

„NEMILUJE BOHA, KDO NEMILUJE BLIŽNÍHO.“ (POD)KRKONOŠSKÝ NÁBOŽENSKÝ SPIRITISMUS A HISTORICKÁ SOCIOLOGIE NÁBOŽENSTVÍ

JAN HORSKÝ

ÚVODEM

Před více než sto padesáti lety se v západních Krkonoších a v přílehlém Podkrkonoší začal objevovat „náboženský spiritismus“. Pro některé se záhy stal i jedním z jevů, skrze něž tento region a jeho kulturu vnímali a vnímají. Spiritismus nadto nabyl pověsti sektářství. Novější studie ale ukazují, že věci jsou složitější, než aby šlo vyslovovat jednoznačně klasifikující soudy. Pokusím se, mimo jiné i pomocí analytických kategorií vypracovaných Milošem Havelkou, načrtnout jeden z možných pohledů na tento spiritismus. Zaměřuji se přitom především na otázku, zda lze o spiritistech uvažovat jako o do sebe uzavřené „sektě“, nebo zda se spíše jednalo o jakousi mikro „kvazi-postavu“, která vykazovala způsobilost se variabilně prostupovat se svým okolím. V obecnější rovině se tak dotýkám problematiky ambivalence homo- a heterogenizačních tendencí, jež jsou identifikovatelné během modernizačního procesu.

HOMOGENIZAČNÍ A HETEROGENIZAČNÍ ROZMĚR MODERNIZACE

Modernizaci je možné pojednat jako souběh ambivalentních procesů proměn v socio-kulturním poli (nejen Západu), tzn. procesu homogenizace, jenž je vykazatelný v některých sadách kulturních jevů, a zároveň i procesu heterogenizace doložitelné v jiných sadách kulturních jevů. Toto tvrzení lze propojit se Simmelovou teorií módy. Georg Simmel zvažuje jak psychologickou, tak sociální funkci

módy, její individualizující i její kolektivizující úlohu. Simmel upozorňuje, že u některých „přírodních národů“ móda fakticky není rozvinuta. Znamená to, že jednotlivé kultury, resp. společnosti, civilizace, různou měrou připouštějí rozmanitost, či naopak vyžadují stejnorodost.¹⁾ Můžeme dále navázat na snahu hledat analogie mezi biologickou evoluční teorií a teorií kulturního vývoje. „Každý systém, řídící se (...) třemi základními principy,“ tzn. principem variability, dědičnosti a selekce, říká Pavel Duda, „je evoluční.“²⁾ „Móda“ je v moderní (západní) společnosti jak příkladem opakovaných vln homogenizačních tendencí, tak – alespoň potencionálně – díky své variabilitě faktorem dynamizujícím kulturní změny. Homogenizující tendence by bylo možné vysvětlovat rovněž pomocí teorie kulturních metaatraktorů, avšak jejich faktické působení, alespoň v moderní době, mění vždy jen kulturu v jedné z jejích vrstev či vždy, viděno, jen z jednoho badatelsky zvoleného hlediska.³⁾ Jako příklad homogenizačních procesů v moderní společnosti nám může posloužit obecná tendence k sblížování demografického chování ve většině populací. Příkladem heterogenizace může být vývoj v oblasti idejí, hodnot a náboženských představ.

Jak řečeno, ukázkou modernizační homogenizace může být – řekněme s prosbou o čtenářskou trpělivost s drobným exkurzem – vývoj demografického chování. Při pohledu na evropské dějiny několika posledních staletí lze říct, že proměna kulturních vzorců demografického chování se zrychluje a že se určité vzorce chování prosazují homogenněji na rozsáhlejších územích. Vzorce demografického chování vykazovaly ještě před sto padesáti či dvěma sty lety nápadnou regionální či lokální odlišnost. Nejen v 17. a 18. století, ale ještě i na zlomu 19. a 20. století panovaly velké oblastní rozdíly v hodnotách specifické manželské plodnosti a kojenecké i dětské úmrtnosti. Tyto rozdíly zčásti souvisely s provázaností rodinných struktur a s dostupností sňatku s jednotlivými územními „ekotypy“.⁴⁾ Zvolíme-li jako kritérium homogenizace demografického chování úroveň konečné plodnosti žen, pak lze v Evropě podle Květy Kalibové o nápadném sjednocení mluvit až zhruba pro generaci žen, které se narodily v roce 1935 (jejich konečná plodnost se pohybovala v průměru pro jednotlivé evropské oblasti v rozmezí 2,1 až 2,6 dítěte na jednu ženu). Následně došlo v Evropě k opětovnému rozrůznění

demografického chování, způsobenému nejen rozdělením na „svobodný svět“ a „východní blok“. Hodnoty úhrnné a konečné plodnosti se tak začaly v 60.–80. letech 20. století opět regionálně odlišovat. Nápadnější sjednocující tendence se prosadily znovu po roce 1989, kdy došlo i ve středo-východní Evropě k značnému poklesu (ba až k „propadu“) plodnosti, který populace „svobodného světa“ vykazovaly již o dvě desetiletí dříve (například v ČR klesly hodnoty úhrnné plodnosti na konci 90. let až na úroveň mezi 1,1 až 1,2 porodu na jednu ženu).⁵⁾

Lze přitom zvažovat různé výklady tohoto homogenizačního procesu. Demografie by se jej patrně snažila vysvětlovat z vnitřní souvztažnosti demografických chování v rámci populace jako (strukturálně konfigurovaného) systému. Evoluční a kulturní antropologie nebo historie kultury se naopak budou spíše snažit vysvětlit homogenizaci demografického chování jako výsledek kompetice více kulturních variant (kulturních vzorců, kulturních komplexů), z nichž se jedna v konečném důsledku může stát až metaatraktorem. Zároveň si ale můžeme také představit řadu faktorů, jež leží vně populačního systému či vně kultury. Homogenizaci lze kupříkladu klást do souvislosti se soustavnější populační politikou moderních států. Mimo to je třeba upozornit, že byť se na jedné straně jednotlivé evropské populace sjednocují co do hodnot kvantitativních demografických ukazatelů a měř intenzity, na druhé straně dochází k vnitřnímu rozrůžňování například podob soužití (vedle párů, které uzavřely manželství, existují zde nesezdané páry, matky samoživitelky, roste počet samostatně žijících osob atd.).

Jako příklad heterogenizujícího rozměru modernizačního procesu můžeme uvést rovněž rostoucí rozrůžňování náboženských idejí, postojů a projevů v socio-kulturním poli Západu. Při jeho studiu lze mimo jiné v mnohém navázat na Havelkovy analýzy a výklady. Miloš Havelka věnuje v rámci historické sociologie a sociologie vědění často pozornost problematice náboženství v modernizující se a ryze moderní společnosti (například teorie „odkouzlení světa“, různé koncepce „sekularizace“, otázky „privatizace“ víry atd.).⁶⁾ Velkou měrou se chci v následujícím výkladu opřít právě o Havelkovy texty jako o zdroj interpretačních nástrojů.

VARIABILITA „VZTAHŮ“ A PLURALITA „ŠANCÍ“

Heterogenizace se projevuje růstem rozmanitosti obsahů jednotlivých aktů „připisování smyslu“/„významu“, které mohou v socio-kulturním poli dosáhnout své „objektivace“. Smysl jednání je „objektivovaný“ tehdy a potud, pokud existuje „šance“, že v daném socio-kulturním prostředí bude srozumitelný a akceptovatelný. „Šance“ je pojem úzce spojený s Weberovým vymezením „sociálních vztahů“. Ty spočívají výlučně jen v „šanci“, že v určitém socio-kulturním poli mohla, mohou a budou moci probíhat právě určitá jednání, orientovaná právě určitým „subjektivním smyslem“. „Sociální vztahy“ je tudíž podle Webera třeba důsledně desubstancionalizovat. Nejsou to totiž pevné vazby, mající povahu determinujících sil. Nemají ani způsobilost beze zbytku zaplnit určitou část socio-kulturního prostoru tak, že by tato jeho část již nemohla být zároveň strukturována jakýmkoli jiným „jednáním“, orientovaným aktérsky odlišným „smyslem“.⁷⁾ Můžeme tedy předpokládat, že s modernizací roste pluralita „šancí“ nejrůznějších individuálních i skupinových záměrů, postojů či hodnotových vazeb, jež dojdou své „objektivace“. Můžeme to modelovat jak ve vztahu k „paměti“, tak k „symbolickým centrům“.

Podle teorie „kulturní paměti“ Jana Assmanna je možné pojmenovat „komunikativní paměť“.⁸⁾ Kromě toho zde existuje ještě cosi jako „politicky“, resp. „ideologicky modelovaná paměť“. Ideálně-typicky pak můžeme proti sobě postavit na jedné straně „kolektivní“ a „ideologicky modelovanou paměť“, jež byla sdílena určitou společností, resp. jež byla této společnosti vnučována, a na druhé straně „komunikativní paměť“ jednotlivých rodin, mikrosociet typu rodinných farem, malých firem, církevních sborů, popřípadě jednotlivých venkovských obcí. Otázkou zůstává, jak a nakolik odolávala a odolává individuální a komunikativní paměť mikrosociet nátlaku ideologicky modelované paměti a jakou měrou je vůči tomuto tlaku rezistentní? Modernizace přináší snahy o homogenizaci kolektivní a politicky modelované paměti (například v koncepcích národních dějin, které hrály značnou roli v rámci národních hnutí).⁹⁾ Zároveň je ale možné předpokládat, že roste autonomie obsahů komunikativní paměti jednotlivých mikrosociet, a tím narůstá

i jejich různorodost. To se pravděpodobně promítá i do způsobů zacházení se „symbolickými centry“.

