

Univerzita Karlova v Praze

Přírodovědecká fakulta

katedra sociální geografie a regionálního rozvoje



**SAKRÁLNÍ OBJEKTY V ČESKU: PROMĚNY A NOVÉ FORMY
SACRAL OBJECTS IN CZECHIA: CHANGES AND NEW FORMS**

Jan Klubal

Diplomová práce

Praha 2010

Vedoucí práce: RNDr. Tomáš Havlíček, Ph.D.

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci vypracoval samostatně za použití uvedené literatury a statistických zdrojů.

V Praze, 15. srpna 2010

.....

Rád bych poděkoval vedoucímu této práce RNDr. Tomáši Havlíčkovi, Ph.D. za podnětné připomínky, cenné rady a vstřícnost v průběhu jejího zpracování.

Dále bych rád poděkoval všem respondentům řízených rozhovorů, kteří mi poskytli mnoho užitečných informací o religiózní krajině modelových území.

V neposlední řadě bych chtěl vyjádřit vděčnost své rodině za podporu ve studiu.

OBSAH

| | |
|---|-----------|
| Seznam tabulek a obrázků | 6 |
| Seznam příloh..... | 7 |
| Abstract..... | 8 |
| 1 Úvod | 9 |
| 1.1 Cíle a struktura práce | 10 |
| 2 Teoreticko-metodické zarámování..... | 13 |
| 2.1 Diskuze relevantní literatury..... | 13 |
| 2.2.1 Religiózní geografie..... | 13 |
| 2.2.2 Sociologie náboženství | 18 |
| 2.2.3 Ostatní vědní disciplíny | 22 |
| 2.3 Definice klíčových pojmů..... | 23 |
| 2.4 Metodika | 25 |
| 3 Historický vývoj a současný stav religiozity v Česku | 29 |
| 3.1 Náboženství před rokem 1989 | 29 |
| 3.2 Religiózní krajina před rokem 1989 | 31 |
| 3.3 Náboženství po roce 1989..... | 33 |
| 3.4 Religiózní krajina po roce 1989..... | 37 |
| 4 Vymezení a charakteristika modelových území..... | 39 |
| 4.1 Pražské modelové území | 39 |
| 4.2 Pelhřimovsko | 43 |
| 4.3 Kaplicko..... | 44 |
| 5 Sakrální objekty modelových území | 48 |
| 5.1 Typologie sakrálních objektů..... | 48 |
| 5.2 Pražské modelové území | 49 |
| 5.2.1 Objekty tradiční religiozity | 49 |
| 5.2.2 Objekty alternativní religiozity | 53 |
| 5.3 Pelhřimovsko | 58 |
| 5.3.1 Objekty tradiční religiozity | 59 |
| 5.3.2 Objekty alternativní religiozity | 62 |
| 5.4 Kaplicko..... | 65 |
| 5.4.1 Objekty tradiční religiozity | 65 |
| 5.4.2 Objekty alternativní religiozity | 67 |
| 5.5 Komparace religiózní krajiny modelových území..... | 69 |

| | | |
|----------|--|-----------|
| 6 | Analýza semistrukturovaných rozhovorů | 73 |
| 6.1 | Tradiční religiozita..... | 74 |
| 6.1.1 | Vnímání objektů tradiční religiozity..... | 74 |
| 6.1.2 | Fyzický stav tradičních sakrálních objektů..... | 76 |
| 6.1.3 | Funkce tradičních sakrálních objektů | 78 |
| 6.2 | Alternativní religiozita..... | 80 |
| 6.3 | Budoucnost sakrálních objektů..... | 83 |
| 7 | Závěr | 85 |
| | Literatura a zdroje dat | 88 |

SEZNAM TABULEK A OBRÁZKŮ

Tabulky

| | | |
|----------|--|----|
| Tab. 1: | Náboženské vyznání podle vybraných církví, Česko, 1991, 2001 | 34 |
| Tab. 2: | Faktorové zátěže náboženských postojů české společnosti, 2008..... | 36 |
| Tab. 3: | Vybrané údaje o modelovém území Prahy | 40 |
| Tab. 4: | Vybrané údaje o modelovém území Pelhřimovska | 44 |
| Tab. 5: | Vybrané údaje o modelovém území Kaplicka..... | 46 |
| Tab. 6: | Objekty tradiční religiozity podle velikosti a fyzického stavu, modelové území Prahy, 2010 | 50 |
| Tab. 7: | Objekty alternativní religiozity, modelové území Prahy, 2010..... | 55 |
| Tab. 8: | Objekty tradiční religiozity podle velikosti a fyzického stavu, modelové území Pelhřimovsko, 2010..... | 59 |
| Tab. 9: | Objekty tradiční religiozity podle velikosti a fyzického stavu, modelové území Kaplicko, 2010 | 65 |
| Tab. 10: | Ukazatele charakterizující religiózní krajinu modelových územích – objekty tradiční religiozity, 2010..... | 69 |
| Tab. 11: | Ukazatele objektů alternativní religiozity v modelových územích, 2010 | 72 |
| Tab. 12: | Respondenti semistrukturovaných rozhovorů | 73 |

Obrázky

| | | |
|----------|---|----|
| Obr. 1: | Důvěra v církve a náboženské společnosti, Česko, 1990-2000..... | 33 |
| Obr. 2: | Podíl věřícího obyvatelstva podle obcí, Česko, 2001 (%)..... | 35 |
| Obr. 3: | Vymezení modelového území Prahy | 40 |
| Obr. 4: | Chrám Matky Boží před Týnem..... | 42 |
| Obr. 5: | Pohled na kostel sv. Vojtěcha..... | 42 |
| Obr. 6: | Vymezení modelového území Pelhřimovska | 43 |
| Obr. 7: | Vymezení modelového území Kaplicka..... | 46 |
| Obr. 8: | Kajetánská kaple..... | 51 |
| Obr. 9: | Kaple sv. Eliáše ve Vojanových sadech | 51 |
| Obr. 10: | Vybrané typy objektů tradiční religiozity, modelové území Prahy, 2010 | 51 |
| Obr. 11: | Využití tradičních sakrálních objektů, modelové území Prahy, 2010..... | 52 |
| Obr. 12: | Objekty alternativní religiozity, modelové území Prahy, 2010..... | 56 |
| Obr. 13: | Sídlo sdružení taoistického Tai Chi v Haštalské ulici | 57 |
| Obr. 14: | Ezoterický obchod Mystérium a sousedící věštírna | 58 |
| Obr. 15: | Opravená kaple v Částkovicích | 59 |
| Obr. 16: | Neudržovaný kříž v Myslově | 59 |
| Obr. 17: | Vybrané typy objektů tradiční religiozity na Pelhřimovsku, 2010..... | 60 |

| | |
|---|----|
| Obr. 18: Synagoga v Nové Cerekvi | 61 |
| Obr. 19: Kostel sv. Víta v Pelhřimově..... | 61 |
| Obr. 20: Objekty alternativní religiozity v Pelhřimově, 2010 | 64 |
| Obr. 21: Objekty tradiční religiozity na Kaplicku, 2010 | 66 |
| Obr. 22: Kaple sv. Josefa a Barbory v Kaplici | 67 |
| Obr. 23: Kostel sv. Linharta v Pohorské Vsi | 67 |
| Obr. 24: Velikostní struktura tradičních sakrálních objektů v modelových územích, 2010 | 70 |
| Obr. 25: Výzdoba kříže nedaleko Pelhřimova..... | 75 |
| Obr. 26: Kříž ve Chmelné..... | 78 |
| Obr. 27: Výklenková kaplička u Pohorské Vsi..... | 79 |
| Obr. 28: Interiér Staropražské věštírny Libuše | 82 |

SEZNAM PŘÍLOH

- Příl. č. 1: Sakrální objekty alternativní religiozity, modelové území Prahy, 2010
- Příl. č. 2: Sakrální objekty alternativní religiozity, modelové území Pelhřimovsko, 2010
- Příl. č. 3: Sakrální objekty alternativní religiozity, modelové území Kaplicko, 2010

ABSTRACT

This thesis deals with the sacral objects which are understood as physical indicators of the religious behaviour of population. Although Czech society is considered to be one of the most secularized in the terms of church adherence in Europe, it does not mean that Czechs are atheistic nation. Due to their scepticism to all organized forms of religion which is caused by the specific historical development of Czech country, people prefer the alternative forms of religiosity including occultism and other spiritual practices.

The main aim of this thesis is to explore whether and how the transformation of religiosity in Czechia affects the religious landscape. This will be shown on the case of sacral objects identified in model areas Praha, Pelhřimov and Kaplice.

The first part makes a survey of present knowledge relevant to sacral objects issue. This section consists of the review of literature, the definition of main terms and the description of applied methods. The next part deals with the historical development and current situation of religion and religious landscape in Czechia. The last section summarizes and discusses the results of field survey and compares the religious landscape of model areas. The review of interviews is also included.

The traditional sacral objects are increasingly perceived and used as profane objects. This is more evident in the bigger municipalities where the non-religious usage of these objects in form of cultural activities was observed. The hierarchical position of municipality also positively correlates with the quality of physical state of examined objects and their confessional heterogeneity. The existence of the sacral objects of alternative religiosity identified in this research is determined by the size of spiritual market which allows the participants to run the commercial form of spirituality.

Keywords: sacral objects, alternative religiosity, religion, Czechia

1 ÚVOD

Přestože v české společnosti se v posledních desetiletích výrazně projevuje proces sekularizace, religiozita ve všech svých formách stále tvoří významné hodnotové a normativní zázemí nezanedbatelného počtu osob a klíčovým způsobem ovlivňuje chování nejen těch aktivně participujících, ale nepřímo také všech ostatních. Český národ sice může být na základě výsledků posledních cenzů, v kterých bylo využito sebedeklarativního určení náboženského vyznání, považován za jeden z nejvíce ateistických v Evropě, v žádném případě ale nelze tvrdit, že by Češi zcela odmítali existenci transcendentna. Naopak podle několika studií z oborů religionistiky a sociologie náboženství (např. Štampach 2008; Hamplová 2000a, 2000b; Hamplová, Řeháková 2009; Lužný, Nešpor a kol. 2008) se česká společnost posouvá od tradičních institucionalizovaných forem náboženského vyznání spíše než k ateismu směrem k alternativním podobám religiozity, jako je např. víra v amulety, věštce, horoskopy, léčitelství a mnohé jiné spirituální a okultní praktiky. Jednou z hlavních příčin tohoto vývoje je velmi nízká míra důvěry české společnosti v církev jako autoritativní sociální instituce, přecházející až v demonstrativní odpor (Lužný, Nešpor a kol. 2008).

Obecným cílem této geografické práce je zjistit, zda a jakým způsobem se uvedený posun od tradičního k alternativnímu náboženskému chování projevuje v religiozní krajině Česka. Snahou bude zachytit, zkoumat a porovnávat podobu religiozní krajiny modelových území primárně na základě existence tradičních i alternativních sakrálních objektů, jakožto fyzických projevů religiozity obyvatelstva. Sakrální objekty v daném území a jejich základní atributy lze totiž považovat za rámcový indikátor míry a forem religiozity lokální společnosti (Havlíček, Hupková 2010). Objektem výzkumu předkládané práce jsou tedy sakrální objekty, předmětem pak interakce mezi transcendentní zkušeností a fyzickým prostředím.

Tradiční sakrální objekty jsou nedílnou součástí kulturní krajiny Česka, vytváří unikátní krajinné prvky a jsou cenným dědictvím předků. Přestože v mnoha případech již ztratily svoji původní náboženskou funkci, jsou stále ceněny pro nevyčíslitelnou historickou

a estetickou hodnotu. Z pohledu konceptů tzv. nové kulturní geografie je významnou rolí sakrálních objektů spoluvytváření identity obyvatelstva žijícího v daném prostoru.

Zatímco výzkumu tradičních sakrálních objektů je v rámci české religiózní geografie věnována určitá pozornost již od pádu komunistické diktatury v roce 1989, objekty alternativní religiozity byly prozatím zcela opomíjené. Důvodem může být jednak zaostalost religiózní geografie v Česku, způsobená v období totality tabuizací problematiky náboženství z ideologických důvodů, tak také nevýraznými projevy alternativní religiozity v krajině Česka.

Autor si je vědom přetrvávající zásadní dominance křesťanských prvků v religiózní krajině Česka, neočekává tedy, že projevy alternativní religiozity budou vzhledem k její podstatě (individualizace a privatizace náboženství) ve veřejném prostoru časté, viditelné a významně budou přetvářet podobu kulturní krajiny Česka. Přesto autor považuje snahu o zachycení a výzkum uvedeného fenoménu, jakkoliv skrytého a problematicky uchopitelného, za cenný přínos předkládané práce.

1.1 Cíle a struktura práce

Kromě již zmíněného obecného cíle jsou v práci stanoveny tři dílčí cíle, které konkretizují a upřesňují záměry výzkumu v modelových územích a které napomohou k naplnění obecného cíle práce. Zásadním a časově nejnáročnějším cílem práce je:

Zmapovat religiózní krajinu v modelových územích včetně inventarizace objektů alternativní religiozity.

Po zmapování modelových území budou získané poznatky využity k identifikaci hlavních rozdílů mezi sledovanými oblastmi. Druhým cílem tedy je:

Provést komparaci religiózní krajiny modelových území na základě provedeného výzkumu sakrálních objektů.

Posledním cílem je analyzovat dílčí vztahy mezi základními atributy sakrálních objektů a vybranými proměnnými charakterizujícími danou lokalitu tak, aby bylo zjištěno, jaké faktory a jakým způsobem tyto objekty ovlivňují:

Analyzovat vztah mezi velikostní kategorií obce a mírou (církevní) religiozity na jedné straně a fyzickým stavem a převažující funkcí sakrálních objektů v modelových územích na straně druhé. V případě modelového území Kaplicka bude zkoumán také vliv specifického jevu vysídlení obyvatelstva německé národnosti po 2. sv. válce.

Na základě studia odborné literatury zabývající se zkoumanou problematikou byly stanoveny následující předpoklady, které budou realizovaným výzkumem testovány:

Kvalita fyzického stavu sakrálních objektů v modelových územích bude pozitivně korelovat s velikostní kategorií obce a mírou církevní religiozity obyvatelstva (Havlíček, Hupková 2008). V případě Kaplicka se negativně projeví specifický jev vysídlení obyvatelstva německé národnosti z pohraničí po 2. sv. válce.

Na základě výsledků analýzy statistických dat provedené Havlíčkem, Hupkovou a Smržovou (2009) předpokládám, že v hierarchicky výše postavených sídlech bude vyšší náboženská heterogenita, která se bude odrážet i ve vyšší konfesionální heterogenitě sakrálních objektů.

Profánní využití tradičních sakrálních objektů bude častější v oblastech s nižší mírou církevní religiozity obyvatelstva.

Častější, ale pravděpodobně nepříliš výrazné projevy alternativní religiozity v krajině očekávám v hierarchicky nejvýše postavených sídlech a v oblastech s nízkou mírou církevní religiozity. Ve středních a malých sídlech budou tyto projevy zanedbatelné (Hamplová 2000b; Lužný, Nešpor a kol. 2008).

Předkládaná práce je členěna do sedmi hlavních kapitol. Úvodní pojednání představuje cíle práce a stanovené předpoklady. V druhé části je zkoumaná problematika zasazena

do širšího teoreticko-metodického rámce. Nejprve je diskutována literatura pojednávající o daném tématu, poté následuje vymezení klíčových pojmů a popis metodiky zpracování. Třetí kapitola se zabývá charakteristikou vývoje a současného stavu religiozity v české společnosti a jejími projevy v krajině Česka. Ve čtvrté kapitole je podrobnější pozornost věnována vymezeným modelovým územím v jejich kulturně-historickém kontextu, který zásadním způsobem determinuje dnešní podobu religiózní krajiny. Stěžejní pátá část práce obsahuje analýzu a diskuzi výsledků terénního šetření. Na základě zjištěných skutečností je popsána religiózní krajina modelových území, zpracována typologie identifikovaných sakrálních objektů a dále jsou zkoumány základní atributy objektů ve vztahu k dalším sociogeografickým charakteristikám modelových území. V šesté kapitole se autor zabývá výsledky semistrukturovaných rozhovorů a na jejich základě se snaží o hlubší pochopení problematiky sakrálních objektů. Uvedena je také stručná úvaha týkající se budoucnosti sakrálních objektů a dalšího vývoje jejich funkcí v krajině. Závěr práce podává přehled hlavních zjištěných skutečností a pokouší se o nastínění možností dalšího výzkumu sakrálních objektů v Česku.

