ekonomickém, a dokonce i rasovém postavení. Ve Spojených státech

amerických má rasová příslušnost člověka velký vliv na příčinu jeho smrti. Další vliv mají věk, pohlaví, sexuální orientace, společenská vrstva a náboženství. V prvních měsících pandemie město Richmond ve Virginii oznámilo, že z prvních 15 úmrtí na koronavirus bylo 14 afroamerických. Později začal COVID Racial Tracker shromažďovat data, která ilustrovala, jak černí Američané umírali téměř 1,5krát častěji než běloši. Tyto skutečnosti jsou následky historického odkazu nadvlády bílé rasy, která formovala způsoby umírání černých Američanů. Podobné nerovnosti se nevyhýbají ani naší historii či přítomnosti, kde těmi znevýhodněnými byli Židé, Romové, bezdomovci a další skupiny.

Za extrémně zajímavý považuji diskusní kulatý stůl o eutanazii. Není náhodou, že se konal právě v Nizozemsku, které má s touto praxí jako jedna z mála evropských zemí již relativně dlouholetou zkušenost. Současný zákon o eutanázii zde byl přijat v roce 2002 a od té doby probíhají veřejné a odborné debaty o podmínkách a okolnostech, za kterých by eutanazie měla nebo neměla být povolena, a o právních a etických hranicích praktik eutanazie. V posledních letech tuto debatu rozvířila řada „hraničních případů“, včetně případů lidí s demencí, mladých lidí, případů duševního (na rozdíl od fyzického) utrpení a diskusí o „dokončeném životě“. Tyto případy a debaty zpochybňují hranice stávajícího zákona o eutanázii. Diskusní skupina si kladla základní otázku: Jak a do jaké míry je nizozemský zákon rozšiřován? Diskuse umožnila nám sledujícím seznámit se s tím, jak Nizozemci přistupují k eutanázii a jaké s ní mají zkušenosti. Přestože organizátoři avizovali rozmanitost diskusní skupiny, jejich pohled byl až překvapivě jednotný.

DUTCH EUTHANASIA TRENDS SINCE 1999



Diskusní panel tvořili Yvette Schuijtová (právní poradkyně Nizozemské společnosti pro právo na smrt), Theo Boer (profesor etiky ve zdravotnictví na Protestantické teologické univerzitě v Utrechtu), Kit Vanmechelenová (vlámská psychiatrická, autorka knihy *Nech mě odejít*), Hansje van de Beeková (investigativní novinářka v Argos) a Els van Wijngaardenová (etička z lékařského centra Radboud University).

Počty eutanazie v Nizozemsku od její legalizace významným způsobem narůstají (viz graf) a v praxi se rozšiřují podmínky, za kterých je uplatňována. Všichni diskutující se nicméně shodli, že to není způsobeno rozšířením daného zákona, ale jeho aplikováním v praxi. Původní záměr poskytovat eutanazii nevyléčitelně nemocným a „nesnesitelně trpícím“ v terminálním stadiu nemoci se posunul a za nesnesitelné utrpení je dnes považováno například i utrpení psychické. Nizozemský zákon o eutanazii je právě díky termínu „nesnesitelné utrpení“ značně otevřený a postupně se proměňuje jeho interpretace. Eutanazie se stává jedním ze způsobů „dobré“, či spíše „běžné“ smrti, a to především ve středních a vyšších vrstvách bílé Nizozemské společnosti. Obava z jejího zneužití