„Symbolickým centrem“ může – v intencích jejich Havelkovy teorie¹⁰) – být v individuální mysli i ve skupinové komunikaci jak událost či postava, tak artefakt nebo krajinný útvar. „Symbolickým formováním“ je do nich vnášen obecnější význam, který však může mít v jednom a tomtéž socio-kulturním poli velmi rozmanité, ba dokonce až protichůdné podoby. Symbolická centra se tak stávají uzlovými body výstavby našeho obrazu dějin i konstrukce kolektivní paměti. Můžeme odlišit dva momenty jejich utváření:

a) Ustanovení („objektivaci“) symbolického centra. Ta může být v určitém socio-kulturním poli obecně (či obecněji) sdílena. Symbolické centrum může sdílet (racionální) historická věda s (emotivní) kulturní pamětí, byť perspektiva přístupu k „centru“ a jeho funkcionalita budou ve „vědě“ a v „paměti“ odlišné.

b) Současně zde ale rovněž existují individuální či skupinová přisouvání významů tomuto „centru“, jejich hodnotové konotování, které ale může být z rozličných aktérských perspektiv velmi různorodé, ba i protichůdné. Havelkovo „symbolické centrum“ coby Cassirerův „symbol“ zároveň spoutává i uvolňuje naše pocity, emotivní obsahy mysli (radosti, zklamání, traumata, naděje atd.). Tím v rámci individuální, komunikativní či kolektivní paměti umožňuje „symbolické centrum“ pomocí určitého mentálního obrazu sjednotit sadu relativně indiferentních pocitů v pojmenovatelný, tím však i mentálně manipulovatelný „objekt“. ¹¹)

Můžeme předpokládat, že v rámci heterogenizačního rozměru modernizace narůstala různorodost zejména způsobů významového konotování jednotlivých symbolických center.

OTEVŘENOST, NEBO UZAVŘENOST SOCIÁLNÍCH SKUPIN?

V modernizující se a moderní, natož v postmoderní západní společnosti můžeme tudíž předpokládat značnou rozrůzněnost „subjektivně míněných smyslů“ jednání. Zároveň jsou přeznačována stávající či objektivována nová „symbolická centra“ a především

vzrůstá diferenciací jejich významového konotování z jednotlivých aktérských a skupinových perspektiv. Právě tak roste diskrepance mezi komunikativní pamětí jednotlivých mikrosociet a pamětí nesenou velkými, společností jako celku nabízenými narativy. Pokud bychom řekli, že v socio-kulturním poli se vyskytují jednotlivá „hodnotová ohniska“ a ve vztahu k nim se uskutečňují individuální či skupinové hodnotové vazby, mohli bychom pak uvažovat o tom, že s modernizací dochází k nárůstu diverzity těchto „ohnisek“. V určitých (módních) vlnách se může měnit i jejich vzájemná disparita.¹²⁾

Z kulturně-dějinného hlediska či z (hlediska) historické sociologie (zejména sociologie náboženství a sociologie vědění) je významnou otázkou, jakou povahu mají sociální skupiny, „společnosti“ nebo „pospolitosti“,¹³⁾ které vznikaly a vznikají vazbou k jednotlivým „hodnotovým ohniskům“. Jsou to do sebe uzavřená, vnitřně značně homogenní společenstva, nebo to jsou naopak vnitřně značně diferencovaná uskupení s velmi prostupnými hranicemi? Thomas Hylland Eriksen nabízí při studiu etnických menšin způsob, jak zkoumat míru jejich otevřenosti, resp. uzavřenosti, podrobným sledováním sítě jejich každodenních vztahů (zda směřují většinou dovnitř dané komunity, nebo navenek).¹⁴⁾ Tento postup můžeme rozšířit i na studium dalších společenstev či komunit (náboženských či kvazináboženských, řemeslných, uměleckých, sportovních, militárních apod.). Mnohé studie evropské raně novověké i moderní společnosti ukazují, že je možné počítat s nárůstem otevřenosti mnohých takovýchto komunit. Tomu odpovídá představa o mnohovrstevnatosti individuálních i kolektivních identit (uvažuje se o „Multiple-Identity“, „Patchwork-Identity“).¹⁵⁾ Mohli bychom také mluvit o vrstvenosti a vzájemné kontextuální prostupnosti „klauzur 2“ či o potřebě zacházet nominalisticky s pojmem „kvazi-postavy“¹⁶⁾ a o nutnosti užívat tento pojem mnohem větší měrou mikroanalyticky, než by doporučoval kupříkladu Paul Ricoeur.¹⁷⁾ Badatelsky je tedy možné pracovat s ideálními typy určitých společenstev, jejichž příslušníkům budeme ideálně-typicky připisovat určitý, jednotný „průměrný smysl“ jejich jednání.¹⁸⁾ Výzkum však, jak upozorňuje i Weber, má stanovovat vzdálenost individuálních (historicko-empirických) případů od jejich (obecných) ideálních typů.¹⁹⁾ Míra vnitřní diferencovanosti a míra socio-kulturní

otevřenosti, resp. uzavřenosti studovaných společenstev, vážících se k tomu či onomu „hodnotovému ohnisku“, tak musí zůstat v konkrétních případech vždy znovu kladenou badatelskou otázkou. Tato otázka je dnes důležitá ve vztahu k nejrůznějším komunitám, vznikajícím na elektronických sítích, ale i kupříkladu ve vztahu vůči různým společnostem, sdružením, spolkům či pospolitostem, které můžeme pozorovat třeba v časovém horizontu okolo roku 1900. Výzkum těch někdejších přitom snad může přispět k porozumění těm dnešním. Příkladem zde budiž podkrkonošský a krkonošský spiritismus posledních desetiletí 19. a první poloviny 20. století, posuzovaný v kontextu vývoje tamních evangelických sborů.

„SEKTA“

Zdeněk R. Nešpor říká o „lidovém spiritismu“, že měl „náboženský, ba až sektářský ráz ve weberovsko-troeltschovském smyslu“.²⁰⁾ Byli však podkrkonošští a krkonošští spiritisté opravdu „sektou“? Pokud ano, znamenalo by to, že byli vnitřně indiferentní a uzavřenou komunitou? Abychom se mohli pokusit na tyto otázky, a to i pomocí výše uvedených postupů, zodpovědět, musíme si nejprve vymezit základní pojmy.

Ernst Troeltsch rozlišuje tři typy sociálních útvarů, které vznikají v křesťanství: „církve“, „sektu“ a „mystiku“. Lze říct, že kritériem pro jejich rozlišení mu je způsob zpřítomňování Krista a postoj ke Kristovu Kázání na hoře. Ideálně-typicky můžeme určit, že církve představují útvary, které tíhnou k rituálně-kultickému zpřítomňování Krista. Kázání na hoře tak či onak relativizují jako pouhé morální poučení. Sekty zpřítomňují Krista prostým shromážděním (hříchů se zřeknuvších) věřících. Kázání na hoře považují za (značně, ne-li zcela) závazné. Mystika zpřítomňuje Krista (kontemplativně) niterně v individuálních duších, Kázání na hoře jakožto soubor pravidel vlastně nepotřebuje, neboť jednání odpovídající zákonu božimu vychází přímo z duší věřících. „Sekta,“ říká Troeltsch, „chápe Ježíše jako nebeského a opětovně přicházejícího pána sboru, který mu dal ve svém kázání na hoře zákon a ve svém životě vzor jednání, a přikládá hodnotu jedině shromáždění učedníků Ježíšových, kteří jej

svobodně vyznávají a kteří se se vši přísností snaží o svatý život. [...] Svatost sekty závisí na činné a subjektivní svatosti osob.“ V mystice podle Troeltsche „Kristus je duch, který je zbaven svého omezení dějinami a který působí v duších jakožto neviditelná síla veškerého náboženského hnutí. Duch, a nikoli zákon rozhoduje o křesťanskosti.“²¹⁾ Tuto typologii lze přenést i mimo křesťanství a uvažovat obecně o způsobech zpřítomňování „boha“ či „pána“ a o postupech, jak naplňovat jím požadovaný „řád“.

Anthony Giddens vychází z této Troeltschovy typologie (její původ odkazuje též k Maxu Weberovi). Giddens zdůrazní ještě další, rovněž Troeltschem již zvažovaná, kritéria rozlišení, totiž že „církve“ jsou většinou velké byrokratizované instituce, zatímco „sekty“ jsou menší a méně organizované. Většina členů církví svou příslušnost dědí po rodičích, kdežto v případě sekty větší část jejích členů „tvorí ti, kdo k ní aktivně konvertovali“. „Typické sekty“, říká dále Giddens, „chtějí objevit a sledovat ‚pravou cestu‘ a mají sklon se distancovat od většinové společnosti. Jejich členové se často stýkají jen mezi sebou a zavedené církve pokládají za zkažené.“ Troeltschovu typologii Giddens rozšiřuje o kategorie, které rozpracoval Howard Becker. Uvažuje tak ještě o denominaci, tzn. o sektě, která „vychladla“, a o kultu. Kulty se podobají sektám, jsou ale méně ohraničené a nejednou mají kratší dobu trvání. Kulty postrádají formální členy, avšak příslušnost k nim se projevuje spíše uznáváním určitých nauk a dodržováním určitých vzorců chování.²²⁾

K dispozici tak máme pět ideálních typů: „církve“, „sekta“, „mystika“, „denominace“ a „kult“. Zkusme posoudit, kterému z nich by bylo nejbližší spiritistické hnutí přelomu 19. a 20. století.