2 TEORETICKO-METODICKÉ ZARÁMOVÁNÍ

Tematické zaměření předkládané diplomové práce spadá do oblasti zájmu religi0zní geografie. Autor se kloní k tomuto českému označení disciplíny z důvodu jeho používání i jinými českými autory, přičemž si je vědom jiných možných variant (např. geografie náboženství).

2.1 Diskuze relevantní literatury

Publikace dotýkající se tématu této diplomové práce lze rozdělit do tří hlavních skupin podle vědních oborů, k nimž náleží. Uvedené rozdělení je ale spíše orientační, v některých případech totiž nelze určit přesné zařazení práce, popř. dochází k přesahům do více vědních disciplín. Diskutovány jsou zejména ty publikace, které jsou podle názoru autora pro tuto diplomovou práci nejpřínosnější. Podrobnější pozornost je věnována také vzniku a vývoji disciplíny religi0zní geografie.

2.1.1 Religi0zní geografie

Religi0zní geografie je vnímána jako dílčí obor kulturní/sociální geografie nebo jako interdisciplinární obor stojící mezi geografií, sociologií, teologií, religionistikou a historií. Rinschede (1999) zdůrazňuje nejednoznačnost zařazení religi0zní geografie v systému vědních disciplín a poukazuje na problematické vymezení jejího pole působnosti, které ji provází po celou dobu její existence.

První moderní práce religi0zní geografie (F. Melachton) vznikají v 16. století v souvislosti s odklonem orientace vědeckého poznání od starořecké filosofie k teologii (Matlovič 1993). V dalších etapách vývoje (17. stol. - počátek 20. stol.) postupně dochází k úplnému oddělení religi0zní geografie od teologie. V tomto období se projevuje vliv myšlenek osvícenské filosofie, zejména pak Voltaira, Ch. L. Montesquieua a I. Kanta. Poprvé je také použit pojem „religi0zní geografie“ v práci G. H. Kasche (Frajer 1997).

Nejvýznamnější paradigmatický přelom nastává v první pol. 20. století, kdy je pod vlivem působení ekonomy a sociologa Maxe Webera, francouzské posibilistické školy

geografie (Vidal de la Blache) a kulturní geografie Carla Sauera opuštěna dosavadní environmentálně-deterministická doktrína a nahrazena je zájmem o studium vlivů náboženství na krajinu a sociální a ekonomické struktury v ní obsažené (Kong 1990).

Na předválečné myšlenky navázal po 2. sv. válce P. Fickeler rozpracováním koncepce „čistě geografické religiální geografie“, za jejíž nejdůležitější úkol považuje geografický výzkum kultu a vymezuje ji tak jako součást tradiční kulturní geografie (Frajer 1997). V 60. letech 20. stol. je dosavadní přístup k religiálně-geografickému výzkumu kritizován pro svoji jednosměrnost. Vztah náboženství a prostředí je totiž dialektický a výzkum omezený pouze na jejich jednosměrný vztah může být nerealistický (Kong 1990). Na zmíněnou kritiku reaguje zejména D. E. Sopher vypracováním koncepce integrující geografii a religionistiku, která zkoumá vzájemný vztah prostředí a náboženství a zavádí pojem „religiální systém“ (Frajer 1997).

Podobnou reakci předkládá i M. Büttner (1985), který definuje tzv. „*Bochumský model předmětu religiální geografie*“. Předmětem studia má být proces interakce mezi religii a přírodním a socioekonomickým prostředím, která probíhá mezi strukturami na třech různých úrovních:

- 1) ideologická úroveň skládající se z dogmatické a etické složky náboženství
- 2) sociální úroveň tvořená konfesionálními skupinami a náboženskými institucemi
- 3) krajinná úroveň zahrnující objekty a fenomény geografického prostředí

Současný religiálně-geografický výzkum souvisí především s nástupem konceptů tzv. „nové kulturní geografie“ v 80. letech 20. stol. Ta se projevuje příklonem ke studiu témat jako jsou konflikty mezi majoritní a podřízenou kulturou (plynoucí z předpokladu existence plurality kultur), vznikem, vývojem a interpretací symbolů, symbolickým významem míst, výzkumem identity a dědictví apod. (Kong 2001). V „nové religiální geografii“ je analogicky věnována pozornost studiu náboženských skupin a jejich konfliktnímu potenciálu (také v rámci dichotomie sakrální – sekulární), studiu identity, procesům sakralizace profánních objektů (např. nové chrámy postmoderny), symbolickému významu religiálních míst a proměnám jejich percepce apod. (Havlíček, Hupková 2008).

Vývoj religiózně-geografického výzkumu, obdobně jako v sociální geografii (Peach 1999), směřuje dvěma hlavními směry - tzv. škola Caliban, kterou představují empiricky a konkrétně zaměřené práce kvalitativního charakteru, a škola Hamlet zahrnující postmoderní práce směřující více směrem k nové kulturní geografii (Henkel 2005). K nejvýznamnějším výzkumným skupinám ve světě patří severoamerická organizace religiózních geografů *GORABS (Geography of Religions and Belief Systems)*. V Evropě je to pak zejména výzkumná skupina při *Německé geografické společnosti*.

Česká, resp. československá religiózní geografie byla poznamenána čtyřmi desetiletími vlády totalitního režimu na našem území a dominancí oficiální ideologie „vědeckého ateismu“, potlačující jakékoliv projevy religiozity ve společnosti, tedy i její systematické studium. Jak ale konstatuje Frajer (1997), i v meziválečném období nebyla religiózní geografii na našem území věnována dostatečná pozornost, vznikaly spíše práce zabývající se pouze dílčí problematikou (konfesionální struktura obyvatelstva, územní organizace církví apod.).

Návrat ke studiu náboženství byl umožněn až změnou režimu v roce 1989. Rozvoj religiózní geografie na našem území v 90. letech byl ale pozvolný, cílem prvních nepočetných prací bylo spíše položit základy k dalšímu výzkumu (např. Daněk, Štěpánek 1992, Matlovič 1993).

S příchodem nového tisíciletí vzniká již větší množství příspěvků, a to zejména zásluhou katedry sociální geografie a regionálního rozvoje Univerzity Karlovy v Praze (T. Havlíček, V. Frajer, M. Hupková aj.). V době vzniku této práce byl na katedře dokončován grantový projekt s názvem „Diferenciace proměn religiózní krajiny Česka v transformačním období“ (Havlíček, Hupková 2010). Předkládanou práci lze považovat za územní a tematické rozšíření problematiky řešené zmíněným projektem. Výsledky této diplomové práce budou součástí připravované monografie. Tématem religiózní geografie se v Česku zabývá také katedra sociální geografie a regionálního rozvoje Ostravské univerzity, zastoupená V. Baarem.

Soubor religiózně-geografické literatury využité pro účely této práce sestává ze široké škály publikací od těch obecněji pojatých, jejichž cílem je shrnout dosavadní poznatky religiózní geografie (např. Park 1994, Rinschede 1999), až po tematicky a územně úzce zaměřené studie (např. Nusek, Svoboda a kol. 2001; Havlíček, Hupková 2010).

V pracích zaměřených obecně jsou sakrální objekty zmiňovány v kontextu studia vztahu náboženství a krajiny. Např. Park (1994) nebo Rinschede (1999) považují religie za determinující faktor prostorového uspořádání sídel a charakterizují typickou strukturu měst podle nejvýznamnějších světových náboženství. Společným znakem všech náboženství je důraz na centrální a často také vyvýšenou polohu sakrálních objektů, která symbolicky vyjadřuje jejich význam ve srovnání s okolními profánními objekty v okolí. Práce se také zmiňují o architektonické podobě sakrálních objektů jednotlivých náboženství, která reflektuje určité specifické principy (např. hinduistická svatyně symbolizující podobu ležícího Boha).

Kong (2004) mluví o důležitosti vztahu mezi zájmy sekulárních a náboženských nebo také majoritních a minoritních skupin při vytváření a udržování oficiálních posvátných míst (kostely, svatyně atd.). Sekulární síly (principy územního plánování, vlastnictví pozemků, ekonomické zájmy) totiž hrají významnou roli při lokalizaci náboženských staveb, resp. mají mnohdy klíčový dopad na jejich vlastní existenci. Tyto síly nabývají na významu s postupující sekularizací společnosti.

Jak uvádějí Havlíček a Hupková (2010), sakrální objekty jsou v zájmu geografického výzkumu spíše okrajovým tématem. V duchu výzkumných témat „nové religiозní geografie“ se autoři zaměřují na konfliktní potenciál nově vznikajících objektů (např. výstavba mešit v Německu; Schmitt 2004) nebo na výzkum náboženských symbolů a objektů jako prvků podílejících se na tvorbě identity obyvatelstva v určitém prostoru (např. Kong 2004).

Systematickému výzkumu sakrálních objektů v Česku byla věnována vyšší pozornost až na přelomu tisíciletí. První hodnotný příspěvek představuje práce Nuska, Svobody a kol. (2001), zabývající se drobnými sakrálními objekty na Podblanicku. Autoři v této práci, která má spíše inventární charakter, nastiňují význam zkoumaných objektů v krajině, snaží se o analýzu vývoje jejich funkcí a vytváří typologii tohoto druhu staveb. Pozornost je věnována také vývoji vnímání těchto objektů, které se postupně posunuje od objektů náboženské úcty k objektům s kulturně-historickou hodnotou.

Výraznější zájem o výzkum religiозní krajiny ze strany geografů se v Česku datuje od roku 2003, kdy je publikován první z řady příspěvků T. Havlíčka s religiозně-geografickou tematikou (Havlíček 2003). Konkrétněji se problematice sakrálních objektů

autor věnuje až v práci zabývající se posvátnými místy v Praze (Havlíček 2006). Posvátné místo je definováno jako „část povrchu zemského, kterou určitá skupina lidí uznává a chápe jako důstojný (vznešený) prostor zbožnosti (Havlíček 2006, s. 130)“. Pojem „posvátné místo“ tedy úzce souvisí s termínem „sakrální objekt“, který označuje fyzické objekty vznikající na religiózních posvátných místech, resp. tato místa vytvářející.

Autor zjišťuje, že v současném sekularizovaném Česku sice tradiční religiózní posvátná místa přetrvávají, nejsou ale intenzivně integrována do společnosti, která jim přisuzuje sekulární atributy. Mimo to ale vznikají také nová, tzv. sekulární a národní posvátná místa („nové chrámy postmoderny“, památníky apod.; Havlíček 2006). Vznik a percepce posvátných míst je tedy dynamický proces související mimo jiné s probíhající sekularizací české společnosti.

Další významnou prací s tematikou sakrálních objektů je článek Havlíčka a Hupkové (2007), který popisuje metodiku zpracování výzkumného projektu Grantové agentury Akademie věd ČR probíhajícího na katedře sociální geografie a regionálního rozvoje při PřF UK v Praze. Tato metodika je částečně využita také v předkládané práci vzhledem ke snaze o srovnatelnost výsledků z obou zdrojů. Výše zmíněný výzkumný záměr se opírá o metodu terénního šetření, při kterém je zjišťován fyzický stav a poloha sakrálních objektů v modelových územích. Tato metoda je kombinována s provedením řízených rozhovorů s klíčovými osobami (představitel církve, samosprávy), jejichž cílem je zachycení relevantních vztahů v území. Propojením obou metod je umožněno intenzivní poznání charakteru religiózní krajiny zkoumaných území (Havlíček, Hupková 2007).

Následující článek autorů Havlíčka a Hupkové (2008) představuje již konkrétní výsledky z výše uvedeného výzkumného projektu. Na základě provedeného terénního šetření ve 27 modelových územích autoři konstruují schematický „index stupně sakralizace“, který se skládá ze 4 částí, a to míry církevní religiozity, vztahu státu a církve, kvalitativního stavu sakrálních objektů a výstavby nových sakrálních objektů po roce 1989.

Hodnoty uvedeného ukazatele byly využity k formulování obecných předpokladů. Stupeň sakralizace vykazuje severozápadní – jihovýchodní gradient, přičemž se zvyšuje také s klesající velikostí sídla a blízkostí poutních míst. Nejnižší stupeň sakralizace je pozorován v zázemí Prahy, což je vysvětlováno nízkou mírou religiozity, slabým vztahem obyvatelstva k území a intenzivní profánní výstavbou. Stupeň sakralizace

ve velkých městech se obecně jeví jako průměrný, ale i v tomto případě hraje významnou roli geografická poloha města. V neposlední řadě autoři zdůrazňují negativní působení faktoru vysídlení německého obyvatelstva z pohraničních regionů po 2. sv. válce. Uvedené obecné předpoklady jsou v případě některých modelových území narušovány působením územně-specifických faktorů, mezi které je řazena především úroveň lidského a sociálního kapitálu (Havlíček, Hupková 2008).

Sakrální objekty lze studovat také v rámci zájmu kulturní geografie, která chápe náboženství jako samostatný kulturní systém. Z kulturně-geografického pohledu se tématem sakrálních objektů zabývají autoři Heřmanová, Chromý a kol. (2009).

V nejaktuálnějším článku se Havlíček a Hupková (2010) věnují roli sakrálních objektů v konstruování venkovských identit v Česku, čímž reflektují moderní směr výzkumu nové religiозní geografie. Přestože se česká společnost stále více sekularizuje, paradoxně dochází vlivem obnovy drobných sakrálních objektů na českém venkově k procesu označovanému jako „nová“ sakralizace kulturní krajiny. Za příčinu jsou považovány často nenáboženské, jako např. kulturně-historické nebo kulturně-ekonomické motivy tohoto chování. Autoři tak poukazují na poměrně silné spojení obyvatelstva venkova s krajinou a sakrálními objekty v ní obsaženými a dochází k závěru, že tento typ objektů se zásadním způsobem podílí na vytváření identity českého venkova. Dále jsou s využitím poznatků z předešlých výzkumů vymezeny různé typy religiозní krajiny venkova (Havlíček, Hupková 2010).

I přes výrazný pokrok v posledních 20 letech patří religiозní geografie v Česku stále mezi méně rozvinuté geografické disciplíny, přičemž vykazuje ve srovnání se zahraničím znatelný výzkumný deficit.

2.1.2 Sociologie náboženství

Druhou skupinu prací tvoří literatura z oboru sociologie. Náboženství je tradičním tématem sociologického výzkumu již od doby vzniku moderní sociologie, jejíž základy položil A. Comte v první polovině 19. století. Jak uvádí Nešpor a Lužný (2007), během své existence se sociologie náboženství potýkala především s problematickou definicí předmětu studia. Existují dva hlavní přístupy k definování náboženství.

Substanciální přístup se snaží nalézt společnou podstatu všech náboženství. Protože je ale problematické identifikovat společné a zároveň srovnatelně významné prvky všech náboženství, uchylují se zastánci tohoto přístupu pouze k výčtu několika typických znaků. Obvykle jsou uváděny idea transcendentu či spásy, rituály, zakoušení určitého souboru představ o světě, příslušnost k náboženským skupinám apod. (Nešpor, Lužný 2007). Nedostatkem tohoto pojetí je fakt, že vymezuje fenomén náboženství příliš úzce a prakticky ignoruje alternativní neinstitutionalizovanou formu religiozity tak, jak je chápána v současných společenských vědách a také v této práci.

Jako reakce na nedostatky substantiální definice náboženství vzniká v 60. letech 20. stol. klasická práce německého sociologa Thomase Luckmanna „The Invisible Religion“ (Luckmann 1967), který v ní kritizuje omezenost tehdejší sociologie pouze na studium tradičních „viditelných“ složek náboženství. Luckmann prosazuje tzv. funkcionální definici náboženství, která postihuje moderní religiozitu v celé její šíři. V pojetí funkcionální definice je religiozita chápána jako jakákoliv odpověď na nějakou stálou potřebu člověka po sebepřesazení, eliminaci nejistoty tohoto světa, existenci sociálního řádu apod. Tato definice umožňuje považovat za náboženství všechny doposud opomíjené formy „pseudoreligiozity“ (okultismus apod.) včetně na první pohled „profánních“ ideologií, které se samy za náboženství nepovažují, naopak se mnohdy vůči tradičním církevním formám náboženství radikálně vymezují (marxismus, radikální ateismus). Rozpor mezi oběma pojetími definice náboženství má své praktické důsledky při jakémkoliv studiu religiozity v moderní společnosti.