vůči marginalizovaným a sociálně znevýhodněným skupinám se tedy zatím nepotvrdila. Hrozba tak nepřichází z vnějšku, jako spíše z vnitřku. 68 % Nizozemců se domnívá, že eutanazie je správná. Aktuálně ji nejčastěji volí lidé ve věkové kategorii mezi 60 a 70 let, ženy jen o málo častěji než muži. Náboženské přesvědčení se nezdá být důležité, volí ji stejně tak věřící jako nevěřící a nerozhoduje ani u lékařů, kteří ji poskytují. Lidé trpící demencí tvoří pouze zlomek těch, kteří eutanazii podstoupí (340 osob z téměř 10 000 v roce 2024). Přestože se právo za těch více než 20 let nezměnilo, mění se praxe a lékaři jsou k eutanazii a jejímu poskytování otevřenější, stejně tak jako veřejnost. Eutanazie se stává jedním ze způsobů smrti, který je obecně akceptovatelný a volí ji mnohdy i ti, kteří proti jejímu uzákonění kdysi bojovali. V některých sociálních vrstvách se tak může stát internalizovanou volbou a běžnou praxí. V současnosti (2024) tímto způsobem v Nizozemsku skončí život zhruba 6 % lidí ze všech, kteří v daném roce umírají.

Poslední zajímavé téma, které bych ráda zmínila, se týkalo truchlení a nové praxe spojené s umělou inteligencí. Je fascinující, jak může AI ovlivňovat každodenní

život a jak rychle se rozšiřují oblasti jejího užití. Pro mě osobně bylo obohacující sledovat, jak psychologové řeší její využívání, prospěšnost, i možnosti zneužití v oblasti truchlení. Současná psychologie nechápe truchlení jako stav, který je nutné překonat zpretrháním vazeb se zesnulým. Od konce 20. století se mainstreamovým stal koncept, který předpokládá, že vazby pokračují i po smrti a není v tom nic patologického. Pozůstalý tak zůstává se svým blízkým zesnulým v pokračujícím vztahu, v angličtině je tento koncept označován termínem *continuing bonds*. A dnes existují platformy, ať již bezplatné nebo i soukromé placené služby, které na tomto konceptu staví. Dokáží na základě poskytnutých informací vyvolat v online světě osobu podle vašich přání, tedy i již mrtvou, se kterou mohou pak pozůstalí udržovat styk prostřednictvím komunikace skrze počítač, telefon či jiné elektronické zařízení. Jiné organizace jdou ještě dál a umožňují například, aby matka ve virtuální realitě objímala svoji zesnulou dceru a hovořila s ní. Psychologové hodnotí pozitivní efekty takových postupů, a naopak upozorňují na hrozby, které vznikají v případech, že se jedná o placené služby a pozůstalí jsou tak nuceni pro pokračování v komunikaci se svým blízkým platit nemalé částky firmě, která takové služby poskytuje. Je překvapivé, jak rychle se člověk dokáže vzdát svého fyzického světa a žít v online světě, pokud mu to poskytuje kýženou útechu. A jak rychle se trh adaptuje na nové podmínky a využívá možnosti k prodeji takových služeb.

Další ročník mezinárodní konference byl pestrý a nesl se ve velmi příjemné atmosféře. Sice smutná, ale důležitá témata participanty významným způsobem propojovala a k dobré náladě přispělo i příjemné

počasí na konci léta, jakož i překrásné historické budovy, kde se konference konala. Není nic, co by se konferenci dalo vytknout. Určitě náležitě přispěla ke svému účelu, tedy rozšířit diskusi a otevřenost vůči smrti a s ní spojenými tématy mezi odbornou i laickou veřejností. Většina participantů skutečně k řešení problematice přistupovala s otevřeností a zvědavostí, v čemž je podněcoval i interdisciplinární charakter celé akce.

Olga Nešporová

nesporova@eu.cas.cz

<https://doi.org/10.14712/12128112.5126>

CC BY 4.0

Konference Kulturní dědictví a depopulace v Evropě

Fakulta humanitních studií
Univerzity Karlovy, Praha
27. – 29. srpna 2025.