KRKONOŠSKÝ „NÁBOŽENSKÝ SPIRITISMUS“

Bezprostředně po vydání tolerančního patentu vznikly v Krkonoších a Podkrkonoší uprostřed katolické většiny tři evangelické sbory, které svojí činností podchytily četné, v tomto hornatém kraji namnoze rozptýlené evangelíky. Za prvé to byl sbor helvétského vyznání (reformovaný sbor) v Libštátě, založený roku 1782, jehož působnost sahala relativně daleko do západních Krkonoš a na Jilemnicko, kde

podchycoval ty, kteří nechtěli být luterány. Za druhé jazykově český sbor augsburského vyznání v Křížlicích, založený v roce 1782, jenž se z velké části vztahoval k téže oblasti západních Krkonoš jako libštátský sbor. A za třetí německý augsburský sbor v Heřmanových Sejfech (Hermannseifen, dnes Rudník), působící zde od roku 1783,²³⁾ který podchycoval německojazyčné evangelíky z celých Krkonoš.²⁴⁾

Oba české sbory se začaly v 60. letech 19. století dělit tím, že se z jejich kazatelských stanic vyvinuly nejprve filiální a poté samostatné sbory. Tak vznikl v roce 1866 filiální reformovaný sbor ve Valteřicích, jenž se vydělil od libštátského sboru. Křížlický augsburský sbor se snažil misijně expandovat zejména za faráře Bohdana Kutlíka (působil zde v letech 1864–1896) jak hluboko do kraje (kazatelská stanice v Nymburce), tak si konkuroval s reformovanými sbory v západních Krkonoších. V roce 1867 vznikl oddělením od křížlického augsburský sbor přímo v Libštátě a obdobně povstal augsburský sbor ve Valteřicích (v obou případech konkuroval tamním helvétským sborům). V Jilemnici vznikla roku 1874 kazatelská stanice augsburského sboru z Křížlic, která se v roce 1904 změnila ve filiální českojazyčný augsburský sbor. Roku 1916 byl v Jilemnici založen i helvétský filiální sbor z Libštátu.²⁵⁾ Své působení rozšiřoval rovněž sejfský německý augsburský sbor. Prvotně vzniklo kupříkladu již v 70. letech 19. století jeho „kazatelské místo“ (tzn. ani ne kazatelská stanice) pro lázeňské hosty v Janských Lázních, kde byl roku 1879 otevřen i nový evangelický kostel. Avšak nové německé sbory augsburského vyznání vznikaly (formálně oddělením od sejfského) především až na přelomu 19. a 20. století jako součást hnutí „Los von Rom“, které zasahovalo do habsburské monarchie ze sjednoceného Německa. Českojazyčné reformované a augsburské sbory se po roce 1918 sloučily ve sbory Českobratrské církve evangelické (ČCE). Nejdéle probíhalo slučování ve Valteřicích (až do roku 1928). Německojazyčné augsburské sbory vytvořily Německou evangelickou církev (NEC).²⁶⁾

V tomto prostoru se jak vedle evangelických sborů, tak v jejich nitru začal šířit spiritismus. Podnětem k tomu patrně byla iniciativa trutnovského německého podnikatele Ignáce Etricha, který začal pořádat spiritistické seance pro své dělníky. Vhodná média ale hledal mezi českojazyčnými obyvateli západních Krkonoš. Zejména

západní Krkonoše a přilehlé podkrkonošské regiony se tak na přelomu 70. a 80. let 19. století staly oblastí, v níž a z níž se začal šířit spiritismus. V některých obcích, v nichž se začali spiritisté objevovat, představovali evangelíci významnou složku obyvatelstva: například v Křížlicích dokonce tvořili většinu.²⁷⁾

Zdeněk R. Nešpor mimo jiné vychází z dobového Zacharova vymezení spiritismu jako směru, jenž se domníval, „že duše lidská jest nesmrtelná a jest schopna i po smrti těla stýkati se s pozůstalými živoucími na tomto světě, a po čas svého zjevu vykonává dokonce i různé fysické a duševní úkony, kterých člověk živoucí (...) schopen není, aby žijící svět mohl vstoupiti ve styk s duchy zemřelých, k tomu jest třeba prostředníka, člověka, média“.²⁸⁾ Takto vymezený spiritismus je v rovině dějin idejí nesporně protikladný křesťanskému učení. Kupříkladu Luděk Rejchrt (farář sboru ČCE v Křížlicích, v jednom z někdejších ohnisek spiritismu, v letech 1964–1973) tak těžko může ze své věroučné pozice jinak než stavět smíření skrze večeři Páně proti „vývojovému protékání dalšími životy“.²⁹⁾ To však, jak říká, rozhodně neznamená, že se nemohl spiritismus s křesťanstvím prostupovat, právě naopak. Nešpor v tomto smyslu soudí, že „ve skutečnosti (...) byl spiritismus spíše konglomerátem různých místně i časově odlišných představ na tomto se shodujících, v jiném však odlišných“.³⁰⁾

V rámci tohoto konglomerátu lze již pro dobu okolo roku 1880 odlišit dva základní proudy spiritismu. Nešpor mluví o „městském“ a o „lidovém spiritismu“. Jan Kletvík ve stejném smyslu zavádí dělení na „vědecký“ a „náboženský spiritismus“. Kletvík zároveň upozorňuje, že jako „náboženský“ charakterizoval podkrkonošský spiritismus již Miroslav Plecháč.³¹⁾ Kletvík poté věnuje rozsáhlou pozornost tomuto podkrkonošskému a krkonošskému náboženskému spiritismu. Sleduje jeho částečné prostupování s tamními evangelickými sbory. Za hlavní rysy tohoto náboženského spiritismu považuje především důraz na spravedlnost (současný úděl je následkem hříchů z minulých životů), na pokrok, četbu Písma, kritiku „materialismu“ svátostí a strach před duchy a utrpením. Zároveň říká, že tento náboženský spiritismus oslovoval větší měrou ženy než muže (to má analogie i v jiných oblastech světa). Ze zde sledovaného hlediska zasluhuje podrobnější zmínku skutečnost, že smysl pro spravedlnost

se projevuje jak tím, že „současný úděl je vnímán jako zasloužený následek hříchů z minulých životů“, tak zároveň důrazem na lásku k bližnímu: „Nemiluje Boha, kdo nemiluje bližního,“ píše v rodinné kronice Zdenka Kovářová. Plecháč podle Kletvíka soudí, že spiritisté sami sebe vřazovali do obecného, pokrok naplňujícího vývoje světa. Lze najít i aktérské formulace, které v tomto smyslu vyznívají. Například Kletvík cituje Františka Vránu z Křížlic: „Má-li býti pravý pokrok, nesmí žádný dělati tak, jak dělali jeho rodiče.“ Pozornost zasluhuje i Kletvíkem citovaný list Emanuela Havelky (farář libštátského reformovaného sboru v letech 1864–1910) z roku 1893, v němž popisuje svému kolegovi Bohdanu Kutlíkovi (farář augsburškého sboru v Křížlicích) některé představy spiritistů. Mimo jiné se zde dočteme, že podle nich „Kristus neměl tělo tělesné, ale duchovní, fluidické, večeri Páně velmi zlehčují“.³²⁾

Spiritisté tíhli k evangelickým církvím. Docházelo mezi nimi i k přestupům z katolické víry na evangelickou. Postoj evangelických sborů, včetně postoje staršovstev a farářů, k nim nebyl jednoznačný. Jan Kletvík rozlišuje tři „modely“ vztahu evangelických sborů, resp. jejich farářů, ke spiritismu: za prvé radikální postup, který volil libštátský reformovaný farář Emanuel Havelka, jenž se snažil spiritisty ze sboru vytlačovat (vylučoval je například od večere Páně) a zároveň kritizoval spiritismus z teologicko-dogmatického hlediska. Za druhé umírněný postup, který volil libštátský luterský farář a později farář ČCE Petr Marušiak (farářem v Libštátě byl v letech 1878–1927). Jeho přístup znamenal „značnou otevřenost vůči spiritismu a otevíral prostor pro integraci“. Marušiak shledával na spiritismu i jeho dobré stránky, spočívající kupříkladu v tom, že spiritisté čtou Písmo. Kritizoval jej spíše z vědeckého hlediska a měl jej za projev primitivního myšlení. Za třetí vyhýbavý postup, uplatňovaný luterskými křížlickými faráři, Bohdanem Kutlíkem a jeho nástupcem Františkem Hrejsou (farář v Křížlicích v letech 1896–1902). Jejich postup přispíval k tomu, že spiritismus se na Křížlicku *via facti* šířil a patrně evangelickým sborem zčásti i prostupoval.³³⁾

KOŘENY BLÍZKOSTI?

Z teologického hlediska je, jak upozorňuje Rejchrt, napětí mezi (evangelickým) křesťanstvím a spiritismem nesporné a zřejmé. Avšak z kulturně dějinného, antropologického či sociologického hlediska lze Troeltschovou terminologií říct, že spiritismus „je spřízněn volbou“ s mystickým spiritualismem a že představa neustálého nového rodu „je spřízněna volbou“ s koncepcí znovuzrození.³⁴⁾

Troeltsch v textu z roku 1911 označuje za náboženství moderního člověka mystiku. V mystice se podle něj totiž „etika (...) nepřipíná ke Kázání na hoře jakožto k zákonu božímu a přirozenému, nýbrž je volným puzením ducha nebo svědomí“. Mystika tím „uvolnila církevnictví a podporovala moderní nálady autonomně individualistické“.³⁵⁾ Evangelický mystický spiritualismus, jehož byl Troeltsch stoupencem, tak sdílí se spiritismem rozvolněnost vztahu k (církevnímu) věroučnému dogmatu. V této souvislosti můžeme uvést, jak Zdenka Kovářová ze spiritistické pozice zdůvodňuje své vystoupení z evangelického sboru: „V srdci je chrám, kde sídlí Láska, kdo lásky nemá, nemá Boha, byť byl v církvi kterékoli. Proto opustila jsem svou církev.“³⁶⁾ Obdobně si jsou tyto jinak různoběžné směry blízké s myšlenkou niterného obnovného přerodu (znovuzrození), byť jej v konkrétních rysech pojímají jinak.