Příkladem takového důsledku je diskuze k tzv. sekularizační tezi, která prostupovala všemi vědními disciplínami studujícími náboženství po celé 20. stol. Tento významný koncept pochází již z doby Maxe Webera v 2. pol. 19. stol. a chápe vývoj moderních západních společností jako „nezvratitelný proces sekularizace (Henkel, Knippenberg 2005, s. 3)“, přičemž radikálnější interpretace této teze mluví o totálním vymizení vlivu náboženství ze společnosti (např. Cox 1965).

Povrchnost substantiální definice náboženství umožnila potvrzení platnosti této teze po 2. sv. válce v téměř celé Evropě na základě pozorování objektivních znaků náboženství (klesající počet věřících, účast na bohoslužbách atd.). Teprve až s náboženským oživením

a přijetím funkcionální definice náboženství došlo k její reinterpetaci (např. Bruce 2002) a částečnému nahrazení koncepty individualizace a privatizace religiozity.

V prostředí české sociologie je ideologicky nezatížené studium religiozity umožněno, podobně jako v religiozní geografii, až po roce 1989. Poměrně problematická je ale existence kvalitní datové základny. Ve sčítáních lidu 1991 a 2001 bylo sice náboženské vyznání zjišťováno, ale pouze ve formě sebedeklarativního určení církevní příslušnosti. Přesnější data je nutné získávat výběrovými šetřeními, kterých bylo zejména v 90. letech provedeno velké množství (blíže Václavík 2010).

Kvantitativně zaměřené sociologické studie religiozity předkládá Hamplová (2000a, 2000b; Hamplová, Řeháková 2009), která čerpá z výběrových šetření zpracovaných v letech 1998 a 2008 v rámci mezinárodního programu ISSP (International Social Survey Programme), jehož součástí byl i soubor otázek zaměřených na „vliv náboženských představ a chování na sociální, politické a morální postoje (Hamplová 2000a, s. 9)“. Výzkum se věnuje také těm formám religiozity, které autorka označuje jako okultismus, fatalismus a východní tradice. Šetření tedy poskytuje relativně ucelený pohled na religiozitu v moderní české společnosti.

Jedním z hlavních závěrů uvedené studie je konstatování, že význam tradičního křesťanství v české společnosti je v porovnání s ostatními evropskými zeměmi velice nízký, ale víra v nadpřirozené jevy a okultismus je naopak nezvykle vysoká. Např. 46 % respondentů uvedlo, že věří ve schopnost některých věštců předpovídat budoucnost, 36 % věří v horoskopy atd. (Hamplová, Řeháková 2009; údaje představují součet kategorií ano a pravděpodobně ano).

K významným autorům patří dále dvojice Nešpor a Lužný, kteří podávají přehled vývoje, přístupů ke studiu a hlavních témat sociologie náboženství (Nešpor, Lužný 2007). Z dalších prací těchto sociologů je třeba jmenovat zejména sborník editovaný Nešporem (2004), ve kterém spolu s dalšími autory shrnují poznatky dosavadního kvalitativního výzkumu sociologie náboženství v Česku.

Velmi zdařilou studii pojednávající o religiozitě a spiritualitě v současné české společnosti představuje kniha Lužného, Nešpora a kol. (2008). Autoři se nechali inspirovat projektem zkoumajícím stav religiozní scény v britském městě Kendalu a realizovali projekt „Detradicionalizace a individualizace náboženství v České republice a jejich

sociopolitické a socioekonomické důsledky“. Cílem projektu bylo „hlubší poznání současné náboženské situace v České republice, nejen církevní zbožnosti, ale i té, která jakoukoliv autoritu odmítá a je omezena na úzké rodinné či přátelské kruhy, na nejrozličnější spirituální společenství nebo na náboženský konzum (Lužný, Nešpor a kol. 2008, s. 9)“.

Na rozdíl od britského projektu byla zkoumána hned dvě města (Mikulov, Česká Lípa), čímž došlo k možnosti komparace výsledků a k zavedení určitého „geografického“ rozměru výzkumu. Jedno z měst bylo záměrně zvoleno v oblasti nadprůměrně religiozní, druhé naopak v oblasti novoosídlené a slabě religiozní (Česká Lípa), neboť záměrem projektu bylo testovat také předpoklad, že zprůtrhání vazeb v území (vysídlení a opětovné dosídlení) má negativní vliv na tradiční církve a naopak „stimuluje“ míru alternativní religiozity. Tento záměr byl ale naplněn pouze zčásti, neboť z technických důvodů byla původně uvažovaná Břeclav (30 tis. obyv.) nahrazena populačně menším Mikulovem (8 tis. obyv.), který byl také zasažen poválečným odsunem obyvatelstva (Lužný, Nešpor a kol. 2008).

Pro tuto práci se jako inspirativní jeví zejména metodika výzkumu alternativní náboženské scény, pro kterou je používán termín „holistické milieu“. Na základě doposud publikovaných výzkumů očekávali autoři zřetelné projevy těchto aktivit ve veřejném prostoru, ale při pouhém terénním šetření narazili na problém jejich „skrytosti“, a proto v průběhu projektu přistoupili k intenzivnější formě hledání. Při identifikaci alternativně-religiozních praktik využili tvrzení, že náboženské jednání a myšlení se vždy konstituují ve vztahu s ne-náboženským (McCutcheon 2007, cit. in Lužný, Nešpor a kol. 2008). Další výzkum se tedy ubíral směrem k mapování „ne-spirituálního“ sociálního prostoru, ve kterém mohou hledané praktiky potenciale existovat (lékárny, různé kurzy cvičení, centra vzdělávání, léčebných metod atd.) a k jeho podrobnějšímu průzkumu.

Za příčinu výše zmíněné neviditelnosti alternativní religiozity je označována „vysoká míra detradicionalizace a individualizace (Lužný, Nešpor a kol. 2008, s. 66)“. Autoři si dále kladou otázku, zda je tato „neviditelnost“ pouze dočasným jevem či specifickým rysem zkoumaných lokalit.

Na tomto místě je nutné konstatovat, že přestože před nedávnou dobou někteří autoři hovořili o české sociologii náboženství jako o disciplíně „poměrně chudé“ (Nešpor 2004a, s. 13), v posledních letech je výzkumu religiozity v české společnosti věnována ze strany

sociologů relativně velká pozornost, a proto je právě sociologická literatura přínosným zdrojem informací také pro tuto religiózně-geografickou práci.

2.1.3 Ostatní vědní disciplíny

Z jiných vědních disciplín se problematice sakrálních objektů a alternativní religiozity věnuje především religionistika, která je definována jako „specifické a zároveň interdisciplinární studium složité a pojmově ne příliš jasně vymezené skutečnosti označované slovem náboženství (Štampach 2008, s. 11)“. Nejvýznamnějšími využívanými metodami religionistiky jsou deskripce a komparace, kterými se religionisté snaží dosáhnout porozumění fenoménu náboženství, přičemž mohou přejít až do filosofické interpretace (Štampach 2008). Uvedená definice svědčí o problematické uchopitelnosti studovaného fenoménu, jak již bylo naznačeno v případě sociologie náboženství.

Typickou ukázkou religionistické studie sakrálních objektů je práce Holma a Bowkera, eds. (1994), která je koncipována jako přehled hlavních světových náboženství a jejich posvátných míst. Práce se soustředí na komparaci postoje jednotlivých náboženství k fyzickému prostoru, přičemž autoři uvádějí, že přestože se koncept posvátných míst nachází ve všech srovnávaných religiích, nabývá značně odlišného významu a role v životě jednotlivců a náboženských komunit.

Jiný přístup volí Humphrey a Vitebsky (1998), kteří popisují posvátnou architekturu typickou pro určité regiony a soustředí se převážně na starobylou architekturu městských kultur Evropy, Asie a Střední Ameriky. Zajímavé je studium principů fungujících při vytváření posvátných staveb, jako je např. volba místa, orientace staveb k obloze, vesmíru, symbolická podoba objektů, jejich proporce atd.

Postmoderní religiozité v české společnosti a podrobněji fenoménu „nových náboženských hnutí“ se věnuje Vojtíšek (2004 a 2007), který erudovaně popisuje nejen tradiční, ale především nové náboženské skupiny a předkládá hodnocení jejich atraktivity, resp. nebezpečnosti vůči okolní majoritní společnosti a vlastním členům. Nová náboženská hnutí označuje za „hnutí protestu“, která jsou v napětí vůči okolní společnosti a vytváří tak konfliktní potenciál. Stěžejní roli při utváření nových náboženských myšlenek a společenství hraje osobnost charismatického duchovního vůdce.

Kromě religionistiky se sakrální stavbám věnují také práce historicko-architektonické. Zde je potřeba jmenovat obsáhlou publikaci Bedrníčka (2009), který podává přehled nejen významných, ale také zapomenutých svatyní na území Prahy a vhodně jej doplňuje popisem jejich historie a architektonické podoby.

Práce Valenčíka (2006) se snaží upozornit na sakrální objekty v havarijním stavu na celém území Česka. Autor nejprve krátce charakterizuje historický vývoj našeho území ve vztahu k osudům sakrálních objektů a poté předkládá popis všech poškozených objektů včetně jejich geografické polohy a fotodokumentace. Za období s nejvýraznějšími negativními dopady na existenci sakrálních objektů, srovnatelné s husitskými válkami, je považována éra vlády komunistického režimu a jeho politiky vůči církvím. S minulým režimem souvisí také vznik vojenských újezdů, pohraničního pásma, intenzivní výstavba přehrad a dolů atd., tedy faktorů majících na sakrální objekty nežádoucí vliv.

2.2 Definice klíčových pojmů

Následující text podává přehled klíčových termínů využitých v této práci. Snahou je na základě předešlého studia odborné literatury jednoznačně vymezit a krátce diskutovat používané pojmy tak, aby nedocházelo k nejasnostem v jejich chápání.

Termín **alternativní (nová) religiozita** označuje souhrnně všechny neinstitucionalizované, často privatizované a individualizované formy religiozity, resp. spirituality, které představují alternativu k tradiční formě religiozity institucionalizované v podobě církví a náboženských společností. Do této kategorie spadají duchovní praktiky těch, kteří se „nachází na pomezím území mezi náboženstvím a jeho opozitem; tito lidé se nepovažují za členy církví a nepodílejí se na aktivitách jakéhokoli tradičního náboženství, avšak zároveň se nepovažují za úplné agnostiky a tím méně ateisty (Nešpor 2004b, s. 28)“. Tento typ religiozity je také někdy označován jako necírkevní spiritualita nebo hnutí „New Age“ (Nešpor, Lužný 2007); v případě české náboženské scény jako okultní religiozita (Hamplová 2000a).

Za **ezoterismus** jsou považována vnitřní, neveřejná a neoficiální učení a tajné nauky existující uvnitř jednotlivých náboženství. Jejich stoupenci vychází z přesvědčení, že

dosáhli poznání skutečné vnitřní podstaty náboženství. Specifickým proudem je tzv. **západní ezoterismus**, který zahrnuje široké spektrum ezoterních nauk inspirovaných náboženskými systémy předkřesťanské a křesťanské západní civilizace. Někdy je západní ezoterismus nazýván **hermetismem**, který je spíše pouze jedním ze starověkých ezoterických proudů (Vojtíšek 2004).

Individualizace náboženství označuje proces, kdy je osobní náboženská identita stále méně determinována a stále více se stává výsledkem individuální volby. Člověk žijící v moderní době svoji náboženskou identitu nezískává pasivním způsobem, ale je odpovědný za její vytváření (Lužný, Nešpor a kol. 2008).

Náboženství lze definovat např. jako „vztah člověka k transcendentní zkušenosti (Štampach 2008, s. 30)“.

Náboženský pluralismus je charakteristika náboženské scény, ve které jsou relativizovány univerzalistické a monopolistické nároky jednotlivých náboženství, snížena jejich exkluzivita a každé náboženství je pouze „jedním z mnoha“ (Nešpor, Lužný 2007).

Nové náboženské hnutí je označení pro nově institucionalizovanou náboženskou organizaci založenou na „nové“ náboženské myšlence. Ve většině případů je „novost“ této myšlenky relativní, neboť se jedná o směsici inspirací z různých již existujících náboženských směrů (Vojtíšek 2007).

Okultismus se snaží najít „prostředky a cesty, jak použít v dnešní době prastaré pověrečné praktiky, rituály a zaříkávací formule k užitku nebo ke škodě jiných lidí (Bley 1998, s. 82)“. Obvykle je do této kategorie řazeno proroctví, věštby, vykládání karet a horoskopu, telekineze, spiritismus, magie apod.

Privatizace náboženství označuje přesun náboženství do soukromé sféry. Od pol. 70. let se celosvětově začíná hovořit o opačném trendu **deprivatizace náboženství**, který označuje opětovný růst významu náboženství ve veřejné sféře (Nešpor 2004b).

Termín **religiozita** vyjadřuje „přítomnost náboženství v populaci (Štampach 2008, s. 45)“. Religiozitu je možné studovat jak kvantitativně (jak jsou v populaci rozšířené určité náboženské prvky), tak také kvalitativně (jaké nabývá formy a obsahu).

Pojem **religiózní krajina** chápou Havlíček a Hupková (2007) jednak v širším vymezení jako území a společnost vybraného regionu, které je ovlivňováno religiózními vlivy, nebo v užším vymezení jako konkrétní sakrální objekty v určitém území.

Sakralizace představuje reverzní proces k sekularizaci.

Sakralizace krajiny označuje výstavbu nových nebo obnovu stávajících sakrálních objektů v krajině, případně také přeměnu profánních objektů na objekty k náboženskému využití (Havlíček 2004).

Sakrálním objektem je v této práci rozuměn nemovitý objekt nebo jeho část, který je primárně nebo sekundárně využíván k provozování jakýchkoliv praktik religiózního charakteru. Takovým objektem tedy může být kostel nebo modlitebna, ale také obchod, tělocvična, místnost v soukromém bytě nebo kříž či soška umístěná na fasádě domu. Zajímavým případem jsou funerální objekty, jejichž novou podobu v Česku představují pomníčky u cest připomínající místa tragických nehod. Hřbitovy, krematoria, kolumbária a jiné objekty využívané k „zacházení se smrtí“ lze považovat za sakrální vzhledem k jejich významnému duchovnímu rozměru. V této práci jsou funerální objekty sledovány spíše okrajově z důvodu důkladného postižení této problematiky ze strany autorů specializujících se na toto téma (Eliáš, Kotrlý 2006; Kotrlý 2007; Hupková 2008; Nešporová 2008). Záměrně je zcela opomenut fenomén profánních posvátných míst (Havlíček 2006), který představuje další dimenzi ve výzkumu sakrálních objektů v Česku.

Sekularizace představuje komplexní proces projevující se eliminací náboženské víry, snižováním významu nebo úplným odmítnutím náboženských ideí ve společnosti a racionalizací lidského myšlení a chování (Park 1994).

Spiritualitou je chápána „subjektivizovaná osobní zbožnost či možnosti a schopnosti transcendence, které jsou necírkevní, mimoskupinové povahy (Lužný, Nešpor a kol. 2008, s. 144)“.

Tradiční (církevní) religiozita je forma institucionalizované religiozity projevující se příslušností věřícího k určité církvi nebo náboženské společnosti.

2.4 Metodika

Následující kapitola podává přehled metodického přístupu ke zpracování této diplomové práce. Jak již bylo uvedeno výše, metodika zpracování byla zčásti převzata z výzkumného projektu Grantové agentury Akademie věd ČR probíhajícího na katedře sociální geografie a regionálního rozvoje při PřF UK v Praze (viz Havlíček, Hupková 2007). Důvodem k tomu byla snaha o srovnatelnost výsledků z obou zdrojů.

Pro výzkum religiózní krajiny v této práci jsem vymezil tři modelová území (část Prahy, Pelhřimovsko a Kaplicko), přičemž primárně byl respektován požadavek na odlišnost religiózního charakteru jednotlivých oblastí. Zároveň bylo snahou zvolit modelová území tak, aby zahrnovala i sídla odlišného hierarchického postavení. Pražské modelové území je navrženo v podobě výseče zachycující všechny hlavní morfologické struktury města. V neposlední řadě se jevílo jako vhodné zařadit do výzkumu také oblast zasaženou odsunem obyvatelstva německé národnosti z pohraničí po 2. sv. válce.