Fakulta humanitních studií hostila mezinárodní konferenci *Kulturní dědictví a depopulace v Evropě*, třídní akce se zúčastnilo více než 100 osob z téměř 20 zemí od Arménie až po Spojené království. Hlavním tématem odborných prezentací, diskusí i doprovodných workshopů byla problematika vyliďňování v okrajových oblastech Evropy a jeho dopady na krajinu i sociální a kulturní prostředí. Velkým přínosem akce byl její multidisciplinární přesah, díky němuž byl vytvořen prostor pro sdílení zkušeností a poznatků mezi odborníky z mnoha akademických institucí i zájmových, komunitních a dalších organizací, jichž se depopulace periferních

oblastí přímo dotýká. Konference byla uspořádána v rámci aktivit výzkumného projektu *Heritage in Depopulated European Areas* (HerInDep; <https://herindep.fhs.cuni.cz/FHSH-1.html>), na němž se vedle badatelů z Univerzity Karlovy podílejí zástupci University of the Highlands and Islands (Spojené království), Kaunas University of Technology (Litva) a řada regionálních asociovaných partnerů. Cílem projektu je prozkoumat, jak různé místní komunity odolávají důsledkům demografických změn a jak se pod jejich vlivem proměňuje prostor, jenž je obklopuje. Koordinátoři projektu Ivan Murin (Univerzita Mateje Bela, Banská Bystrica), Lenka Jakoubková Budilová (Univerzita Karlova, Praha), Aušra Mlinkauskienė (Kaunas University of Technology, Litva) a Andrew Jennings (University of the Highlands and Islands, Spojené království) seznámili posluchače s bližšími podrobnostmi výzkumu, dosavadními úspěchy a probíhajícími aktivitami.

Akci zahájila děkanka Fakulty humanitních studií Věra Sokolová a krátce představila výzkumné a vzdělávací priority fakulty pro nadcházející období. I další prezentace úvodní části se vztahovaly k plánování a strategiím lokálních i nadnárodních organizací, do jejichž gesce spadá výzkum kulturního dědictví a souvisejících témat (např. příspěvek Pascala Liévaux za ARCHE – Alliance for Research on Cultural Heritage in Europe, Gintarase Prikockise za Kaunas University of Technology nebo Miloše Drdáckého za AV ČR). Následující prezentace byly rozděleny do několika moderovaných tematických bloků, které se zaměřovaly na: konsekvence demografických změn pro kulturní přenosy; dědictví a městskou architekturu;

lokální kultury a jejich specifika a způsoby pro oživení komunit. Mezi prezentujícími byla celá řada zkušených akademiků z mnoha významných evropských institucí, pozvání přijaly například Alexandra Bitušíková (Univerzita Mateje Bela), Camila del Mármol (University of Barcelona), Ullrich Kockel a Mairéad Nic Craith (University of the Highlands and Islands), Asta Prikockienė (Vilnius Academy of Arts), Kestutis Zaleckis (Kaunas University of Technology) a další kolegové z více než šedesáti evropských institucí. Byly také představeny doktorandské projekty, které zajímavým způsobem doplňovaly spektrum výzkumných aktivit a sdílených poznatků. Celkem v průběhu tří denní akce zaznělo více než šedesát rozmanitých prezentací, inspirativních vstupů a námětů k dalším činnostem a spolupráci.

Zajímavým doplněním prezentačních bloků byla moderovaná a simultánně tlumočená diskuse u kulatého stolu, která se uskutečnila v závěru prvního dne akce. Vlastní projekty představili zástupci a zástupkyně z více než deseti neziskových organizací, místních sdružení a kulturních, uměleckých či pamětových institucí z Česka, Litvy a Shetlandských ostrovů, kteří sdíleli zkušenosti a příklady „dobré praxe“ ze svých regionů. Ve společné debatě, již se celkem zúčastnilo více než šedesát osob, nejvíce rezonovaly problémy spojené se stárnutím obyvatelstva, nedostatečnou infrastrukturou a dostupností služeb. Často se objevovaly obavy z nadměrného turistického ruchu (overturismu) a souvisejících problémů, které vedou ke zhoršení kvality života regionů a ke ztrátě jejich autenticity. Byl představen také specifický model vzdělávání (University of the Highlands and Islands)

využívající kombinaci online a prezenční výuky, vytvořený pro odlehlé oblasti Skotska, který umožňuje mladým lidem získat vysokoškolské vzdělání, aniž by museli odcházet do velkých měst.