Koncept „znovuzrození“ jako osobnostního přerodu se začal v evropské reformaci rodit poměrně záhy. Jeho kořeny lze spatřovat kupříkladu v polovině 20. let 16. století, když se od Zwingliho sboru v Zürichu oddělili novokřtěnci, kteří při důsledném domýšlení mysticko-spiritualistického, symbolického pojetí svátostí začali aplikovat křest až v dospělosti. Vnější, vodní křest jako „znamení“ pro ně byl pouze symbolem „vnitřního křtu“ či „křtu z ducha“. Tento vnitřní křest jim poté splýval s niterným přijetím Krista (s jeho mystickým zniterněním), tzn. s osobnostním přerodem, „novým zrodem“. Zároveň se znovuzrození objevuje v úvahách některých luterských a kalvinistických autorů (bez vazby na novokřtěnectví) přelomu 16. a 17. století. Pro některé z nich je „znovuzrození“ až kosmickým dějem, aktem, jímž jedinec svojí niternou proměnou mění svoji vesmírnou situovanost. Hieronymus Zanchi(us), Johann Arndt či Johann Valentin Andreae

spojují „znovuzrození“ mimo jiné s vymaněním se z fyzického vlivu hvězd.³⁷⁾

Koncept „znovuzrození“ během 17. století, patrně rovněž díky vlivu mystiky Jacoba Böhmeho, přešel do luterského pietismu. Pietismus obecně zdůrazňuje niterný individualismus, který souvisí s myšlenkou, že člověk přísluší ke sboru (církvi) na základě vlastního svobodného rozhodnutí (princip „Freikirchentum“).³⁸⁾ Luterský pietismus (zejména hallský a herrnhutský) začal ovlivňovat české nekatolíky během 18. století. Pietistický sbor působil u „milostného kostela“ v Těšíně. Vedle toho prostupoval exulantské sbory v Lužici (v Herrnhutu/Ochranově), Sasku a Prusku (v Berlíně). Tento vliv mohl vést i k akcentaci tématu „znovuzrození“ mezi tajnými nekatolíky v českých zemích.³⁹⁾ V některých případech je v jejich autobiografických vyprávěních s okamžikem „znovuzrození“ ztotožňován moment rozhodnutí odejít do exilu do některé z okolních protestantských zemí. Po vydání tolerančního patentu však zdá se, nebyla otázka „znovuzrození“ pro ty evangelíky v českých zemích, kteří se rozhodli pro jednu z tolerovaných konfesí, důležitá. Téma „znovuzrození“ v 19. a 20. století vystupuje v evangelických sborech v českých zemích s různými, ne však striktně pietistickými akcenty. V Křížlicích je kupříkladu na přelomu 19. a 20. století zdůrazňoval František Hrejsa. Po vzniku Českobratrské církve evangelické byl důraz na „znovuzrození“ jedním z argumentů, jímž se Josef Lukl Hromádka v duchu barthovské teologie vymezoval vůči Masarykovu humanistickému kulturně-politickému protestantismu. „Ne výchova, nýbrž znovuzrození,“ zněla Hromádkova slova.⁴⁰⁾

Jinak tomu ale bylo v případě těch (do té doby tajných nekatolíků), kteří se během roku 1782 začali přihlašovat k netolerovaným, a namnoze do té doby neznámým konfesím, jako byly kupříkladu „víra boží“ či „víra beránková“ apod. Často se konfesijně identifikovali četbou Písma, „lámáním chleba“ a pitím vína z kalicha.⁴¹⁾ Zároveň však pro mnohé z nich mělo „znovuzrození“ patrně větší váhu než pro ty, kteří se rozhodli pro jednu z tolerovaných konfesí. Nadto tito „blouznivci“, jak je začala označovat dobová státní správa, „znovuzrození“ mnohdy přeznačují a chápou je jinak než luterský pietismus. Často kupříkladu u výslechů udávají svůj věk v letech, která uplynula od jejich znovuzrození.⁴²⁾

Český „lidový spiritismus“, dovozuje Zdeněk R. Nešpor, který se objevil nejprve na Vysokomytsku (již roku 1853) a později především právě na Křížlicku, Jilemnicku či Novopacku, vyrůstal z východočeského náboženského „blouznivectví“ a „tolerančního sektářství“ 18. a 19. století. Již proto v sobě nesl četné náboženské prvky, ba dokonce lze říct, že měl povahu náboženské sekty s důrazem na asketickou životní praxi, niternou (spirituální) zbožnost a lásku k bližnímu. S tolerančním sektářstvím a potažmo s luterským pietismem podle Nešporova výkladu propojuje lidový spiritismus jednak důraz na osobní událost náhlého procitnutí ve víře působením Ducha, tzn. ve shodě s pojetím „znovuzrození“, jednak čtení Písma. Odkazem na Písmo někteří ze spiritistů na Novopacku a Jilemnicku přímo ve prospěch svého učení argumentovali. S ohledem na svrchu řečené zasluhuje pozornost odkaz na Janovo evangelium (J 3,3-7): „Amen, amen, pravím tobě, nenarodí-li se kdo znovu, nemůže spatřit království Boží,“ resp.: „Musíte se narodit znovu.“ Rovněž úloha média byla mimo jiné vysvětlována biblickým textem (Sk 2,17): „Sešlu svého Ducha na lidi, synové vaši a vaše dcery budou mluvit v prorockém vytržení.“ Lidový spiritismus měl podle Nešpora zároveň díky akcentaci účinné lásky k bližnímu blízko i k socialistickému hnutí. Mimo to se rovněž zdá, že blíže než k evangelickým církvím měl k CČS(H). Tento lidový spiritismus se začal slévat dohromady s nenáboženským městským spiritismem až ve 20. letech 20. století.⁴³⁾

BYLI SPIRITISTÉ „SEKTOU“?

Jak bylo svrchu řečeno, připisuje Nešpor „lidovému“, tzn. „náboženskému“ spiritismu „až sektářský ráz ve weberovsko-troeltschovském smyslu“. Byť neříká přímo, že byli sektou, přece zavdává podnět ptát se, zda by podkrkonošský a krkonošský náboženský spiritismus vyhovoval výše uvedeným sociologickým definicím sekty.⁴⁴⁾ Při snaze načrtnout možnou odpověď zde ryze pracovně posuzuji tyto spiritisty jako jednotnou skupinu, byť ve skutečnosti byli rozdělení do mnoha samostatných společenstev, pořádajících na různých místech své seance. Posuzovat budu nejprve některé prvky jejich

věrouky či nauky, byť je nemáme nijak soustavně doloženy, následně budu zkoumat povahu jejich začlenění do širšího společenského prostředí.

„Sekta“ v Troeltschově pojetí zpřítomňuje Krista (obecněji „boha“, „pána“) tím, že se shromáždí věřící, kteří jsou očištěni od hříchu, nebo alespoň o nehříšnost důsledně usilují. Posuzované skupiny „náboženských spiritistů“ by tuto definiční charakteristiku v zásadě naplňovaly. Odhlédneme-li od tematiky samotného Krista (či „pána“), seance nemůže úspěšně proběhnout, účastní-li se jí někdo, kdo v možnost vyvolání ducha nevěří. Zároveň kladou spiritisté důraz na spravedlnost, lásku k bližním a na asketický život. Splňovali by i definiční rysy, uváděné Giddensem, protože jsou minoritní alternativou vůči většině společnosti, a dále že rozhodující část členů spiritistických společenstev tvoří ti, kdo k nim „aktivně konvertovali“ (avšak vzhledem k počínajícímu hnutí to těžko může být jinak).

Avšak prohlásit podkrkonošské a krkonošské spiritisty prostě za sektu není tak snadné. Giddens kupříkladu říká, že členové sekty sami sebe považují za ty, komu se podařilo „objevit a sledovat pravou cestu“. Spiritisté však tuto cestu nepovažují za výlučnou. Většinou, zdá se, zároveň zůstávají na půdě křesťanství (byť s tendencí konvertovat od katolictví k evangelickým konfesím), z reformované církve v Libštátě byli spíše Emanuelem Havelkou vytlačováni, než aby byli sami vystupovali (byť případy vystupování z církve rovněž existují, jak o tom svědčí případ Zdenky Kovářové). Nadto někteří a některé z nich sami sebe chápou jako podílníky či podílnice obecného pokroku či socialistického hnutí. Tedy spíše, než že našli „pravou cestu“, našli jednu ze souběžných cest, po nichž jdou či jsou připraveni jít.

Nadto lze Troeltschovu definici sekty na náboženský spiritismus uplatnit jen tehdy a potud, pokud v ní Krista zaměním čímsi jako například obecnou „energii ducha“. Náboženský spiritismus by patrně v nejednom ohledu více vyhovoval Troeltschově definici typu „mystika“. V ní se mimo jiné říká, že „Kristus je duch, který je zbaven svého omezení dějinami a který působí v duších jakožto neviditelná síla“. Viděli jsme, že podle Emanuela Havelky spiritisté soudí, že Kristus měl pouze „tělo duchovní, fluidické“. Viděli jsme, jak Zdenka Kovářová tvrdí, že „v srdci je chrám, kde sídlí Láska, kdo

lásky nemá, nemá Boha“, a jak tento svůj postoj staví do příkrého protikladu vůči „církví“ jakožto typu.