Modelová území jsou vytyčena katastrálními hranicemi a sestávají z území celých obcí, resp. městských částí, pouze v případě Pelhřimovska je modelové území tvořeno pouze částí města Pelhřimova vzhledem k nekompatní podobě území města. Zvolené oblasti jsou relativně srovnatelné svou rozlohou, avšak nesrovnatelné počtem obyvatel, charakterem osídlení atd. Výběr modelových území pro tuto práci si neklade za cíl zachytit heterogenitu religiózní krajiny Česka v celé její šíři. Spíše ho lze považovat za další územní rozšíření již provedených průzkumů.

Stěžejní metodou celé práce je terénní šetření. V jeho rámci došlo k zmapování území modelových oblastí a identifikaci nalezených sakrálních objektů. Každý objekt byl vyfotografován a zachycen v mapě. Jako určité vodítko při terénním výzkumu posloužila databáze objektů tradiční religiozity zmapovaných pracovníky Českého úřadu zeměměřičského a katastrálního s aktualizací k roku 2007. Uvedený soubor však není zcela přesný, a to zejména v případě drobnějších objektů.

U tradičních sakrálních objektů byl zhodnocen jejich fyzický stav, v případě větších objektů (kostel, modlitebna apod.) jsem na základě veřejně dostupných informací (nástěnky, informační tabulky apod.) zjišťoval také název církve nebo náboženské společnosti, která objekt užívá, a dále charakter a intenzitu jeho využití. Všechny tyto údaje

byly zaznamenány v terénním deníku a posloužily ke zpracování typologie sakrálních objektů a při dalších analýzách (viz kap. 5).

Nepatrně odlišný postup byl aplikován při hledání objektů alternativní religiozity. Podobně jako uvádějí Lužný, Nešpor a kol. (2008), vzhledem k vysoké míře privatizace alternativní religiozity totiž není možné některé z těchto objektů při „pouhém“ průzkumu terénu a bez hlubší znalosti spirituální scény nalézt. Proto byla metoda v průběhu zpracování flexibilně doplněna o dodatečné „dohledávání“ tohoto typu objektů na základě informací získaných z následně prováděných rozhovorů, dále pak z e-mailové komunikace s některými aktéry alternativně-religiózní scény, z webových stránek a z inzerce v místních periodikách. V žádném případě ale nelze hovořit o úplném zachycení všech těchto objektů z důvodu rozsahu zkoumaných území.

Na provedená terénní šetření navázala další část výzkumu v podobě rozhovorů s vybranými aktéry v modelových územích. Jejich prostřednictvím došlo k identifikaci osob, vztahů a procesů ovlivňujících přímo či nepřímo zkoumané objekty v daném území. Spíše kvantitativně zaměřené terénní šetření tak bylo doplněno metodou kvalitativního rázu. Její nevýhodou je větší riziko subjektivního zkreslení výsledků a jejich horší zobecňování, naopak výhodou spočívá v možnosti proniknout do podstaty problému (Hendl 2005).

Vzhledem k relativně heterogennímu souboru respondentů byla zvolena volnější forma nestandardizovaného semistrukturovaného rozhovoru, která umožňuje modifikovat soubor kladených otázek v závislosti na osobě dotazovaného a lépe využít charakteru jeho znalostí. Celkem bylo provedeno 24 těchto rozhovorů se zástupci profánní (samospráva, občanská sdružení, Národní památkový ústav) a sakrální sféry (církvní představitelé, osoby aktivně participující na alternativní religiozitě, konzumenti duchovna). Kritériem výběru konkrétních osob v profánní sféře byla jejich předpokládaná znalost problematiky vzhledem k agendě, kterou zastávají, ve sféře sakrální jsem pak relativně často využil doporučení od jiných respondentů v území. Určité doplňující informace byly v průběhu šetření získány také od běžných občanů.

Obsahem rozhovorů s osobami zainteresovanými v aktivitách týkajících se tradičních sakrálních objektů byly dotazy zjišťující majitele sakrálních staveb v území, jejich motivaci k opravám a zdroje financování, roli respondenta ve vztahu k těmto objektům a otázky

na zajímavé skutečnosti zjištěné předchozím šetřením (např. havarijní stav nebo kontroverzní využití některých sakrálních objektů). Součástí rozhovoru byl také dotaz na výskyt a percepci tradiční religiozity a alternativně-religiózních praktik, a tedy i příslušných objektů v daném území.

Osoby, které byly do výzkumu zařazeny na základě jejich aktivní či pasivní participace na alternativní formě religiozity, odpovídaly na dotazy týkající se fyzických prostor, v kterých tyto praktiky probíhají. Dále jsem zjišťoval jejich napojení na spirituální scénu otázkami směřujícími na utváření jejich religiózní identity, tedy kde, resp. u koho hledají inspiraci. V duchu konceptu „spirituálního trhu“ (Luckmann 1967) je totiž předpokládáno, že každý jedinec poptává své náboženské potřeby, „konzumuje“ nabízené spirituální směry a praktiky a zároveň je kombinuje do jemu vyhovující podoby, přičemž je může dále nabízet. Vycházíme-li z tohoto tvrzení, pak lze předpokládat určitý stupeň ideového a snad i osobního propojení celé spirituální scény, které napomůže „stopování“ dalších aktérů.

Při vymezování modelových území a v dalších následných analýzách byly využity údaje ze SLDB 1991 a 2001, a to zejména počet obyvatel obcí, náboženské vyznání obyvatelstva a podíl rodáků. Autor si je vědom omezené možnosti interpretace některých dat. Např. Hamplová (2000a, s. 14) tvrdí, že deklarativní náboženské vyznání „má význam spíše kulturně-symbolický a vypovídá často více o určité kulturní orientaci společnosti než o hloubce náboženského přesvědčení a významu určité věrouky pro život člověka“. Přesto jsou údaje o náboženském vyznání obyvatelstva ze sčítání lidu využity z důvodu neexistence jiných vhodnějších zdrojů.

K hodnocení heterogenity sakrálních objektů v území byl využit index homogenity, s jehož pomocí Havlíček, Hupková a Smržová (2009) popisují vývoj náboženské heterogenity ve společnosti a definují ho jako:

$$H = \sqrt{\frac{h_1^2 + h_2^2 + h_3^2 + \dots}{h^2}} \cdot 100 = \sqrt{p_1^2 + p_2^2 + p_3^2 + \dots}$$

kde je $h_1, h_2, h_3 \dots$ počet objektů dané konfese

$p_1, p_2, p_3 \dots$ podíl objektů dané konfese na celkovém počtu sakrálních objektů

3 HISTORICKÝ VÝVOJ A SOUČASNÝ STAV RELIGIOZITY V ČESKU

Následující kapitola se pokouší stručně nastínit bohaté a komplikované náboženské dějiny našeho území, jejichž znalost je nezbytná k pochopení současného stavu náboženství ve společnosti, a tedy i jeho projevů v podobě sakrálních objektů.

3.1 Náboženství před rokem 1989

Historický vývoj náboženství na území dnešního Česka souvisí především s jeho geografickou polohou uprostřed Evropy a na rozhraní mezi Západem a Východem (Havlíček 2005). Tato poloha zapříčinila neustálé ideové a mocenské střetávání, které modelovalo charakter našeho území včetně jeho religiózních aspektů. Relativně časté změny náboženského klimatu v českých zemích napomáhaly vzniku „nových“ náboženských myšlenek a směrů na našem území. Celoevropského významu dosahuje především husitské hnutí v první pol. 15. stol., které je možné označit za základ pozdější náboženské reformace Evropy nebo také předstupeň sekularizace v českém národě. Následuje etapa výrazného vzestupu protestantismu ukončená až přelomovou událostí českých dějin – bitvou na Bílé hoře (Daněk, Štěpánek 1992).

V pobělohorské době probíhá na našem území násilná, avšak úspěšná rekatolizace. Po 150 letech jejího trvání se stávají české země takřka výhradně katolickými, a to nejen formálně, ale i z vnitřního přesvědčení obyvatelstva (Václavík 2010). Určité skryté protikatolické tendence však ve společnosti přetrvávají a později se projeví v době národního obrození. Od konce 18. stol. pak dochází k postupnému uvolňování náboženské situace, přičemž úplné svobody vyznání je dosaženo až v 60. letech 19. stol. Původní toleranční patent z roku 1781 vydaný v rámci josefínských reforem totiž pouze toleroval, ale nezrovnoprávňoval některá protestantská vyznání (Nešpor 2004b).

Dědictví husitského hnutí, násilné prosazování katolictví „shora“ cizí mocností a nástup nacionalismu nabývajícího protikatolického charakteru vedly v 2. pol. 19. století k odklonu části populace od katolicismu. Nedošlo však k výraznějšímu počtu konverzí k jinému vyznání, ale zpravidla k setrvání v římsko-katolické církvi z čistě formálních důvodů (tzv. „matrikální katolicismus“ charakteristický pro český národ i v současnosti). Uvedené

faktory tak ve spojení s modernizačním procesem přispěly k sekularizaci českých zemí, která již na začátku 20. stol. dosahovala v evropském srovnání jedné z nejvyšších hodnot. Podle údajů sčítání obyvatelstva z roku 1921 se za „ateisty“ prohlásilo 7 % populace, přičemž je nutné vzít v úvahu již zmíněné formální členství části „věřících“. Dále je potřeba upozornit na výraznou územní nerovnoměrnost rozložení těchto osob, které jsou koncentrovány do oblastí vysoce industrializovaných a urbanizovaných (Daněk, Štěpánek 1992).

Po vzniku Československa v roce 1918 je Římskokatolické církve vnímána jako symbol bývalé rakousko-uherské monarchie, a proto dochází ze strany národně-orientované části českého kléru k odštěpení a založení „národní“ Církve československé (později husitské), která se okamžitě stává druhou největší církví na našem území. Podle údajů ze sčítání v roce 1950, kdy dosahovala vrcholu, se k ní hlásilo více než 10 % obyvatelstva. S pozdějším opuštěním národní myšlenky však upadá i význam této církve. Protestantská vyznání na našem území se po vzniku státu sdružují v Českobratrské církvi evangelické, přičemž jejich význam je spíše marginální (Václavík 2010). Po roce 1918 tak dochází zpočátku k heterogenizaci a poté k následné stabilizaci církevní scény, to vše v podmínkách probíhajícího procesu sekularizace. V období první republiky jsou také zaznamenány neúspěšné snahy o zavedení úplné odluky státu a církve (Nešpor 2004b).

Po 2. sv. válce podstatně proměnil podobu religiozní krajiny tehdejšího Československa odsun převážně katolického německého obyvatelstva z pohraničí (Havlíček 2005). Došlo tak k vytvoření rozsáhlých vysídleneckých oblastí a přetrhání vazeb v území, což má spolu se selektivním charakterem dosídlování zásadní negativní dopad na religiozitu těchto oblastí dodnes.

Nástup komunistické diktatury v roce 1948 znamenal nastolení výrazné protináboženské politiky režimu, který vnímal církve jako překážku úplného ovládnutí společnosti. Prosazování ideologie „vědeckého ateismu“ pomocí represí a důsledné kontroly činnosti církví vedlo k doposud nejintenzivnější vlně sekularizace Československa (např. Václavík 2010). Sporné je však určení míry této sekularizace, neboť jak správně uvádějí Daněk a Štěpánek (1992), pravděpodobně se na poklesu počtu věřících výrazně projevil odchod již zmíněných formálních členů církví a popisují vzniklou náboženskou situaci jako „kvantita je substituována kvalitou (Daněk, Štěpánek 1992, s. 130)“. Na konci

80. let 20. stol. patří Československo k nejvíce sekularizovaným zemím světa, přičemž podobně jako v období první republiky nedošlo k úplnému oddělení státu a církve z důvodu snahy po zachování ekonomické závislosti církví na státu (Václavík 2010).

3.2 Religiózní krajina před rokem 1989

Popsané náboženské dějiny pochopitelně výrazně souvisí také s vývojem sakrálních objektů v krajině Česka. Na základě studia odborné literatury lze vymezit pět hlavních etap vývoje religiózní krajiny:

- 1) primární pohanská sakralizace (do 9. stol.)
- 2) christianizace pohanské krajiny (9. – 15. stol.)
- 3) husitská revoluce a následné období (poč. 15. – poč. 17. stol.)
- 4) pobělohorská sakralizace (poč. 17. stol. – 1. pol. 20. stol.)
- 5) socialistická desakralizace (1948 – 1989)

Od počátků osídlení českých zemí se postupně projevoval vliv kultovní tradice pohanského náboženství Keltů a posléze Slovanů, ve kterém hrály významnou roli přírodní božstva uctívaná v podobě výrazných prvků v krajině jako jsou kopce, stromy, vodní zdroje apod. Tyto elementy byly tedy již v předkřesťanské době vnímány jako posvátná místa. S postupným pronikáním křesťanské víry do českých zemí od pol. 9. stol. pak dochází k substituci pohanských posvátných míst těmi křesťanskými a k tzv. sekundární sakralizaci krajiny. Dřívější svatá místa jsou využita k budování křesťanských objektů, a to jak těch drobnějších (kříže, Boží muka a svaté obrázky), tak také klášterů a poutních míst. Christianizace krajiny je tak zčásti využita jako nástroj k misijnímu působení na pohanské obyvatelstvo. Ještě ve 14. stol. je však v populaci a také v krajině poměrně rozšířený pohanský kult, resp. dochází k intenzivnímu míšení křesťanských a pohanských prvků (Nusek, Svoboda a kol. 2001).

Devastující dopady na sakrální architekturu, srovnatelné snad pouze s pozdější vládou komunistického režimu ve 20. stol., měly zejména husitské války v 15. stol. Během této etapy dějin bylo zničeno především v Čechách velké množství kostelů a klášterů, církev

ztratila přibližně dvě třetiny svého majetku (Kalný 1995). S následným rostoucím významem protestantských denominací dochází také k výpadům proti lidové úctě k drobné sakrální architektuře, které však nejsou úspěšné vzhledem k popularitě poutnictví a tedy i drobných objektů (Kalista 1992).

Zásadní význam při utváření religiózní krajiny českých zemí měla v období po Bílé hoře tzv. barokní sakralizace kulturní krajiny probíhající na našem území v 18. a 19. stol., při níž došlo k rozsáhlé výstavbě drobných sakrálních objektů na celém území. Tyto objekty vykazovaly memoriální nebo symbolický charakter, a byly proto lokalizovány většinou na exponovaných místech u místních komunikací, na rozcestích a na hranicích panství a regionů (Havlíček, Hupková 2010).

Určitým přerušením etapy sakralizace krajiny byly osvícenské reformy uskutečněné roku 1781 císařem Josefem II., které vedly k silnějšímu podrobení katolické církve státní moci. V jejich rámci došlo k redukci mnišského elementu a zrušení všech tehdejších klášterů, které neměly význam pro stát, tj. jejich posláním nebylo vzdělávání, vědecká činnost, péče o nemocné nebo jiné humánní účely. Jednalo se o takřka polovinu všech klášterů včetně těch bohatých a tradičních historických jako např. Břevnovský a Zbraslavský. Takto získané prostředky měly sloužit k zakládání nových far a financování pastoračních aktivit církve. Josefínské reformy byly však postupem času otupeny odporem ze strany vnitřní opozice. Svou roli sehrál také nástup nacionalismu, který oslabil postavení panovníka (Kalista 1992).