Závěrečný den setkání byl věnován výzkumu v oblasti kulturního dědictví, možnostem spolupráce a financování. Pozvání přijali zástupci Ministerstva kultury České republiky, Ministerstva kultury Francie, Rakouského spolkového ministerstva pro ženy, vědu a výzkum, Akademie věd ČR a ARCHE a společně s účastníky workshopu diskutovali příležitosti i úskalí spojené s realizací výzkumných projektů.

Na organizaci akce se významným způsobem podíleli studenti doktorského studia obecné antropologie na FHS UK, kteří byli zároveň aktivními účastníky a prezentovali své výzkumy. Všechny příspěvky byly také

v reálném čase streamovány, ale aktivních účastníků v kyberprostoru mnoho nebylo a lze se domnívat, že u podobných typů aktivit je sociální rozměr a osobní setkávání stále preferovanou variantou. Bylo zajímavé porovnávat podobnosti i odlišnosti mnoha zkoumaných lokalit, sdílet zkušenosti z výzkumné praxe i každodenního života místních obyvatel a nechat se inspirovat úspěšnými projekty či obtížemi, které při jejich realizaci mohou nastat. Třídenní setkání přineslo mnoho obohacujících poznatků, nových setkání i možností pro další společný výzkum a aktivity zaměřené na podporu vylidňujících se periferních oblastí.

Hana Knollová

hana.knollova@gmail.com

<https://doi.org/10.14712/12128112.5127>

CC BY 4.0

Recenzenti statí v roce 2025

Yasar Abu Ghosh	Fakulta humanitních studií UK, Praha
Blanka Altová	Fakulta humanitních studií UK, Praha
Dana Bittnerová	Fakulta humanitních studií UK, Praha
Linda Coufal	Fakulta sociálních věd UK, Praha
Ondřej Daniel	Filosofická fakulta UK, Praha
Marek Halbich	Fakulta humanitních studií UK, Praha
Erik Harms	Yale University, Spojené státy
Iva Holmerová	Fakulta humanitních studií UK, Praha
Kateřina Horská	Sociologický ústav AV ČR, Praha
Pavel Hošek	Evangelická teologická fakulta UK, Praha
Ema Hrešanová	Fakulta sociálních věd UK, Praha
Radek Chlup	Filosofická fakulta UK, Praha
Dušan Janák	Fakulta regionálního rozvoje a mezinárodních studií Mendelovy univerzity, Brno
Zuzana Jurková	Fakulta humanitních studií UK, Praha
Martin Klapetek	Teologická fakulta Jihočeské univerzity, České Budějovice
Kamila Klingorová	Sociologický ústav AV ČR, Praha
Jakub Koláček	Filosofická fakulta UK, Praha
Marta Kolářová	Sociologický ústav AV ČR a Fakulta humanitních studií UK, Praha
Přemysl Mácha	Etnologický ústav AV ČR, Brno
Jakub Mlynář	HES-SO Valais-Wallis, Švýcarsko
Bronislav Ostránský	Orientální ústav AV ČR, Praha
Tomáš W. Pavlíček	Masarykův ústav a archiv AV ČR, Praha
Oldřich Poděbradský	Fakulta humanitních studií UK, Praha
Daniela Rendl	Fakulta sociálních studií MU, Brno
Matthew Richmond	Newcastle University, Spojené království
Zita Skořepová	Etnologická ústav AV ČR, Praha
Jan Sládek	Filosofická fakulta UK, Praha
Tomáš Svoboda	Institut für Demographie ÖAW, Rakousko
Jan Šimek	Národní pedagogické muzeum a knihovna J. A. Komenského, Praha
Anna Štastná	Přírodovědecká fakulta UK, Praha
Michal Vašíček	Slovanský ústav AV ČR, Praha
Jiří Večerník	Sociologický ústav AV ČR, Praha
Kamila Velkoborská	Saga studio, Plzeň