Otázkou také je, jak z perspektivy sociologie náboženství zařadit ty, kteří byli při seancích médií. Jejich náboženská situace je z hlediska sociologie či antropologie zajisté jiná, než v jaké se nachází pořadatel či ostatní účastníci seance. Můžeme vyjít z Weberova ideálně-typického rozlišování (v obecnějším, ne úzce křesťansky věroučném slova smyslu) „kouzelníků“, „proroků“ a „kněží“. ⁴⁵⁾ „Prorok“ je „nositel čistě osobního charizmatu“, kdežto „kněz“ vlastně profesionálním funkcionářem pravidelného kultu. „Kněze“ ve Weberově rozlišení vyznačuje „stálý provoz akcí působících na bohy“. Kouzelník provádí „individuální manipulace s démony od případu k případu“ a přitom „magickými prostředky působí na démony“. Weber ale sám upozorňuje, že jde o ryze pracovní, záměrně vyostřené odlišení „typů“, přičemž mezi jednotlivými skutečnými případy povětšinou existuje plynulý přechod. Kupříkladu, upozorňuje Weber, v četných velkých náboženstvích, včetně křesťanství, zahrnuje pojem „kněze“ také „kvalifikaci magickou“. Právě tak může mít „kněžství“ jak svou podobu ryze institučně profesionální (kvalita kněze vzniká tím, že byl řádně církví ustanoven), tak svou charizmatickou podobu (v pojetí mnoha křesťanských opravných laických hnutí kněz ztrácí svými hříchy kněžství včetně způsobilosti vysluhovat svátosti). ⁴⁶⁾ „Kouzelník“ své kvalifikace nabývá mimo jiné „probuzením“. I to mu dává způsobilost pronášet „orákula“. S ohledem na „probuzení“ a na pronášení „orákul“ by média snad nejvíce naplňovala rysy „kouzelníků“, resp. „kouzelnic“. V době farářování Emanuela Havelky v Libštátě při bohoslužbě reformovaného sboru během kázání náhle povstala v extatickém vytržení (strnula a začala zhluboka dýchat) mladá dívka a zvolala: „Já nejsem žena, já jsem dobrý duch.“ ⁴⁷⁾ Avšak od „kouzelníků“ by se média lišila co do magických praktik. Spiritismus není magický. Duch je vyvoláván vnitřním nastavením mysli (duší) účastníků seance. Pohyb stolku nevyvolává ducha (to by byla „magie“), nýbrž nemagicky vyvolaný duch se ohlašuje pohybem stolku.

Pokud jde o „nauku“, nelze tedy s jednoznačností tvrdit, že náboženští spiritisté byli sektou (vykazují četné znaky spiritualistické či kontemplativní mystiky). Pokud ještě vezmeme v potaz, co uvádí Giddens jako znak sekty, že její členové se především „stýkají jen

mezi sebou“, bude oprávněnost mluvit o podkrkonošských a krkonošských spiritistech jako o sektě ještě menší. Spiritisté zčásti prostupovali evangelickými sbory (zejména augsburského vyznání). Uplatníme-li Eriksenovo kritérium míry integrace určité minority ve většinové společnosti, budou se spiritisté jevit jako relativně značně otevřené společenstvo. Z tohoto hlediska je velmi významná situace z 20. a 30. let 20. století v Jičíně, kterou popisuje Kletvík. Spiritisté se zde zčásti prostupovali s evangelíky (sbor ČCE v Jičíně vznikl z původního augsburského libštátského sboru a farář Marušiak v něm prosazoval poměrně tolerantní stanovisko ke spiritismu). Evangelíci zde vystupují jako kmotrové při křtu dětí spiritistů a *vice versa*. Jan Kletvík dodává: „Scénář, kdy spiritisté žádali o kmotrovství příslušníky tradičních [tzn. evangelických] církví, byl poměrně častý. Rovněž tak příslušníci tradičních církví občas vyhledávali kmotry mezi spiritisty, a to především pro jejich dobré mravy; jinak to bylo mezi katolíky, kteří mezi spiritisty kmotry nevyhledávali.“⁴⁴⁸) Dobré mravy spiritistů souvisely s jejich asketickým životem, který zmiňují ve svých studiích Nešpor i Kletvík. Byla to, Weberovou terminologií řečeno, „askeze světská“, tzn. askeze protestantského typu.⁴⁹)

Jaký z toho plyne závěr? Nešporova slova o „sektářském rázu“ jsou zajisté na místě, ale patrně by je bylo třeba o něco zeslabit. Spiritisté se scházeli natolik pravidelně, že není vhodné uvažovat o typu „kultu“, svou zbožností a (kvazi)náboženskou praxí se (mnohdy přímo záměrně) vzdalovali typu „církvě“ v jejím katolickém pojetí, vůči jejímu evangelickému pojetí byli s to být konformní. Mohli bychom tak říct, že se pohybujeme někde mezi typem sociálně významně otevřené, avšak eticky důsledné „sekty“ a spiritualistické „mystiky“.

HUSTOTA SOCIÁLNÍCH SÍTÍ A PROSTUPNOST KVAZI-POSTAV

Jednotlivá společenstva „náboženských spiritistů“ můžeme považovat za, řečeno svrchu vymezenými pojmy, určité „klauzury 2“ či „kvazi-postavy“, které se uskupily okolo příslušného „hodnotového ohniska“. Nebyly to však, alespoň jak se zdá, žádné uzavřené

sekty. Tyto kvazi-postavy byly minoritami, zčásti se prostupujícími s jinými menšinami (evangelickými sbory, které bychom mohli chápat jako jiné případy kvazi-postav), zčásti s většinovou společností. Tato vzájemná prostupnost a vrstvenost jednotlivých kvazi-postav je zajímavá přinejmenším z hlediska dějin kultury, zároveň i z hlediska sociologie vědění a sociologie náboženství. Je kupříkladu otázkou, do jaké míry může souviset s hustotou socio-geografických, socio-ekonomických a socio-kulturních sítí, které se v dané oblasti vytvořily. V případě Podkrkonoší a Krkonoše vzájemná prostupnost jednotlivých kvazi-postav s hustotou těchto sítí *koreluje*. Ponechávám na posouzení jiných, zda tato korelace zároveň znamená i kauzální souvislost.

Na přelomu 70. a 80. let 19. století, tedy v době, kdy se na Jilemnicku začíná objevovat náboženský spiritismus, bylo Podkrkonoší a Krkonoše (po Šluknovsku a Liberecku) oblastí s nejhustším osídlením v českých zemích a lidnatost zde rostla až do roku 1910, kdy kulminovala. Velmi úzce to souviselo s tehdy již po několik staletí trvajícím protoindustrializačním a industrializačním vývojem tohoto regionu. Tento ráz krkonošské oblasti nápadně vynikne při porovnání s jinými oblastmi s obdobným geografickým reliéfem, v nichž ale k růstu obyvatelstva nedocházelo (příkladem je Šumava).⁵⁰ Přitom se jedná o oblast národnostně smíšenou. Západní Krkonoše (například Jilemnice, Křížlice, Valteřice) a přilehlé Podkrkonoší (kupříkladu Nová Paka, Libštát, Jičín) byly jazykově české, střední a východní Krkonoše a část přilehlého Podkrkonoší německé. Na jižním okraji krkonošské oblasti se od počátku 19. století nacházelo území, z něhož pocházeli četní čeští národní obrozenci.⁵¹ Krkonošská oblast byla i oblastí nábožensky heterogenní. Vedle tolerančních sborů vznikl na konci 19. století v její blízkosti i sbor starokatolický (Jablonec nad Nisou). Po roce 1918 se zde vedle sborů Českobratrské církve evangelické a Německé evangelické církve poměrně hojně objevily i sbory Církve československé.⁵² V takto historicky utvářeném socio-kulturním poli mohly probíhat jak homogenizující modernizační procesy (industrializace, vznik moderních politických stran apod.), tak se v něm zároveň udržovaly a rozhojňovaly kulturní variability a heterogenity. Každodenní mnohvrstevnatá interakce jednotlivých osob a skupin však mohla být faktorem, který

nově vznikajícím společenstvům (kvazi-postavám) nedovoľoval, aby se zapouzdřila do podoby uzavřených komunit.

Vznik náboženského spiritismu můžeme považovat za projev nárůstu kulturní diverzity. Tato diverzita ale nemusela znamenat i nárůst kulturní disparity. Viděli jsme, že nově vzniklá společenstva mohla sdílet s těmi již stávajícími kupříkladu společné kořeny (například téma „znovuzrození“) a mohla s nimi mít společná i symbolická centra. Náboženští spiritisté kupříkladu sdíleli jak s evangelíky, tak s širším českým národněpolitickým hnutím jako symbolická centra některé postavy z dějin české reformace.⁵³⁾ Symbolickými centry mohla být v časovém horizontu okolo roku 1900 rovněž některá společně akcentovaná témata, jako jsou „pokrok“ či „psychologie“.⁵⁴⁾ Během aktérského ustanovování jednotlivých symbolických center přitom mohla narůstat diferenciací jejich v dobovém socio-kulturním poli se vyskytujících, hodnotových a významových konotací (například symbolická centra rodícího se socialistického hnutí umožňoval spiritismus zbarvovat křesťanskou láskou k bližnímu).

KRÁTKÁ ÚVAHA NAMÍSTO ZÁVĚRU

Sociologie vědění a sociologie náboženství se dnes mimo jiné rozsáhle věnují uzavřeným společenstvům na elektronických sítích, která až zarputile žijí své „pravdy“ a s nenávistností vůči všem ostatním je šíří socio-kulturním polem. Snad poněkud paradoxně se ukazuje, že při veškeré „pluralitě pravd“, kterou přinesla postmodernita, jsou dnes tato společenstva (tyto mikro „kvazi-postavy“) mnohem uzavřenější než ta, která jsme mohli na příkladu náboženského spiritismu pozorovat před sto padesáti lety. Pokud tomu tak bylo, pak by bylo podstatnou badatelskou otázkou, proč tomu tak je?