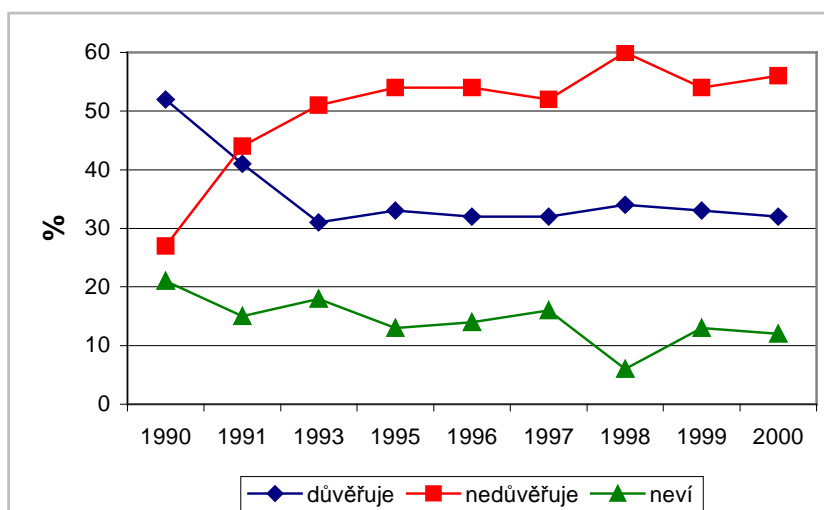
Primitivní ateistická orientace komunistického režimu vládnoucího v 2. pol. 20. stol. se zásadním způsobem projevila také v bohaté sakrální krajině Česka. Sakrální objekty představovaly „ztělesnění náboženského tmářství, jež je třeba vykořenit (Valenčík 2006, s. 6)“. Režim krátce po svém nástupu zkonfiskoval církevní majetek, rozpustil řeholní řády a zabraňoval opravám veškeré církevní architektury. Následně množství objektů pro špatný technický stav a z důvodu ochrany bezpečnosti obyvatelstva odstranil. Jinou záminkou k demolici byly výrazné krajinářské zásahy v podobě „zcelování“ polí v průběhu kolektivizace venkova. Zde je nutné konstatovat, že dopady této programové desakralizace krajiny se značně lišily ve vnitrozemí a v pohraničí. Zatímco ve vnitrozemí se dařilo dobrovolníkům z řad věřících i přes obtíže většinu velkých objektů udržovat, a postiženy tak byly především objekty drobné, v pohraničí, které nebylo z velké části úspěšně

dosídleno, byly tyto dopady katastrofální. Chyběl zde jednak dostatek obyvatelstva, svou roli sehrála také neschopnost dosídlených vybudovat si vztah k „německým“ sakrálním objektům a později také vytvoření pohraničního pásma. Celkem bylo zcela zničeno přes 2,5 tis. kostelů, kaplí a kapliček a nespočet drobných objektů (Valenčík 2006).

3.3 Náboženství po roce 1989

Sametová revoluce v listopadu 1989 přinesla úplné uvolnění náboženské situace, přičemž již v 80. letech nedokázal slábnoucí režim kontrolovat činnost církví tak intenzivně jako v dřívější době. V prvních porevolučních letech byla obzvláště katolická církev, ale i jiné církve a náboženské společnosti vnímány pozitivně jako „ztělesnění odporu a svým způsobem i vyjádření nové identity (Václavík 2010, s.132)“, což výrazně ovlivnilo jak vyšší důvěru v tyto instituce (obr. 1), tak i míru deklarované religiozity zachycenou sčítáním v roce 1991, která dosahovala překvapivých 44 % (ČSÚ 2003a). Tento údaj ovšem, s přihlédnutím k tradičně vysokým disproporcím mezi deklarovanou a praktikovanou vírou v české společnosti, vypovídá velmi málo o reálné religiozitě obyvatelstva.

Obr. 1: Důvěra v církve a náboženské společnosti, Česko, 1990 - 2000



zdroj: převzato z Václavík (2010)

Vzhledem k tomu, že období po roce 1989 představuje typickou liminální neboli prahovou situaci (blíže viz Václavík 2010, s. 75) charakterizovanou počáteční kolektivní euforií, ideovými střety o směr dalšího směřování a deziluzí z výsledků revoluce, není překvapivé, že následuje také relativně rychlý pokles důvěry v církve způsobený vyprcháním revolučního náboženského nadšení a návratem k původním proticírkevně orientovaným náladám. Tradiční velké církve, zejména ta katolická, nedokázaly využít vzniklé situace a naplnit pozitivní očekávání obyvatelstva.

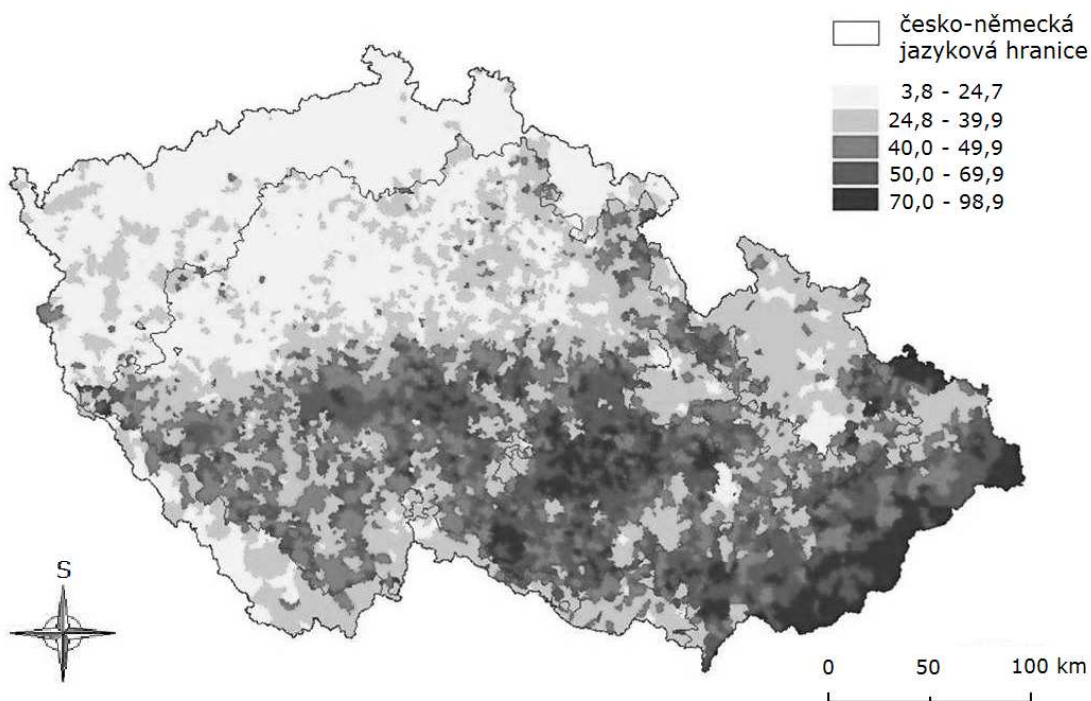
Tab. 1: Náboženské vyznání podle vybraných církví, Česko, 1991, 2001

| | 1991 | | 2001 | | změna | |
|-----------------------------------|------------|-------|------------|-------|------------|-------|
| | počet | % | počet | % | počet | % |
| věřící celkem | 4 523 734 | 43,9 | 3 288 088 | 32,1 | -1 235 646 | -27,3 |
| z toho: | | | | | | |
| Církev římskokatolická | 4 021 385 | 39,0 | 2 740 780 | 26,8 | -1 280 605 | -31,8 |
| Českobratrská církev evangelická | 203 996 | 2,0 | 117 212 | 1,2 | -86 784 | -42,5 |
| Československá církev husitská | 178 036 | 1,7 | 99 103 | 1,0 | -78 933 | -44,3 |
| jiné církve nebo náb. společnosti | 120 317 | 1,2 | 330 991 | 3,2 | 210 674 | 175,1 |
| bez vyznání | 4 112 864 | 39,9 | 6 039 991 | 59,1 | 1 927 127 | 46,9 |
| neuvedeno | 1 665 617 | 16,2 | 901 981 | 8,8 | -763 636 | -45,8 |
| celkem | 10 302 215 | 100,0 | 10 230 060 | 100,0 | | |

zdroj: ČSÚ 2003a

S rodící se pluralitní společností (např. Hampl 1996) dochází od počátku 90. let také k heterogenizaci náboženské scény. Zatímco po celé polistopadové období ztrácí velké tradiční církve své členy, malé převážně evangelikální skupiny a některá nová náboženská hnutí naopak dynamicky rostou, resp. nově vznikají (viz tab. 1). Dokladem je registrace 13 nových skupin v tomto období. Celkový význam těchto malých uskupení však zůstává mizivý.

Obr. 2: Podíl věřícího obyvatelstva podle obcí, Česko, 2001 (%)



zdroj: převzato z Havlíček, Hupková (2008)

Územní rozložení církevní religiozity je podle cenzu z roku 2001 výrazně nerovnoměrné a projevuje se zde gradient ze severozápadu na jihovýchod. Tento gradient souvisí s dlouhodobou polarizací českých zemí na více industrializovaný a urbanizovaný sever a spíše agrární a venkovský jih. Podrobněji se analýzou náboženské heterogenity ve společnosti a zejména v prostoru zabývají Havlíček, Hupková a Smržová (2009).

Nejvýznamnějším rysem polistopadového náboženského vývoje je pokračující proces „odcírkevnění religiozity“. Tímto termínem rozumí Václavík (2010) stále rostoucí podíl alternativních forem religiozity na úkor tradiční církevní zbožnosti způsobený vysokou mírou nedůvěry v náboženské instituce a současně snahou uspokojovat duchovní potřeby vedoucí k privatizaci a individualizaci náboženství. Tyto potřeby jsou uspokojovány na tzv. duchovním trhu, který po roce 1989 intenzivně proniká do prakticky celého veřejného života od knihkupectví s duchovní literaturou až po astrologické sekce mainstreamových médií (Nešpor 2004b). Britská socioložka Grace Davie (1999) popisuje

tento typ religiozity formulací „believing without belonging“, přičemž opačné formulace používá k charakterizování frekventovaného formálního členství v církvích.

Česká společnost v transformačním období prošla další výraznou vlnou sekularizace, která dosahovala jedné z nejvyšších hodnot i v evropském měřítku. Hamplová (2000a) uvádí, že např. podle frekvence účasti na bohoslužbách lze Česko srovnávat pouze s nejsekularizovanějšími zeměmi Evropy, ke kterým patří východní část Německa, Nizozemsko a Velká Británie. Velmi nízká míra církevní religiozity v české společnosti je zapříčiněna spolu s obecným sekularizačním trendem také zejména nízkou důvěrou v církevní instituce, která je stabilně nejnižší v Evropě (Hamplová 2000a; Hamplová, Řeháková 2009) a která vede k preferenci alternativních podob religiozity. Podle Nešpora (2004b) to způsobuje charakteristický antiklerikalismus české společnosti, který má kořeny ve specifickém politickém a kulturně-historickém vývoji českých zemí. Často zmiňovaná rozsáhlá „sekularizace“ Česka je vlastně zčásti pouze proměnou formy religiozity.

Vycházíme-li z výše uvedených skutečností, pak je především potřeba zkoumat, jaké intenzity a jakých podob nabývá alternativní forma religiozity. Na tuto otázku odpovídají výzkumy ISSP 1998 a ISSP 2008, které sledují nejen objektivní znaky religiozity, ale také obsah víry dotazovaných. Na základě 12 proměnných jsou pomocí metody faktorové analýzy označovány jako analýza hlavních komponent (blíže Hamplová, Řeháková 2009) klasifikovány nejdůležitější přístupy respondentů k náboženské otázce (tab. 2).

Tab. 2: Faktorové zátěže náboženských postojů české společnosti, 2008

| Proměnná | faktor 1 (křesťanství) | faktor 2 (okultní religiozita) | faktor 3 (východní tradice) |
|---------------------------|---------------------------|-----------------------------------|--------------------------------|
| víra v posmrtný život | 0,789 | 0,148 | 0,404 |
| existence nebe | 0,904 | 0,136 | 0,234 |
| existence pekla | 0,889 | 0,070 | 0,228 |
| víra v zázraky | 0,776 | 0,263 | 0,337 |
| víra v Boha | 0,815 | 0,242 | 0,091 |
| účinnost amuletů | 0,068 | 0,802 | 0,176 |
| schopnosti věštců | 0,202 | 0,852 | 0,144 |
| schopnosti léčitelů | 0,159 | 0,743 | 0,102 |
| hvězdy ovlivňují osud | 0,158 | 0,802 | 0,178 |
| víra v reinkarnaci | 0,271 | 0,205 | 0,837 |
| existence nirvany | 0,224 | 0,150 | 0,856 |
| působení zesnulých předků | 0,358 | 0,248 | 0,717 |

zdroj: Hamplová, Řeháková (2009), upraveno

Autorka v průběhu analýzy extrahuje tři faktory a dochází tak k závěru, že v české společnosti existují v podstatě tři hlavní náboženské dimenze – křesťanství, okultní religiozita a východní tradice. Poslední jmenovaná náboženská orientace se však projevuje až v poslední době, jelikož předchozí analýza výsledků šetření ISSP z roku 1998 provedená obdobným způsobem existenci této dimenze nepotvrdila (Hamplová, Řeháková 2009). Východní tradice je v této práci považována za jednu z podob alternativní religiozity.

Autorka dále uvádí, že jednotlivé typy religiozity nemají jasné hranice a výrazně se navzájem prolínají. Přesto lze konstatovat, že jednoznačně nejrozšířenějším typem (asi 1/3 populace) je okultismus, když „striktně nevěřících“, kteří rozhodně nevěří ani v jeden atribut této náboženské orientace, je v české populaci pouhých 5,7 %. Naopak za vyhraněné křesťany“ lze považovat pouze přibližně desetinu populace, přičemž celých 38 % křesťanství zásadně odmítá. Mizivého významu dosáhly osoby vyznávající východní tradice. Rozložení religiozity ve společnosti není rovnoměrné, ale reflektuje sociodemografické charakteristiky. V případě křesťanské víry je více věřících osob mezi ženami, staršími a méně vzdělanými, u okultismu jsou náboženštější také ženy, ale vliv věku není tak přímočarý – nejnižší víra v okultní praktiky je ve středním věku. Vzdělání má zase opačný efekt v závislosti na pohlaví – zatímco u žen vyšší vzdělání tento typ religiozity potlačuje, vzdělanější muži naopak věří více (Hamplová, Řeháková 2009).

Náboženství ve své nové podobě vychází spíše než z autority vnější transcendentní síly (Boha) více ze samotného vnitřního člověka, dochází ke „zbožštění já“, jak tento koncept nazývají někteří autoři (např. Lužný, Nešpor a kol. 2008). Člověk se častěji považuje za jediný zdroj „pravdy“ o okolním světě, jeho osobní zkušenost je nadřazena zkušenosti zprostředkované. Tito lidé, obvykle označovaní jako „hledající“, si tak vytváří svůj individuální náboženský pohled na svět a budují si svá vlastní eklektická náboženství.

3.4 Religiózní krajina po roce 1989

Změna politického režimu v roce 1989 vedla ke společenské transformaci integrální povahy, která je charakteristická vzájemnou propojeností a sounáležitostí politických, ekonomických a sociálních změn (Hampl 1996). Situaci sakrálních objektů v krajině v transformačním období je tedy nutné zkoumat ze širší než pouze náboženské perspektivy.

Po roce 1989 je nastolen zcela nový, opačný trend v přístupu k sakrálním objektům. Valenčík (2006) uvádí, že v polistopadové době bylo v Česku zničeno pouze 40 objektů z důvodu jejich silného poškození, ale naopak tisíce kostelů, kaplí a drobných objektů se podařilo opravit, zakonzervovat nebo obnovit. Tento proces je označován jako „nová“ sakralizace krajiny a v situaci stále klesajícího významu náboženství v české společnosti může působit paradoxně. Příčinou je již zmiňovaný nárůst významu nenáboženských motivů obnovy sakrální architektury (Havlíček, Hupková 2010).

Polistopadové období a hlavně 1. pol. 90. let je ale také obdobím s negativními dopady na sakrální památky a zejména jejich movitý inventář. Přestože došlo k ukončení represí vůči náboženství obecně, tak následky dlouhé vlády komunistické ideologie v podobě morálního úpadku společnosti působí do současnosti. Otevření hranic a zvýšená poptávka ze strany zahraničních „sběratelů“ umění vedly k výraznému nárůstu krádeží a s tím spojených případů vandalismu. Způsobené škody jsou tak velké, že v dobách míru nelze nalézt analogie. Dle Černého (2009, s. 9) „není snad jediného kostela, stojícího mimo centrum obce, který by nebyl násilným způsobem vyloupen“.