Odpověď, že míra otevřenosti jednotlivých malých kvazi-postav roste s mírou hustoty vztahů v socio-kulturním poli, která by dávala jisté oprávnění situace v Podkrkonoší a v Krkonoších kolem roku 1900, neobstojí, neboť se zdá pravděpodobné, že hustota sítě socio-kulturních vazeb je dnes přinejmenším stejná, ne-li větší, než před sto lety. Mohli bychom tedy říct, že se některé kvazi-postavy silně zapouzdřují proto, že ubývá fyzických a přibývá elektronických

každodenních mezilidských interakcí a že se tím oslabuje schopnost lásky k odlišnému bližnímu? Neznělo by to ale na půdě vědy nepřijatelně, ba dokonce misijně naléhavě?⁵⁵)

POZNÁMKY

1) GEORG SIMMEL, *Móda*, in: Týž, *Peníze v moderní kultuře a jiné eseje*, Praha 1997, s. 100–131, zde s. 108.

2) PAVEL DUDA, *Kulturní fylogenetika – lidské kultury jako biologické druhy*, in: *O původu kultury. Biologické, antropologické a historické koncepce kulturní evoluce*, (ed.) Lenka Ověáčková, Praha 2017, s. 230–239, zde s. 242.

3) Podrobněji k tomu PETR TUREČEK, JAN HAVLÍČEK, *Kultura jako předmět a produkt evoluce*, in: *O původu kultury. Biologické, antropologické a historické koncepce kulturní evoluce*, s. 183–229; JAN HORSKÝ, ANTON MARKOŠ, *Pohyby semen a tvarů. Vyprávění v dějepisectví a v evoluční biologii*, Červený Kostelec–Praha 2023, s. 199–252.

4) MICHAEL MITTERAUER, *Formen ländlicher Familienwirtschaft. Historische Ökotypen und familiäre Arbeitsorganisation im österreichischen Raum*, in: *Familienstruktur und Arbeitsorganisation in ländlichen Gesellschaften*, (edd.) Josef Ehmer, Michael Mitterauer, Wien–Köln–Graz 1986, s. 185–323.

5) KVĚTA KALIBOVÁ, *Naše místo v Evropě*, in: *Demografie (nejen) pro demografy*, (edd.) Květa Kalibová, Zdeněk Pavlík, Alena Vodáková, Praha 2009, s. 203–206. Dále srov. TOMÁŠ SOBOTKA, *Fertility in Central and Eastern Europe after 1989. Collapse and Gradual Recovery*, *Historical Social Research* 36(2)/2011, s. 246–296; BRANISLAV ŠPROCHA, VLADIMÍR BAČÍK, *Odkladanie rodenia detí a neskorá plodnosť v európskom priestore*, *Demografie. Revue pro výzkum populačního vývoje* 62/2020, s. 123–141.

6) Srov. MILOŠ HAVELKA, *Ideje – dějiny – společnost. Studie k historické sociologii vědění*, Brno 2010, s. 217–240; TÝŽ, „Odkouzlení“ versus sekularizace?!, *Sociológia* 44/2012, s. 564–578; TÝŽ, *Víra, kultura a společnost. Náboženské kultury v Evropě v 19. a 20. století*, in: *Víra, kultura a společnost. Náboženské kultury v českých zemích 19. a 20. století*, (ed.) Miloš Haveka, Červený Kostelec 2012, s. 9–42.

7) M. HAVELKA, *Víra, kultura a společnost*, s. 15–19; MAX WEBER, *Metodologie, sociologie a politika*, (ed.) Miloš Havelka, Praha 1998, s. 158–161. „Smysl“ může být ale v určitém socio-kulturním poli také třeba jen trpěný. Podrobněji srov. JAN HORSKÝ, *Samostatný stát a ideály humanitní. Masarykova sekularizovaná reformace jako model řešení situace roku 1918*, in: *Sto let. Hodnota svobody, nebo cena za nezávislost?* (edd.) Jan Horský, Miroslav Hroch, Praha 2018, s. 23–81, zde zejména s. 36–46.

8) JAN ASSMANN, *Kultura a paměť*, Praha 2001.

9) K tomu srov. MILOŠ HAVELKA (ed.), *Spor o smysl českých dějin 1895–1938*, Praha 1995; TÝŽ (ed.), *Spor o smysl českých dějin*, díl 2: *Posuny a akcenty české otázky*,

Praha 2006; MIROSLAV HROCH, *V národním zájmu. Požadavky a cíle evropských národních hnutí devatenáctého století ve srovnávací perspektivě*, Praha 1999, s. 7–52.

10) Miloš Havelka v teorii „symbolického centra“ propojuje Rickertovu koncepci „historického centra“ a Cassirerovu teorii „symbolického formování“. Srov. MILOŠ HAVELKA, *Symbol – centrum – typus. Tři perspektivy řešení vztahu případu a zobecnění ve vědě o člověku*, Acta Universitatis Carolinae – Philosophica et historica 4, Studia philosophica 14/1999, s. 247–256; TÝŽ, *Dějiny a smysl. Obsahy, akcenty a posuny „české otázky“ 1895–1989*, Praha 2001, s. 13–18; TÝŽ (ed.), *Spor o smysl českých dějin*, díl 2, s. 10–11.

11) Ke „spoutávání“ a „uvolňování“ v rámci procesu symbolického formování srov. ERNST CASSIRER, *Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens*, Frankfurt am Main 1994, s. 64–66.

12) Oba pojmy si zde vypůjčují z biologické evoluční teorie. Lze odlišit druhovou bohatost (diverzitu) a mezidruhovou odlišnost (disparitu). Zároveň můžeme uvažovat také o vnitřní (vnitrodruhové) rozrůzněnosti jak variant genů (alel), tak fenotypových znaků. Bez jakékoli snahy o naturalizaci metody můžeme *per analogiam* kupříkladu říct, že jednotlivá značně divergentní „hodnotová ohniska“ mohou v určitých dějinných situacích snižovat svoji disparitu (například kolem roku 1848 se mnohá začala zabarvovat „národně“, okolo roku 1918 „československy“, po roce 1989 „sametově“, tzn. mohou začít vykazovat určitý společný, prostředím ovlivněný znak), aniž by tím docházelo k jejich zásadní proměně, zasahující do hloubky jejich založení. V jiných dějinných situacích může disparita stoupat, aniž by přitom docházelo ke změně „hodnotových ohnisek“ v jejich jádru. Mohou ale existovat i takové proměny disparity, které jsou rovněž proměnami jader „hodnotových ohnisek“, tzn. popřípadě i vzrůstem či poklesem diverzity.

13) Přidržíme se zde Weberova rozlišování „společnosti“ (Gesellschaft) a „pospolitosti“, resp. „společenstva“ (Gemeinschaft). „Vergemeinschaftung“ (vytváření pospolitosti, společenstva) označujeme sociální vztah tehdy a potud, pokud je zaměření sociálního jednání v něm účastněných osob založeno na subjektivně (afektální či tradičně) „pociťované sounáležitosti“. Naproti tomu „Vergesellschaftung“ (vytváření společnosti) se bude jmenovat sociální vztah tehdy a potud, když a pokud v něm bude zaměření sociálního jednání spočívat na hodnotově či účelově „racionálně motivovaném vyrovnání či propojování zájmů“ zúčastněných osob. Srov. MAX WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen 1972 (5. revidované vydání), s. 1–30; TÝŽ, *Základné sociologické pojmy*, Bratislava 1999, s. 99–100.

14) THOMAS HYLLAND ERIKSEN, *Etnicita a nacionalismus. Antropologické perspektivy*, Praha 2012, s. 215–217.

15) FRANK FÄTKENHEUER, *Lebenswelt und Religion. Mikro-historische Untersuchungen an Beispiel aus Franken um 1600*, Göttingen 2004, s. 17; HUBERT KNOBLAUCH, *Religion, Identität und Transzendenz*, in: *Handbuch der Kulturwissenschaften*, díl 1: *Grundlagen und Schlüsselbegriffe*, (edd.) Friedrich Jaeger, Burkhard Liebsch, Stuttgart-Weimar 2004, s. 349–363, zde s. 360.

16) J. HORSKÝ, A. MARKOŠ, *Pohyby semen a tvarů*, s. 30–34, 242–249. V návaznosti na tento výklad bychom mohli říct, že „klauzurou 2“ či „kvazi-postavou“ nazýváme každé takové společenstvo, jež na základě své sdílené paměti a zkušenosti společně užívá určitý interpretační vzorec při připisování významů té které entitě. K tomu je ale třeba v rámci ideálně-typické modelace dodat, že jak ve smyslu badatelském, tak socio-kulturně ontickém lze takovéto společenstvo vymezit vždy jen kontextuálně, tzn. právě vždy jen z jednoho (popřípadě z několika) hledisek, a že stejnorodost obsahů paměti a zkušenosti i postupů interpretace je jen postulována. Jedinec tak může situačně příslušet k rozličným kvazi-postavám, které jsou navzájem různě konfigurovány. V konkrétních případech je věcí bádání zjistit, jakou měrou tato charakteristika o dané kvazi-postavě platí. Některé kvazi-postavy jsou velmi uzavřené, značně omezují možnost svých členů být participanty i jiných kvazi-postav, jiné jsou otevřenější.

17) PAUL RICOEUR, *Čas a vyprávění I. Zápletka a historické vyprávění*, Praha 2000, s. 272–273.

18) Weber zvažuje jednájícími „v průměru a přibližně míněný smysl v daném množství případů“ – M. WEBER, *Metodologie, sociologie a politika*, s. 135–171; TÝŽ, *Wirtschaft und Gesellschaft*, s. 1–30.