Dalším zásadním problémem jsou do současné doby nevyřešené majetko-právní vztahy mezi státem a církvemi. Ačkoliv je restituce církevního majetku zabaveného v roce 1948 komunistickým režimem tématem politických diskuzí již od listopadu 1989, doposud nebylo dosaženo jakékoliv konkrétní dohody. Církev je majitelem velkého množství chátrajících kulturně, historicky a umělecky hodnotných objektů, zároveň ale nedisponuje majetkem způsobilým k ekonomickému zajištění jejich existence. Veškeré větší opravy sakrálních objektů je tedy nutné financovat z necírkevních zdrojů (Kalný 1995).

Nevyjasněná otázka církevního majetku má negativní důsledky také pro obce, které jsou limitovány v dalším rozvoji z důvodu existence tzv. blokačního paragrafu (§ 29 zákona č. 229/1991 Sb.). Ten zamezuje převádění původního majetku církví, náboženských řádů a kongregací do vlastnictví jiných osob, než budou přijaty zákony o tomto majetku. Autoři tohoto paragrafu totiž předpokládali rychlou realizaci restituce církevního majetku. Celkově se jedná o cca 50 tis. ha plochy (Kříž 2009). Mediálně známý je případ Červené Řečice na Pelhřimovsku, která je vzhledem k historickému vlastnictví zdejšího panství pražským arcibiskupstvím dnes prakticky obklopena těmito zablokovanými pozemky.

4 VYMEZENÍ A CHARAKTERISTIKA MODELOVÝCH ÚZEMÍ

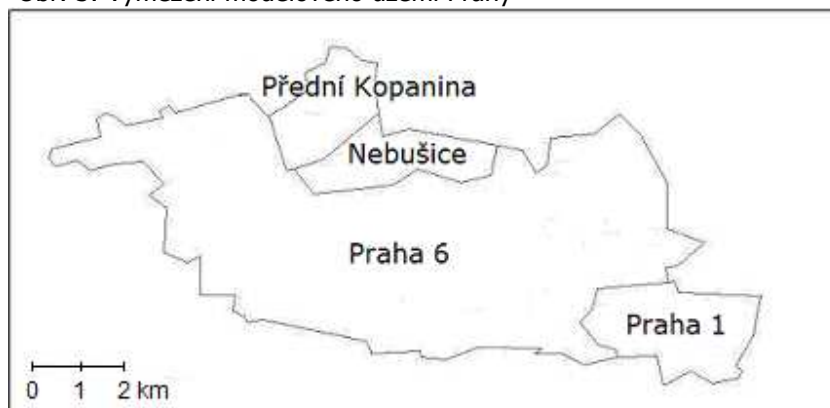
V charakteru vymezených modelových území a jejich religiózní krajiny se projevují zejména polarita město – venkov a vnitrozemí – pohraničí. Vliv těchto polarit ale může být v některých případech oslabován působením regionálně-specifických faktorů, mezi které lze řadit např. úroveň sociálního kapitálu v daném území.

4.1 Pražské modelové území

Pražské modelové území figuruje v této práci z důvodu jeho unikátního postavení v sídelní struktuře Česka. Praha představuje dominantní metropoli státu, hierarchicky nejvýše postavené sídlo a přirozené kulturní, politické i ekonomické centrum země. Tomu odpovídá i vysoká koncentrace sakrálních objektů zejména v historickém jádru města, které je zapsáno jako součást světového kulturního dědictví UNESCO (United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization). Na základě Hamplové (2000b) předpokládám, že právě Praha bude územím s nejvyšší koncentrací objektů alternativní religiozity.

Aktuální podoba hlavního města je výsledkem tisíciletého vývoje osídlení sledovaného území. Praha se během této doby proměnila z historického středověkého města obehnaného hradbami v současné moderní velkoměsto. Ještě na konci 19. stol. se město skládalo pouze ze Starého Města, Nového Města, Malé Strany a Hradčan. Teprve až ve 20. letech 20. stol. bylo dokončeno postupné připojování okolních obcí a vytvořena tzv. „velká Praha“. Další vlny rozšiřování pak následovaly v 60. a 70. letech jako součást socialistické modernizace města (Ledvinka, Pešek 2000).

Obr. 3: Vymezení modelového území Prahy



Pozn.: v roce 2005 připojena k MČ Praha 6 část katastrálního území Sedlec, vzhledem k využití dat ze SLDB 2001 tato změna nereflexována

Modelové území Prahy (obr. 3) zahrnuje jednak historické jádro města charakteristické vysokou hustotou zalidnění a historickou zástavbou (tj. území MČ Praha 1; viz tab. 3), tak také rozsáhlé, později zastavěné a převážně rezidenční území Prahy 6. Záměrně jsou do modelové oblasti zahrnuty také příměstské obce Nebušice a Přední Kopanina, ve kterých vzhledem k dynamicky rostoucímu počtu obyvatel (tab. 3) předpokládám suburbanizační charakter osídlení (např. Ouředníček, Posová 2006) a tedy i pravděpodobně odlišnou podobu religiозní krajiny. Modelové území je koncipováno jako průřez morfologickými strukturami města a jeho nejbližšího okolí s ideou zachytit možné podoby religiозní krajiny velkoměsta.

Tab. 3: Vybrané údaje o modelovém území Prahy

| městská část | rozloha (ha) | počet obyvatel (2001) | počet obyvatel (2009) | hustota zalidnění 2009 (obyv./km ²) | podíl rodáků ¹⁾ 2001 (%) | míra religiozity 2001 (%) |
|-----------------|--------------|-----------------------|-----------------------|---|-------------------------------------|---------------------------|
| Praha 1 | 554 | 34 581 | 30 343 | 5 477,1 | 60,5 | 31,1 |
| Praha 6 | 4 151 | 100 945 | 100 600 | 2 423,5 | 60,5 | 28,0 |
| Nebušice | 368 | 2 276 | 3 104 | 843,5 | 61,9 | 27,2 |
| Přední Kopanina | 327 | 438 | 712 | 217,7 | 64,4 | 26,0 |
| modelové území | 5 400 | 138 240 | 134 759 | 2 495,5 | 60,6 | 28,8 |
| Praha celkem | 49 589 | 1 169 106 | 1 212 097 | 2 444,3 | 61,8 | 24,5 |
| Česko | 7 886 400 | 10 230 060 | 10 381 130 | 131,6 | 52,5 | 32,1 |

zdroj: ČSÚ 2003b, ČSÚ 2009, výpočet autora

¹⁾ osoby narozené v obci současného bydliště

Z pohledu religiózního geografa je historické centrum Prahy unikátním územím, ve kterém se projevuje několik staletí trvající koexistence dominantního křesťanského a podřízeného židovského náboženství. Dochované židovské památky jsou ale pouze nepatrným zlomkem původního židovského města, které bylo během tzv. „pražské asanace“ na konci 19. stol. zcela přestavěno. Tento zásah je z dnešního pohledu vnímán značně negativně, je ale nutné pochopit tehdejší situaci. Asanace židovského ghetta byla totiž reakcí na jeho podstatnou proměnu způsobenou krizí identity židovského obyvatelstva. Do té doby pevná židovská komunita se začala rozpadat, majetnější obyvatelé se postupně přesunuli do vhodnějších lokalit ve městě a původní náboženské ghetto se stalo hygienicky závadnou chudinskou čtvrtí. Osud židovské menšiny pak zpečetily tragické události 2. sv. války (Všetečka, Kuděla 1993).

Dominance křesťanských prvků v jádru města je logickým důsledkem historického postavení a významu církve v českých zemích, která byla zejména v pobělohorské době stavebně nejaktivnějším subjektem. Budovány byly nejen objekty sakrální, ale také církevní semináře, koleje, školy, nemocnice atd. (Ledvinka, Pešek 2000). Výraznost sakrálních staveb v zástavbě města má i svoji symbolickou funkci. Křesťanské chrámy chápáné jako příbytky Boha přesahují okolní profánní budovy svojí velikostí, výškou a polohou na vyvýšených místech, což při pohledu na objekt evokuje představu „nadpozemského“ sídla Boha na nebi a budí úctu věřících (obr. 4). I v případě, že jsou kostely nižší než okolní zástavba, jsou lokalizovány mimo bloky budov tak, aby byly z velké vzdálenosti viditelné skrze dlouhé rovné ulice (viz obr. 5).

Obr. 4: Chrám Matky Boží před Týnem



foto: autor

Obr. 5: Pohled na kostel sv. Vojtěcha



foto: autor

Na rozdíl od historického jádra je městská část Praha 6 odlišná zejména stářím zástavby. Až na výjimky historických obcí existujících na tomto území výrazněji dříve než došlo k rozšiřování Prahy (Liboc, Střešovice, Břevnov aj.) bylo území kompaktněji zastavěno teprve ve 20. stol. Za první republiky proběhla intenzivní plánovaná výstavba činžovních domů a vilových čtvrtí zejména na území Dejvic, Bubenče a Střešovic, později v 70. letech pak vznikla na okraji města socialistická sídliště Petřiny a Dědina. Celá východní část Prahy 6 je považována za prestižní lokalitu s dlouhodobě vysokým sociálním statusem obyvatelstva (Šnejdová 2006), sídlí zde také řada významných veřejných institucí (vysoké školy, velvyslanectví, budovy armády). Jako relativně překvapivá se proto jeví nadprůměrná míra religiozity obyvatelstva této městské části ve srovnání s celou Prahou. Západní část Prahy 6 je výrazně řidčeji zastavěná a součástí Prahy je hlavně z důvodu existence areálu letiště (Ledvinka, Pešek 2000).

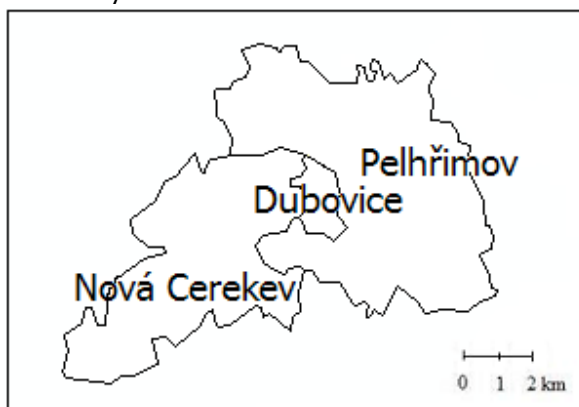
Charakteristickým rysem religiózní krajiny Prahy je vysoká míra náboženské heterogenity, která se v posledních letech výrazně zvyšuje (viz Havlíček, Hupková, Smržová 2009). Praha funguje jako „brána“ ke vstupu nových náboženských hnutí z globální úrovně, která pronikají na českou scénu vnímanou jako potencionální misijní

území. Významnou roli zde hraje intenzivní imigrace cizinců, kteří si svoje původní náboženské vyznání uchovávají a realizují ho i v novém prostředí.

4.2 Pelhřimovsko

Pelhřimovsko představuje v této analýze tradičně religiózní oblast Česka. Kraj Vysočina, do kterého toto modelové území spadá, je po Jihomoravském druhým nejreligióznějším krajem Česka.

Obr. 6: Vymezení modelového území Pelhřimovska



Modelové území zahrnuje jak krajinu vlastního města Pelhřimova, které je přirozeným jádrem celého regionu, tak i městyse Nová Cerekev a většího množství typicky venkovských sídel, které s výjimkou obce Dubovice figurují jako místní části obou zmíněných obcí (obr. 6). Vzhledem k současnému problematickému vymezení města Pelhřimova, které sestává dokonce z 5 oddělených enkláv vzniklých rozpadem dřívějšího území města, do kterého byly integrovány i obce vzdálené až 10 km od samotného Pelhřimova, bylo do modelové oblasti zahrnuto pouze území tvořené vlastním městem a několika přilehlými místními částmi.

Tab. 4: Vybrané údaje o modelovém území Pelhřimovska

| území | rozloha (ha) | počet obyvatel (2001) | počet obyvatel (2009) | hustota zalidnění 2009 (obyv./km ²) | podíl rodáků ²⁾ (%) | míra religiozity 2001 (%) |
|-----------------|--------------|-----------------------|-----------------------|---|--------------------------------|---------------------------|
| část Pelhřimova | 5 081 | 15 747 | 15 802 | 311,0 | 51,2 ¹⁾ | 41,2 ¹⁾ |
| Nová Cerekev | 3 519 | 1153 | 1 083 | 30,8 | 46,7 | 58,5 |
| Dubovice | 304 | 63 | 64 | 21,1 | 61,9 | 55,6 |
| modelové území | 8 904 | 16 963 | 16 949 | 190,4 | 50,9 | 42,4 |
| okres Pelhřimov | 129 000 | 72 984 | 73 227 | 56,8 | 52,0 | 46,2 |
| Česko | 7 886 400 | 10 230 060 | 10 467 542 | 132,7 | 52,5 | 32,1 |

zdroj: ČSÚ 2003b, ČSÚ 2009, výpočet autora

¹⁾ údaj za celé město Pelhřimov

²⁾ osoby narozené v obci současného bydliště

V modelovém území se projevuje kontrast mezi méně religiozním městem a řídko osídlenou venkovskou krajinou s charakteristicky roztříštěnou sídelní strukturou. Starší a méně vzdělané obyvatelstvo venkova více inklinuje k tradičnímu způsobu života, což vede k udržování vyšší míry religiozity. Náboženská scéna na Pelhřimovsku je výrazně homogenní, kromě dominantní Římskokatolické církve (90,3 % věřících) se významněji projevuje již pouze Českobratrská církev evangelická (3,4 % věřících) a v samotném Pelhřimově pak Náboženská společnost Svědkové Jehovovi.

4.3 Kaplicko

Kaplicko bylo zařazeno do výzkumu z důvodu jeho postižení poválečným odsunem německy hovořícího obyvatelstva a pozdějším vytvořením pohraničního pásma, přičemž jedním z důvodů k jeho vzniku bylo problematické dosídlování této oblasti. Autor se tak snaží navázat na úvahy Lužného, Nešpora a kol. (2008), kteří předpokládají nižší míru tradiční a naopak vyšší míru alternativní religiozity v oblastech, kde došlo ke zprerthání vazeb v prostoru.

Kaplicko je regionem, ve kterém žilo po dlouhá staletí společně obyvatelstvo české, německé a také židovské. Národnostní a kulturní pestrost tohoto území však trvala pouze do 2. sv. války, která vedla k potlačení židovské menšiny vlivem antisemitské ideologie nacistického Německa a následnému vysídlení německého obyvatelstva na základě tzv. Benešových dekretů. Toto téma je ještě v současnosti vnímáno jako citlivé a emotivní

(viz politické debaty v rámci ratifikace Lisabonské smlouvy). Tehdejší události je však nutné chápat v kontextu atmosféry té doby a poválečných mocenských vztahů.

Odchod německého obyvatelstva probíhal ve dvou hlavních vlnách. V době, kdy již byla porážka nacistického Německa neodvratitelná, a v prvních poválečných dnech docházelo k živelným projevům nenávisti vůči všemu německému (tedy i německým sakrálním objektům), ke spontánním násilnostem na Němcích a k hromadným útekům celých rodin. Soustavný a organizovaný odsun probíhal teprve až od listopadu 1945 do konce roku 1946. Některé odhady mluví o odsunutí asi 150 tis. osob jenom z Jižních Čech (Řezníčková 2006), přičemž v modelovém území Kaplicka zaniklo vlivem odsunu a následného vývoje městečko Pohoří na Šumavě a přibližně 30 dalších sídel (Koblasa 2006).

Následné problémy při dosídlování pohraničí plynuly z neschopnosti přesídleného obyvatelstva vybudovat si vztah k novému území, z jeho nižšího sociálního statusu, horších klimatických podmínek pohraničních hor a častých případů „zlatokopectví“, když noví obyvatelé přicházeli s vidinou snadného zisku majetku po odsunutých Němcích. Území pohraničí bylo dosídlováno Čechy z vnitrozemí, Slováky, slovenskými reemigranty z Maďarska a Rumunska a volyňskými Čechy a Romy (Řezníčková 2006), což se projevuje v národnostní struktuře zdejšího obyvatelstva dodnes. Rozšíření pohraničního pásma až na úroveň Pohorské Vsi v roce 1978 bylo dalším negativním zásahem, který zcela zamezil rozvoji území při státní hranici a výrazně negativně ovlivnil osudy zde zanechaných a již značně zanedbaných sakrálních objektů, které ve většině případů zanikly nebo byly zdemolovány armádou.