19) MAX WEBER, *Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 19/1904, s. 22–87, zde s. 23; TÝŽ, *Metodologie, sociologie a politika*, s. 7–63.

20) ZDENĚK R. NEŠPOR, *K původu a pramenům českého lidového spiritismu*, Lidé města 12/2003, s. 59–81, zde s. 67. To říká v návaznosti na podrobnou analýzu Weberových a Troeltschových pojmů. Srov. TÝŽ, *Pojmy „církev“ a „sekta“ v českém předmarxistickém dějepisectví*, in: *Kulturní a sociální skutečnost v dějzpytném myšlení. Příspěvky k dějinám českého dějepisectví doby Gollovy školy*, (ed.) Jan Horský, Ústí nad Labem 1999, s. 204–247.

21) ERNST TROELTSCH, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1912, s. 965–986; TÝŽ, *Z dějin evropského ducha*, (ed.) Jaroslav Werstadt, Praha 1934, s. 16–18, 53–63, cituji ze s. 17, 58.

22) ANTHONY GIDDENS, *Sociologie*, Praha 1999, s. 425–427. K tomu srov. HOWARD S. BECKER, *Outsiders. Studies in the Sociology of Deviance*, New York 2007.

23) ZDENĚK R. NEŠPOR, *Encyklopedie moderních evangelických (a starokatolických) kostelů Čech, Moravy a českého Slezska*, Praha 2009, s. 406–407.

24) K dějinám evangelických sborů v této oblasti srov. LUDĚK REJCHRT, *Na horách ležící. Dějiny evangelického sboru v Křížlicích*, Praha 2004; JIŘÍ LOUDA, *Valteričtí evangelíci od tolerančního patentu po spojení v Českobratrské církvi evangelické I*, Z Českého ráje a Podkrkonoší 25/2012, s. 77–120; TÝŽ, *Valteričtí evangelíci od tolerančního patentu po spojení v Českobratrské církvi evangelické II*, Z Českého ráje a Podkrkonoší 26/2013, s. 87–106; JAN KLETVÍK, *Evangelíci v Libštátě v letech 1781–1945 I. Dvě konfese, dva sbory*, Z Českého ráje a Podkrkonoší 27/2014, s. 44–96; TÝŽ, *Evangelíci v Libštátě v letech 1781–1945 II. Sjednocení*, Z Českého ráje a Podkrkonoší 28/2015, s. 101. Po vydání tolerančního patentu bylo v západních Krkonoších asi kolem 1 400 evangelíků. Soupis křížlického faráře obsahuje 1 160 osob,

avšak bez Valterických (snad pro jejich inklinaci k helvétskému vyznání), kteří tvořili podle J. LOUDY, *Valteričtí evangelíci od tolerančního patentu po spojení v Českobratrské církvi evangelické I*, s. 82, asi 20 % evangeliků v západních Krkonoších.

25) Z. R. NEŠPOR, *Encyklopedie moderních evangelických (a starokatolických) kostelů*, s. 210–211.

26) Z. R. NEŠPOR, *Encyklopedie moderních evangelických (a starokatolických) kostelů*, s. 201, 210–211, 249–250, 269–271, 406–407, 487–488; J. LOUDA, *Valteričtí evangelíci od tolerančního patentu po spojení v Českobratrské církvi evangelické II*, s. 87–106; J. KLETVÍK, *Evangelíci v Libštátě v letech 1781–1945 II.*; JIŘÍ LOUDA, *Lánovští evangelíci a jejich sbor v Předním Lánově*, in: Lánov a Dolní Lánov aneb jak plynou dějiny v údolí Malého Labe, (ed.) Roman Reil, Lánov 2020, s. 30–45.

27) Křížlicko v západních Krkonoších je někdy uváděno jako místo, kde se zrodil přibližně kolem roku 1880 český spiritismus. To ale není zcela přesné. Patrně dříve to bylo v okolí Vysokého Mýta, kde se nám dochovala zpráva o spiritistické seanci ve Stradouni již k roku 1853. Z. R. NEŠPOR, *K původu a pramenům českého lidového spiritismu*, s. 66. Prvá dvě známá média (dvě ženy) pocházela v krkonošské oblasti ale právě z Křížlicka: z Jestřabí a ze Žalýho u Mrklova. Ne-ní mým záměrem pojednávat na tomto místě dějiny podkrkonošského a krkonošského spiritismu. Ty jsou kupříkladu ve vztahu k evangelickým církvím podrobně zpracovány JANEM KLETVÍKEM, *Evangelíci a spiritismus v Podkrkonoší*, *Z Českého ráje a Podkrkonoší 30/2017*, s. 62–107. Ve vztahu k tzv. blouznivcům a sektářům 18. a 19. století jsou pojednány Zdeňkem R. Nešporem ve svrchu citované studii.

28) Z. R. NEŠPOR, *K původu a pramenům českého lidového spiritismu*, s. 65. Nešpor cituje definici spiritismu podle OTAKARA ZACHARA, *Z dějin spiritismu v minulosti*, Praha 1914, s. 10–11.

29) L. REJCHRT, *Na horách ležící*, s. 175.

30) Z. R. NEŠPOR, *K původu a pramenům českého lidového spiritismu*, s. 65.

31) Z. R. NEŠPOR, *K původu a pramenům českého lidového spiritismu*, s. 59–81; J. KLETVÍK, *Evangelíci a spiritismus*, s. 70–71, jenž odkazuje na MIROSLAVA PLECHÁČE, *Spiritismus v Podkrkonoší*, Praha 1931, s. 8.

32) J. KLETVÍK, *Evangelíci a spiritismus*, s. 72, 78, 82, 94 (odtud citováno v předcházejícím odstavci).

33) J. KLETVÍK, *Evangelíci a spiritismus*, s. 78–79, 99–100. Zajímavé je, že v době tzv. druhé konfesionalizace se reformované sbory jevily v podkrkonošském nebo krkonošském prostoru názorově spíše otevřenější ve vztahu k ostatním evangelíkům než sbory augsburské. Ke spiritistům byl například libštátský reformovaný farář Emanuel Havelka mnohem důslednější než luterští faráři. L. REJCHRT, *Na horách ležící*, s. 145, říká v souvislosti s křížlickým augsburským sborem o době po vydání protestantského patentu z roku 1861, že „žel, přichází i doba nového konfesionalního rozrůznování mezi helvétskou a augsburskou větví, jak je zákoně přinášelo pevnější spojení se zahraničními bohosloveckými směry“. K tomu srov. JIŘÍ JUST, ZDENĚK R. NEŠPOR, ONDŘEJ MATĚJKA, *Luteráni v českých zemích v proměnách staletí*, Praha 2009, s. 226–300. Zdá se, alespoň pro krkonošskou

oblast, že více úsilí o „pravověrnost“ bylo, pokud jde o mezikonfesijní vztahy, na luterské straně. V roce 1864 propukl ve Valteřicích spor o výzdobu hřbitovních vrat. Proluterští chtěli kříž, reformovaní kalich, popřípadě nic. Libštátský farář Daniel Nešpor ve sporu s křížlickým farářem Kutlíkem navrhol smírný kompromis – nic. K tomu srov. J. LOUDA, *Valteřičtí evangelíci od tolerančního patentu po spojení v Českobratrské církvi evangelické I*, s. 104–105.

34) E. TROELTSCH, *Die Soziallehren*, s. 734. Troeltschův obrat „wahlverwandt ist“, jímž označuje socio-kulturní afinitu určitých jevů.

35) E. TROELTSCH, *Z dějin evropského ducha*, s. 58, 62. Mystiku jako podobu moderního náboženství zvažuje i G. SIMMEL, *Peníze v moderní kultuře*, s. 132–157, v eseji *Konflikt moderní kultury* z roku 1918.

36) J. KLETVÍK, *Evangelíci a spiritismus*, s. 82.

37) RICHARD VAN DÜLMEN, *Reformation als Revolution. Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation*, Frankfurt am Main 1987, s. 184; THEODOR MAHLMANN, *Hieronymus Zanchis Traktat Über die Weissagung. Naturwissenschaft bei einem reformierten Theologen*, in: *Die Vermittlung alten und neuen Wissens in Literatur, Kunst und Musik*, (ed.) Barbara Mahlmann-Bauer, díl 1, Wiesbaden 2004, s. 315–348; MATTI REPO, „*Sapiens dominabitur astris*“. *Die theologische Astrologie Johann Arndts in seinen „Vier Bücher(n) von Wabrem Christentum“*, in: *Die Vermittlung alten und neuen Wissens in Literatur, Kunst und Musik*, s. 349–368. Není to pro ně jen proměna – v moderním slova smyslu – psychologická (v oblasti mysli, duše), nýbrž proměna kosmická (duchovní v teologicko-kosmologickém slova smyslu). Hieronymus Zanchi(us) například říká: „Das ist ganz ausgeschlossen für die ‚Frömmigkeit‘, der Vorgang der ‚Wiedergeburt‘, der ‚in keiner Weise von Stand der Sterne abhängt, vielmehr von der reinen Gnade und den Willen Gottes‘. Der Christ stehet, da unter Gott, über die Sterne.“ – TH. MAHLMANN, *Hieronymus Zanchis Traktat*, s. 341. Johann Arndt podotýká: „Die Wiedergeburt erhöht den Menschen über die Sterne zu Gott.“

38) E. TROELTSCH, *Die Soziallehren*, s. 734, 830–831; GERHARD WEHR, *Esotherisches Christentum. Von der Antike bis zur Gegenwart*, Stuttgart 1995, s. 236–249; ULRIKE GLEIXNER, *Pietismus und Bürgertum. Eine historische Anthropologie der Frömmigkeit*, Göttingen 2005.