Obr. 7: Vymezení modelového území Kaplicka



Modelové území má podobně jako v případě Pelhřimovska výrazně venkovský charakter, je řídce osídlené, přičemž hustota zalidnění klesá směrem ke státním hranicím (viz tab. 5). Příčinou je kromě již zmíněného odsunu obyvatelstva vyšší nadmořská výška oblasti, kterou tvoří část Novohradských hor a jejich podhůří. Přestože se jedná o venkovskou oblast, religiozita obyvatelstva je velmi nízká. Podle typologie Havlíčka a Hupkové (2010) představuje tato oblast typ venkova s vysokým podílem vysídlených českých Němců, nízkou religiozitou a zároveň i nízkou religiózní a regionální identitou.

Tab. 5: Vybrané údaje o modelovém území Kaplicka

| území | rozloha (ha) | počet obyvatel (2001) | počet obyvatel (2009) | hustota zalidnění 2009 (obyv./km ²) | podíl rodáků ¹⁾ (%) | míra religiozity 2001 (%) |
|---------------------|--------------|-----------------------|-----------------------|---|--------------------------------|---------------------------|
| Kaplice | 4 087 | 7 125 | 7 393 | 180,9 | 40,6 | 28,8 |
| Benešov n. Č. | 5 706 | 1 237 | 1 379 | 24,2 | 35,8 | 42,0 |
| Malonty | 6 129 | 1 089 | 1 239 | 20,2 | 42,1 | 27,6 |
| Pohorská Ves | 8 127 | 323 | 315 | 3,9 | 26,6 | 26,0 |
| modelové území | 24 049 | 9 774 | 10 326 | 42,9 | 39,8 | 30,2 |
| okres Český Krumlov | 161 503 | 59 569 | 61 516 | 38,1 | 43,1 | 30,8 |
| Česko | 7 886 400 | 10 230 060 | 10 467 542 | 132,7 | 52,5 | 32,1 |

zdroj: ČSÚ 2003b, ČSÚ 2009, výpočet autora

¹⁾ osoby narozené v obci současného bydliště

Výjimkou je obec Benešov nad Černou, která má ve srovnání s ostatními obcemi zřetelně vyšší míru religiozity. Domnívám se, že příčinou je určitý stupeň kontinuity náboženského života i po odsunu Němců, kterou umožnilo dosídlováním území Benešovska z velké části obyvatelstvem z okolních blízkých obcí (např. Soběnov).

Současnost modelového území je ve znamení nastartování nového rozvoje, dochází k nárůstu počtu obyvatel a k znatelné výstavbě obytných a rekreačních budov, která reaguje na vysoký přírodní potenciál území k cestovnímu ruchu. V případě Benešova nad Černou hraje významnou roli imigrace převážně žen ze zahraničí (Ukrajina, Bulharsko, Mongolsko), které přicházejí jako levná pracovní síla do místní textilní firmy Bentex. Horší situace je v Pohorské Vsi, která trpí výraznou periferií odrážející se v ekonomické stagnaci obce a vysoké míře nezaměstnanosti.

5 SAKRÁLNÍ OBJEKTY MODELOVÝCH ÚZEMÍ

Tato kapitola pojednává konkrétně o výsledcích obsáhlého terénního šetření sakrálních objektů ve zkoumaném území. Nejprve jsou výsledky provedeného výzkumu analyzovány odděleně za jednotlivé oblasti a následně dochází k vzájemné komparaci území. Vzhledem k odlišnému charakteru tradiční a alternativní formy religiozity a příslušných sakrálních objektů je i výzkum těchto elementů religiózní krajiny pojat spíše odděleně. V úvodu kapitoly je popsána typologie objektů, která byla využita při analýze výsledků terénního šetření.

5.1 Typologie sakrálních objektů

Inspirací pro sestavení typologie sakrálních objektů byl návrh předložený Havlíčkem a Hupkovou (2008). Uvedení autoři využívají dvou oddělených typologií – jedné založené na kvantitativních a druhé na kvalitativních znacích sakrálních objektů. Obdobně je také v této práci typologie založena na hodnocení kvantitativních a kvalitativních parametrů sakrálních objektů, které jsou zastoupeny velikostí a fyzickým stavem. Sledován byl ale také parametr funkční, který je představován charakterem jejich využití. Toto poslední kritérium je zařazeno z důvodu předpokládaného častého využití sakrálních objektů také k profánním účelům zejména v oblastech s nízkým významem náboženství ve veřejném životě. Vzhledem ke zvolené metodice je přesnější určení způsobu využití objektů možné pouze u staveb jako jsou kaple a kostely, tento parametr tedy nebyl zjišťován u všech nalezených objektů.

Identifikované sakrální objekty byly rozřazeny podle kvantitativního hlediska do 6 kategorií – 1) komplexy budov (kláštery, poutní místa, komunitní centra), 2) budovy velikosti katedrály nebo kostela, 3) kaple a objekty velikosti jedné místnosti (modlitebny), 4) drobné objekty (kříže, výklenkové kapličky, Boží muka aj.), 5) malé objekty umístěné na budovách (sošky, obrázky) včetně tzv. pomníčků u cest a 6) hřbitovy jako komplexy drobných objektů. Fyzický stav objektů jsem hodnotil do určité míry subjektivním zařazením do jedné z kategorií – 1) velmi dobrý stav (nedávná nebo právě probíhající rekonstrukce), 2) dobrý (bez zjevných poškození), 3) průměrný, 4) špatný (četné závady)

a 5) havarijní stav. Dále byly stanoveny 4 kategorie využití objektů – 1) pouze sakrální, 2) převážně sakrální, 3) převážně profánní a 4) pouze profánní. Tyto kategorie jsou stanoveny na základě četnosti aktivit provozovaných v daném objektu, přičemž někdy lze profánní aktivity jen obtížně odlišovat od těch sakrálních – např. koncerty duchovní hudby, při nichž jsou reprodukovány skladby obvykle užívané k liturgickým účelům. S vědomím určité nepřesnosti byly za profánní aktivity považovány ty „neliturgické“.

V případě alternativně-religiózních objektů byla vytvořena zcela odlišná typologie na základě tematického zaměření dané religiózní praxe. Zde je však třeba konstatovat, že většina identifikovaných aktérů alternativně-religiózní scény neprovozuje pouze jednu přesně zařaditelnou praxi, ale zpravidla intenzivně kombinuje využití různých metod a přístupů, což limituje přesnost takto konstruované typologie. Celkem byly rozlišeny 3 tematické okruhy objevených alternativně-religiózních praktik – 1) alternativní medicína, 2) rozvoj osobnosti a meditační techniky a 3) věštcství. Přesnější rozlišení zejména mezi prvním a druhým okruhem však ztěžují např. relativně populární metody celostní medicíny, které nerozlišují mezi tělesnou a duchovní kondicí. Tyto holistické přístupy jsou řazeny spíše do první skupiny.

5.2 Pražské modelové území

Pražské modelové území a zejména samotné historické jádro Prahy je charakteristické zcela ojedinělou bohatostí religiózní krajiny, která je tvořena nezvyklou koncentrací sakrálních objektů všech velikostí, podob a náboženských směrů. Příčinu lze spatřovat v dlouhodobé pozici Prahy jako přirozeného politického, ekonomického i kulturního centra státu a sídla světské i církevní moci. Mnoho sakrálních objektů zde bylo vybudováno jako symbol zbožnosti, ale také bohatství a prestižního postavení svých majitelů.

5.2.1 Objekty tradiční religiozity

Na území vymezené oblastí bylo v průběhu terénního šetření identifikováno celkem 26 klášterů, 72 kostelů, 45 kaplí a modliteben, 54 drobných objektů, 145 malých sakrálních

objektů na fasádách domů a u cest a 10 hřbitovních areálů. Tab. 6 popisuje rozdělení těchto objektů podle místních částí, velikosti a fyzického stavu.

Tab. 6: Objekty tradiční religiozity podle velikosti a fyzického stavu, modelové území Prahy, 2010

| městská část | velikostní kategorie | | | | | | fyzický stav | | | | | celkem |
|-----------------|----------------------|----|----|----|-----|----|--------------|----|----|----|---|--------|
| | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | |
| Praha 1 | 21 | 60 | 25 | 36 | 134 | 1 | 155 | 49 | 54 | 17 | 2 | 277 |
| Praha 6 | 5 | 10 | 21 | 14 | 9 | 7 | 37 | 7 | 16 | 4 | 2 | 66 |
| Nebušice | - | 1 | - | 1 | - | 1 | - | 1 | 2 | - | - | 3 |
| Přední Kopanina | - | 1 | 1 | 3 | - | 1 | 2 | 3 | 1 | - | - | 6 |
| modelové území | 26 | 72 | 47 | 54 | 143 | 10 | 194 | 60 | 73 | 21 | 4 | 352 |

zdroj: terénní šetření

pozn.: velikost - 1) klášter, 2) kostel, 3) kaple a modlitebna, 4) drobný obj., 5) obj. na budově a 6) hřbitov
fyzický stav - 1) velmi dobrý, 2) dobrý, 3) průměrný, 4) špatný a 5) havarijní

Zjištěné údaje poukazují na již zmiňovanou koncentraci objektů všech velikostí do historického jádra města. Nejvýrazněji je to patrné u největších staveb jako jsou kláštery a kostely, ale také u těch nejmenších objektů, které se typicky vyskytují na fasádách historických měšťanských domů. Naopak hřbitovy vykazují zcela opačný prostorový vzorec, což souvisí s jejich náročností na zábor plochy a hygienickými požadavky, projevujícími se např. ve Francii již od 16. stol. snahami o přenesení hřbitovů za hranice intravilánů (Hupková 2008).

Údaje o fyzickém stavu objektů nabývají převážně velmi pozitivních hodnot, přičemž je nutné si uvědomit, že podstatná většina objektů podléhá památkové péči, která právně zavazuje majitele těchto objektů dbát o jejich stav. Všechny velké objekty prošly v nedávné době rekonstrukcí, některé z nich jsou opravovány prakticky kontinuálně. Objekty, jejichž stav byl klasifikován jako špatný nebo havarijní, jsou pouze ty menší, historicky a architektonicky méně významné (viz obr. 8 a 9).

Obr. 8: Kajetánská kaple



foto: autor

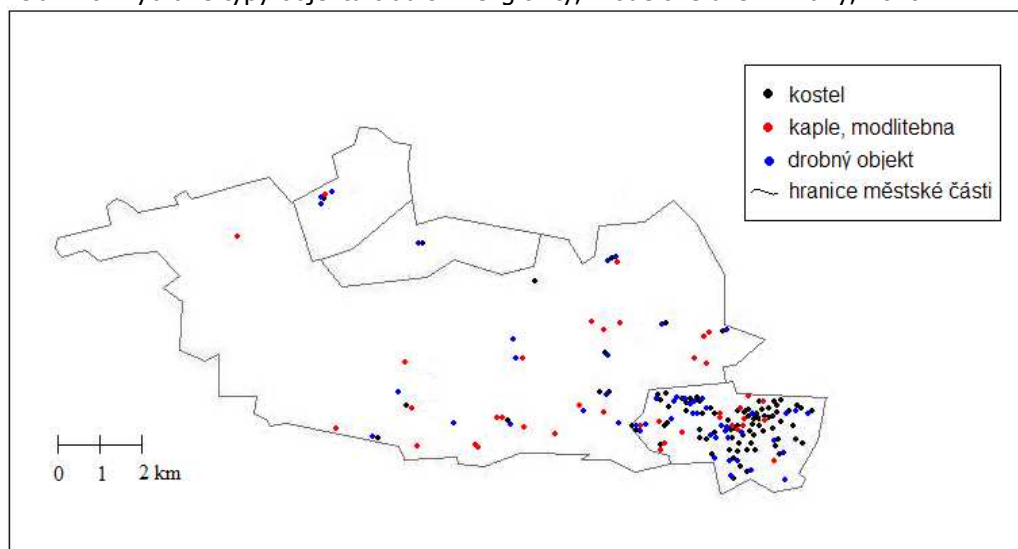
Obr. 9: Kaple sv. Eliáše ve Vojanových sadech



foto: autor

Následující mapa zachycuje z důvodu přehlednosti pouze vybrané typy objektů. Např. rozmístění klášterů odpovídá do značné míry rozmístění kostelů, které často vznikly jako jejich součást. Domnívám se také, že nejmenší objekty umístěné na fasádách domů dnes již nevyprávějí prakticky nic o významu náboženství v životě jejich současných obyvatel. Zvláštním případem jsou pak tzv. pomníčky u cest, které se vyskytovaly zejména kolem komunikací s vysokou intenzitou provozu na Praze 6 (Evropská, Bělohorská).

Obr. 10: Vybrané typy objektů tradiční religiozity, modelové území Prahy, 2010

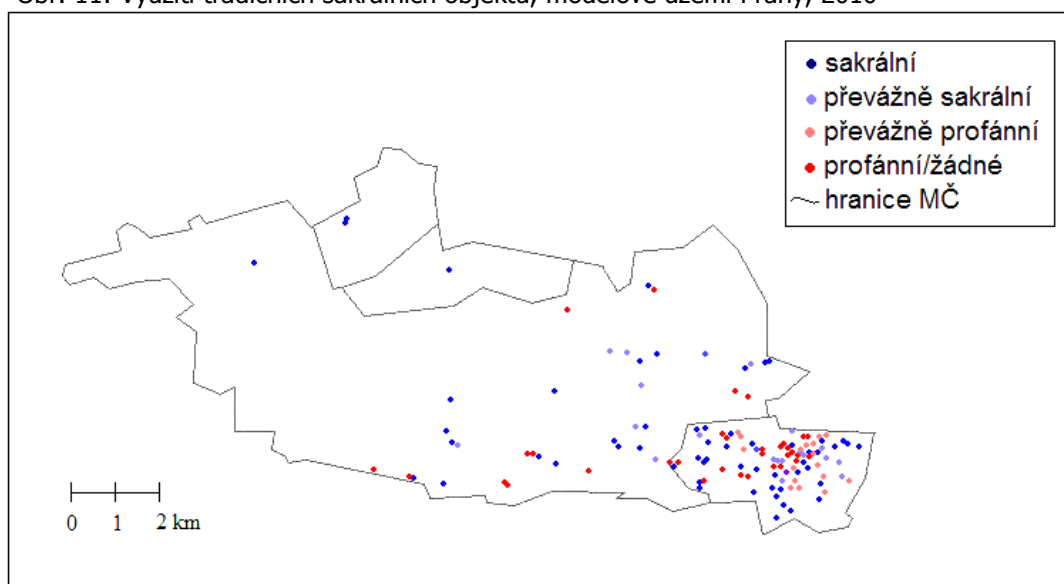


zdroj: terénní šetření

Z obr. 10 je patrné, že v rozsáhlém prostoru na severu a na východě modelového území se nevyskytují, až na výjimku center příměstských obcí, žádné sakrální objekty. Zčásti je to z důvodu přítomnosti průmyslových staveb a rozsáhlého areálu ruzyňského letiště na okraji města, zčásti je to vlivem suburbanizačního charakteru zázemí Prahy, které podle Havlíčka a Hupkové (2008) vykazuje velmi nízký stupeň sakralizace krajiny.

Třetí sledovaný parametr v podobě využití sakrálních objektů znázorňuje obr. 11. Opět je zde pozorován odlišný charakter historického jádra v kontrastu se zbytkem území. Zatímco na území Prahy 1 je téměř polovina objektů využívána převážně nebo zcela k profánním účelům, na zbytku území je to zhruba jedna čtvrtina.

Obr. 11: Využití tradičních sakrálních objektů, modelové území Prahy, 2010



zdroj: terénní šetření

pozn.: parametr sledován u objektů velikosti 2 a 3 – kostely, kaple, modlitebny apod.

Obvyklým profánním využitím staveb jsou kulturní aktivity, které respektují posvátný charakter těchto staveb (koncerty vážné hudby, výstavy, divadelní představení apod.). Podle Kodexu kanonického práva totiž neexistuje někdy zmiňovaný úkon tzv. „odsvěcení“, jednou vysvěcený objekt je považován za posvátný prostor dokud nejsou z větší části narušeny jeho obvodové zdi. Kodex kanonického práva dále uvádí „jestliže některého kostela nelze žádným způsobem použít k bohoslužbám a není možnost jej obnovit, může jej

místní ordinář předat k počestnému světskému užívání (Codex Iuris Canonici, kán. 1222, § 1)“. Kotrlý (2007) spatřuje jednu z možností alternativního využití kostelů a kaplí, které již neslouží ke konání bohoslužeb, v přeměně na stavby sloužící k pohřebním účelům. Takový způsob profánního využití sakrálních objektů v modelových oblastech však nebyl pozorován.