39) Kupříkladu 5. článek Opočenského memoriálu z roku 1732 říká: „Von der Buss glauben und bekennen wir gleichfalls, dass ohne der Wiedergeburt und Leben Christi zu Seligkeit Niemand gelangen könne, wie es *Christus* der Herr selbst: *Lucae*, Cap. 3. Vers 8. spricht: *Derowegen tuet würdige Früchte der Buss.*“ Srov. JOSEF VÍTĚZSLAV ŠIMÁK, *Několik dokladů k bouři opočenské r. 1732*, VČA 26/1917, s. 58–77, zde s. 69.

40) L. REJCHRT, *Na horách ležící*, s. 173; JAN HORSKÝ, *Teorie a narace. K noetice historické vědy a teorii kulturního vývoje*, Praha 2015, s. 111–151; TÝŽ, *Samostatný stát*, s. 46–70.

41) Čeští tajní nekatolíci a evangelíci předtoleranční doby mnohdy jako svůj konfesní identifikátor uváděli, že čtou Písmo a další náboženskou literaturu. Kupříkladu jeden z významných členů berlínské exilové obce Jiří Vostrý (Vostrej,

Georg Scharff), původně poddaný ze vsi Hlavňov na panství Police nad Metují, který se do Čech vrátil jako evangelický emisar, odpovídá při svém zatčení roku 1759 na otázku, proč odešel do emigrace: „Nás k tomu žádné nenaváděl, poněvadž sme čtenáři a husitové byli, pro tu příčinu sme pravou cestu hledali odtud z Čech (bysme naši víru svobodně provozovati mohli) sme odešli.“ Říká, že je „evangelitský víry“. A dále uvádí: „Já víru katolickou nehaním: však ale poněvadž mně v mým srdci vždy nutkalo, že v tej víře katolickej k spasení nepřijdu, tak sem tu evangelitskou neb husitskou víru sobě oblíbil a tudy cestu k mému spasení sem ponejprv v Sasích, napotom v Berlíně vyhledával a vynášel.“ Srov. VÁC-LAV SCHULZ (ed.), *Listář náboženského hnutí poddaného lidu na panství Litomyšlském v století XVIII.*, Praha 1915, s. 26, 28.

42) Srov. ANTONÍN REZEK, JOSEF VÍTEŽSLAV ŠIMÁK (edd.), *Listář k dějinám náboženských blouznivců českých ve století XVIII. a XIX.*, díl 1: *Do roku 1810*, Praha 1927, s. 151, 172; díl 2: *Od roku 1811–1907*, Praha 1934, s. 314, 316, 343, 541, 558–559.

43) Z. R. NEŠPOR, *K původu a pramenům českého lidového spiritismu*, s. 59–81; TÝŽ, *Víra bez církve? Východočeské toleranční sektářství v 18. a 19. století*, Ústí nad Labem 2004. To, jak spiritisté v Podkrkonoší a Krkonoších opírali své učení o biblické texty, ukazují rovněž M. PLECHÁČ, *Spiritismus v Podkrkonoší*; J. KLETVÍK, *Evangelíci a spiritismus*.

44) Netřeba snad zdůrazňovat, že pojmu „sekta“ je zde užíváno v ryze hodnotově neutrálním, klasifikačním smyslu. Je nutno se ubránit všem jeho pejorativním, politickým, klerikálním či žurnalistickým konotacím. S pojmem „seky“ stejně jako s pojmy dalšími se zde zachází jako s ideálním typem ve Weberově smyslu slova, tzn. jako s nástrojem interpretace, který ohledně čistoty své definice nemá věrný ontický protějšek.

45) MAX WEBER, *Sociologie náboženství*, Praha 1998, s. 145–147, 165–175. Mimo jiné se zde říká (s. 168): „Od kouzelníka se [prorok] liší tím, že hlásá obsažné zjevení; obsah jeho misie nespočívá v magii [tzn. jako je tomu u kouzelníka], nýbrž v učení nebo v příkázáních. [...] I kouzelník často rozhlašuje nějaké zjevení, ba někdy činí jenom to. V tomto stadiu však jeho zjevení účinkuje pořád jen jako orákulum nebo jako vidění ve snu.“ Je zde posuzována „průprava charismatického kouzelníka, spočívající zčásti v jakémsi ‚probuzení‘, v znovuzrození dosaženém iracionálními prostředky, zčásti v čistě empirickém vyučení, na rozdíl od racionálního vzdělávání a disciplíny kněze“ (s. 146).

46) Dějiny české reformace poskytují příklad toho, jak Jednota bratrská během procesu, v němž se od sklonku 15. století proměňovala ze „seky“ v „církve“ – srov. E. TROELTSCH, *Die Soziallehren*, s. 401–410; JAN HORSKÝ, *Dějepisectví mezi vědou a vyprávěním. Úvahy o povaze, postupech a mezích historické vědy*, Praha 2009, s. 173–178; VÍT MARŠA, *Od Petra Chelčického k Lukáši Pražskému: formování identity Jednoty bratrské skrze vztah ke světské moci*, *Religio. Revue pro religionistiku* 20/2021, č. 2, s. 133–158; TÝŽ, *Dílo Petra Chelčického a Lukáše Pražského z weberovské perspektivy*, Brno 2024 (diss.) – postupně opustila představu, že „nehodný kněz“, tzn. kněz žijící v hříchu, nemá způsoblost vysluhovat pravou svátost. K tomu srov. FERDINAND HREJSA, *Česká konfesse, její vznik, podstata a dějiny*, Praha 1912. To ve

skutečnosti znamenalo přechod od charizmatického pojetí kněžství k pojetí institučně profesionálnímu.

47) J. KLETVÍK, *Evangelíci a spiritismus*, s. 76.

48) J. KLETVÍK, *Evangelíci a spiritismus*, s. 94–95. Kletvík se odkazuje na IVA KUMPEROVÁ BRAUNOVÁ, *K problematice etnografického studia náboženství v Podkrkonoší: Spiritisté na Jilemnicku*, Praha 1968 (diss.).

49) M. WEBER, *Sociologie náboženství*, s. 311–339.

50) PAVEL KLAPKA, STANISLAV MARTINÁT, *Geografická analýza vybraných populačních a sídelních charakteristik Krkonoš (1850–2001)*, Opera Corcontica 42/2005, s. 139–152; JAN SLAVÍČEK, JIŘÍ KOHOUTEK, *Krkonoše a jejich lidé v běhu času: Prameny, paměť, interpretace ve 20. století*, Praha 2022; LUDMILA FIALOVÁ, PAVLA HORSKÁ, MILAN KUČERA, EDUARD MAUR, JIŘÍ MUSIL, MILAN STLOUKAL, *Dějiny obyvatelstva českých zemí*, Praha 1996, zde mapy s. 318, 333, 353. Krkonoše, Podkrkonoší a Broumovsko představovaly, kupříkladu v kontrastu s Šumavou a Pošumavím, koncem 19. století velmi hustě zalidněnou oblast. Růst počtu a hustoty obyvatelstva zde úzce souvisel s rozvojem domácího venkovského řemesla (mnohde již od 16.–17. století), které zůstávalo zdrojem obživy těch vrstev venkova, jež neměly větší pozemkovou držbu, až do 20. století, nebo které se během 19. století v bezpočtu případů přeměnily v řadu menších venkovských továren. Šlo zejména o (domácí) textilní výrobu (soukenictví, plátenictví) a v menším rozměru o výrobu sklářskou. Lidnatost krkonošské oblasti ukazuje například LUDMILA KÁRNÍKOVÁ, *Vývoj obyvatelstva v českých zemích 1754–1914*, Praha 1965, s. 348–351:

Vývoj hustoty obyvatelstva v letech 1857–1910 (podle dat sčítání lidu) na 1 km²

Oblast	1857	1869	1880	1890	1900	1910
České země jako celek	88	96	104	110	119	128
Západní Krkonoše	135	143	146	149	154	156
Východní Krkonoše a Broumovsko	107	126	138	141	148	154
Královédvorskou	137	147	166	170	171	186
Jihovýchodní Šumava	51	55	57	57	58	58
Severozápad – Pošumaví	70	73	78	76	77	79
Českobudějovicko a Třeboňsko	61	67	73	76	83	90

51) P. KLAPKA, S. MARTINÁT, *Geografická analýza vybraných populačních a sídelních charakteristik*, s. 139–152; MIROSLAV HROCH, *Evropská národní hnutí v 19. století: Společenské předpoklady vzniku novodobých národů*, Praha 1986. Pro evangelické sbory nebyla v 19. století etnická odlišnost překážkou. Kupříkladu českojazyčná reformovaná škola ve Valteřicích si (doloženo to máme pro 60. léta 19. století) vyměňovala své žáky na „handl“ s německojazyčnou augsburskou školou v Heřmanových Sejfěch, srov. J. LOUDA, *Valteřičtí evangelíci od tolerančního patentu po spojení v Českobratrské církvi evangelické I*, s. 92.

52) Z. R. NEŠPOR, *Encyklopedie moderních evangelických (a starokatolických) kostelů*; TÝŽ (ed.), *Encyklopedie Církve československé husitské*, Praha 2022.

53) Ukazuje to kupříkladu Z. R. NEŠPOR, *K původu a pramenům českého lidového spiritismu*, s. 59–81.

54) J. HORSKÝ, *Teorie a narace*, s. 111–151; J. HORSKÝ, A. MARKOŠ, *Pohyby semen a tvarů*, s. 217–241.

55) Tento text byl vydán s podporou Joint Programming Initiative Cultural Heritage and Global Change (JPI CH) prostřednictvím výzvy Cultural Heritage, Society and Ethics (CHSE) 2022 v rámci grantu HerInDep Heritage in Depopulated European Areas č. 9F23001.