Existují však případy kontroverzního využití, zejména pokud majitelem sakrálního objektu není církev, ale soukromý vlastník. Mediálně známým případem je kostel sv. Michaela Archanděla na Starém Městě, který byl navzdory protestům odborné veřejnosti dlouhodobě pronajímán a posléze prodán Národní knihovnou do rukou soukromé společnosti. Během přestavby byla porušena pieta zde uložených ostatků a následně byl komerčně využíván k provozování zcela nevhodných zábavných show.

Na vysoké intenzitě profanizace sakrálních staveb v historickém centru Prahy se podílí 3 faktory – vysoký stupeň sekularizace společnosti, výrazná disproporce mezi počtem těchto staveb a počtem věřících a existence alternativních možností využití (velký trh, poptávka po kulturním vyžití např. ze strany turistů).

5.2.2 Objekty alternativní religiozity

Terénní výzkum pražské oblasti ve spojení s využitím dalších zdrojů informací vedl k odhalení poměrně bohaté alternativně-religiózní scény. Celkem bylo identifikováno 49 objektů, které lze na základě „praktik religiózního charakteru“ v nich provozovaných považovat za objekty alternativní religiozity. Zde narážíme na problém přesného určení hranice mezi tím, co lze považovat za religiózní nebo také duchovní a co naopak za neduchovní nebo materiální praktiku. Jinými slovy která praktika využívá transcendentna a která je založena výhradně na přirozených světských principech. Je zřejmé, že obě dimenze na sebe navazují a jedna přechází kontinuálně v druhou. Konkrétně v předkládaném výzkumu tak byla tato hranice stanovena víceméně subjektivně na základě autorovy znalosti zkoumané problematiky. Např. praktika thajské masáže, přestože nepopíratelně uplatňuje určitý duchovní rozměr, nebyla považována za religiózní, ale např. cvičení tai-chi již má významnější duchovní základ, proto byla tato nauka do alternativní religiozity zahrnuta. Jóga je v této práci vnímána primárně jako duchovní praktika, což bylo

pozorováno i během terénního průzkumu. Přestože „česká“ podoba jógy (většinou se jedná o hathajógu, kdy jsou jednotlivé fáze původní indické jógy cvičeny odděleně bez zachování duchovní návaznosti) může být někdy považována pouze za druh fyzického cvičení, výrazný duchovní rozměr přetrvává. Stěžejním prvkem udávajícím charakter praktikované jógy je osoba jogína.

Není překvapivé, že zkoumaná spirituální scéna byla shledána jako výrazně komplikovaná, bohatá na množství praktikovaných nauk a myšlenkových směrů čerpajících inspiraci jak z jiného času (novopohanství, hnutí Wicca), tak i prostoru (šamanismus, východní tradice). Jednoduchým dokladem tohoto tvrzení je třeba již pouhá návštěva běžného knihkupectví, které prakticky vždy nabízí široký výběr duchovně orientované literatury. Pomineme-li jiné rozšířené zdroje informací, tak nabízený sortiment knihkupectví, pokud pružně reaguje na lokálně-specifickou poptávku, lze považovat do určité míry za ukazatel ideového a tedy i náboženského směřování lokální společnosti. Ve zkoumaném území se dokonce nachází dvě knihkupectví specializující se výhradně na ezoterickou literaturu (obchod „Knihy dobra“ v Celetné ulici a knihkupectví „Hledající“ v ulici Za Pohořelcem).

Identifikované objekty zajisté do určité míry vypovídají o rozšíření alternativní religiozity ve společnosti pražského modelového území, ale jejich existenci ovlivňují také další faktory. Především je to motivace daného aktéra deprivatizovat svojí osobní náboženskou orientaci a umožnit tak její odhalení metodou terénního šetření zaměřeného na veřejné prostory města. Výhradně privatizovaná religiozita tak není tímto výzkumem zachycena. Zmíněná motivace může vycházet ze dvou kontrastujících přístupů – buď je to zjištěný důvod v podobě možnosti komercializovat danou praktiku, nebo naopak nezištná snaha využít svoje často „nadpřirozené“ schopnosti, znalosti nebo spirituální zasvěcení k pomoci druhým na duchovní cestě, k šíření dobra, uzdravování druhých atd. Domnívám se, že tyto dva přístupy jsou v případě většiny identifikovaných objektů kombinovány. Výhradně komerční orientace bez osobního přesvědčení aktéra totiž vede k nízké úrovni poskytované služby a jejímu obtížnému obstarání ve vysoce konkurenčním pražském prostředí. Dalším faktorem, který umožňuje vznik komercializovaných forem alternativní religiozity, je velikost pražského spirituálního trhu generujícího velké množství potencionálních zájemců o nabízené duchovno.

Objevené objekty byly rozděleny dle předložené typologie do 3 velkých tematických skupin (viz tab. 7). První skupina označená jako alternativní medicína zahrnuje metody zaměřené na navrácení fyzického zdraví osob jinak než běžnými medicínskými postupy, mezi kterými se vyskytla homeopatie, psychosomatika a spektrum dalších metod využívajících různých podob energie k léčení těla, jako jsou reiki, kineziologie, reflexní terapie a biotronika. Druhý okruh sestává z metod zaměřených na duševní kondici člověka a rozvoj jeho osobnosti. Z těchto metod se vyskytly především meditační techniky asijské provenience jako tai-chi a jóga, dále pak různé psychoterapeutické a relaxační techniky od aromaterapie, Bachovy květové terapie až po relaxaci tancem. Poslední skupina se skládá z praktik zaměřených na budoucnost osob, z nichž se vyskytlo věšectví, numerologie, astrologie a výklad snů, ale také např. nauka feng-shui, která představuje věštebné určení vhodného místa pro stavbu domu nebo uspořádání interiéru.

Tab. 7: Objekty alternativní religiozity, modelové území Prahy, 2010

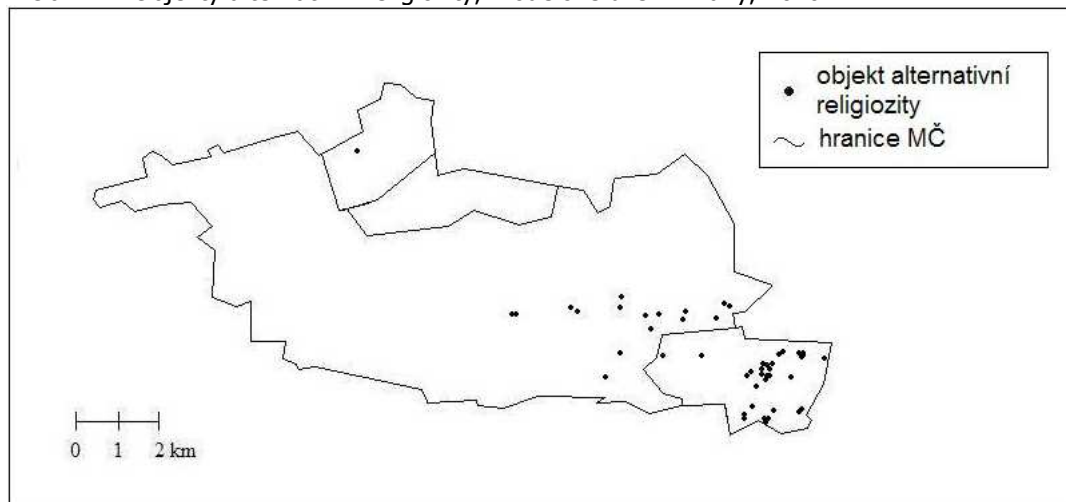
| městská část | tematický okruh | | | celkem |
|-----------------|-----------------------|------------------|----------|--------|
| | alternativní medicína | rozvoj osobnosti | věšectví | |
| Praha 1 | 11 | 15 | 6 | 32 |
| Praha 6 | 7 | 6 | 3 | 16 |
| Nebušice | - | - | - | - |
| Přední Kopanina | - | 1 | - | 1 |
| modelové území | 18 | 22 | 9 | 49 |

zdroj: terénní šetření

pozn.: podrobný seznam objektů v příloze č. 1

Kromě zmíněných „stálých“ objektů jsou alternativně-religiózní praktiky provozovány také v podobě mnoha jednorázových akcí organizovaných v běžných nespirtuálních prostorách. Z této kategorie lze jmenovat např. pravidelnou realizaci výstavy Minerva – poradna zdraví a ezoteriky probíhající v Michnově paláci na Malé Straně, meditace vedené žákem Sri Chimnoye (tamtéž) anebo nepravidelné semináře hnutí Wicca (poslední se uskutečnil v kavárně Granada, Křemencova 10, Praha 1). Jak již bylo zmíněno, provedený výzkum nezachytil alternativně-religiózní praktiky, které setrvávají na úrovni privatizované a nesdílené zbožnosti, ale pouze selektivní výběr těchto aktivit, které se z různých důvodů realizují ve veřejném prostoru.

Obr. 12: Objekty alternativní religiozity, modelové území Prahy, 2010



zdroj: terénní šetření

Obr. 12 zobrazuje rozmístění identifikovaných sakrálních objektů v modelovém území. Opět je možné pozorovat koncentraci do historického jádra města, která však není tak výrazná jako v případě tradiční religiozity. Zajímavostí je takřka úplná absence tohoto typu objektů v části historického jádra města na levém břehu Vltavy. Vysvětlení spatřuji zejména v malém počtu rezidentů na Malé Straně a Hradčanech, ale také dle konstatování oslovených aktérů spirituální scény preferováním Starého a Nového Města, která mají unikátní energetický náboj a atmosféru (viz kap. 6). Většina identifikovaných praktik je primárně určena k využití stálým obyvatelstvem (především 1. a 2. tématický okruh), pouze některé věštecké praktiky jsou častěji poskytovány i turistům. Na území Prahy 6 se zase projevuje lokalizace objektů do blízkosti Evropské třídy z důvodu koncentrace obyvatelstva a dobré dopravní dostupnosti.

Obr. 13: Sídlo sdružení taoistického Tai Chi v Haštalské ulici



foto: autor

Dalším charakteristickým rysem rozmístění objektů je jejich lokalizace na méně exponovaná místa. Zpravidla je sakrální objekt tohoto druhu představován pouze jednou místností (věštírnou, ordinací, krámkem apod.), která se nachází buď ve vyšších patrech budov, nebo v suterénu (obr. 13). Pokud se nachází v partéru, pak pouze v méně frekventovaných uličkách. Poměrně intenzivní je propojení celé spirituální scény plynoucí z eklektického charakteru alternativní religiozity, které se projevuje vzájemným sdílením některých objektů více aktéry tak, aby byla klientům nabídnuta rozmanitost duchovních cest, resp. aby byla co nejlépe uspokojena poptávka klientů. Některé z objektů tvoří shluky na základě personálního propojení (obr. 14), kdy dochází k rozšíření aktivit osobou v příbuzenském či jiném blízkém vztahu (např. prodej artefaktů používaných danou praktikou). Velikost a umístění objektů ale spíše poukazuje na nepřilíh vysoký ekonomický potenciál provozovaných aktivit.

Obr. 14: Ezoterický obchod Mystérium a sousedící věšτίrna



foto: autor

Kromě novodobých alternativně-religiózních objektů zmiňovaných výše se v modelovém území vyskytují také některá významná posvátná místa předkřesťanského původu. Jejich dnešní podoba je však pochopitelně poznamenána po staletí trvající křesťanskou dominancí. Jak již bylo zmíněno, tato posvátná místa byla záměrně přetvořena v křesťanská v průběhu christianizace krajiny vybudováním sakrálních staveb. Příkladem takových míst je podle legend dnešní kaple sv. Jana na Jenerálce nebo letohrádek Hvězda, které sloužily jako svatyně už v dobách nejstaršího osídlení v paleolitu. Jednoznačně nejvýznamnějším pohanským místem na území Prahy byl posvátný pahorek Žiži, nejvyšší vrchol vyvýšeniny, na které dnes stojí Pražský Hrad (Ledvinka, Pešek 2000). Přestože je tento pahorek zcela přetvořen, je v současnosti stále považován za nejdůležitější svatyni středočeské obce novopohanského společenství Rodná Víra.

5.3 Pelhřimovsko

Religiózní krajinu modelového území Pelhřimovska lze charakterizovat relativně vysokou hustotou výskytu drobných sakrálních objektů ve venkovské krajině, zatímco samotné město je s výjimkou jeho historického středu prakticky bez jakýchkoliv projevů náboženství. Podobně jako v případě Prahy tak výskyt tradičních sakrálních objektů v městské krajině ovlivňuje zejména stáří zástavby.

5.3.1 Objekty tradiční religiozity

Provedený výzkum vedl k identifikaci celkem 122 sakrálních objektů. V terénu nebyla zjištěna existence sakrálních objektů skládajících se z více budov, kategorie nejmenších objektů je zastoupena takřka výhradně pomníčky u cest.

Tab. 8: Objekty tradiční religiozity podle velikosti a fyzického stavu, modelové území Pelhřimovsko, 2010

| území | velikostní kategorie | | | | | | fyzický stav | | | | | celkem |
|----------------|----------------------|---|----|----|----|---|--------------|----|----|----|----|--------|
| | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | |
| Pelhřimov | - | 5 | 17 | 34 | 11 | 1 | 19 | 23 | 7 | 10 | 9 | 68 |
| Dubovice | - | - | 1 | 5 | 2 | - | 3 | 1 | - | 2 | 2 | 8 |
| Nová Cerekev | - | 2 | 7 | 26 | 8 | 3 | 13 | 10 | 4 | 12 | 7 | 46 |
| modelové území | 0 | 7 | 25 | 65 | 21 | 4 | 35 | 34 | 11 | 24 | 18 | 122 |

zdroj: terénní šetření

pozn.: velikost - 1) klášter, 2) kostel, 3) kaple, modlitebna, 4) drobný obj., 5) obj. na budově a 6) hřbitov

fyzický stav - 1) velmi dobrý, 2) dobrý, 3) průměrný, 4) špatný a 5) havarijní

Zastoupení velikostních kategorií odpovídá převážně venkovskému charakteru území, většinu objektů totiž tvoří menší stavby velikosti kaple nebo kříže. Naopak největší objekty se vyskytují v historickém centru Pelhřimova (4) a Nové Cerekve (1), druhého hierarchicky nejvýše postaveného sídla ve sledovaném území.

Obr. 15: Opravená kaple v Částkovicích Obr. 16: Neudržovaný kříž v Myslově



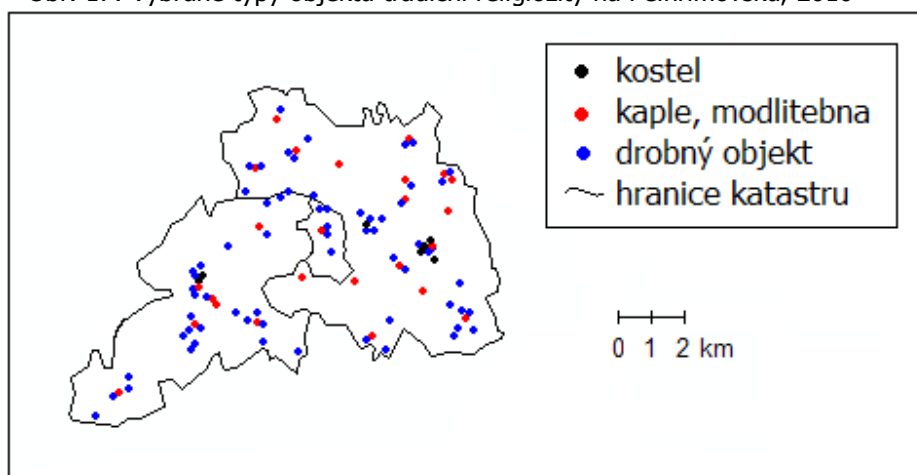
foto: autor



foto: autor

Převládající venkovský charakter osídlení se projevuje i na fyzickém stavu zkoumaných objektů. Zatímco objekty nacházející se přímo ve městě Pelhřimově byly bez výjimky zařazeny do kategorie 1 nebo 2, pak ve zbytku území je situace komplikovanější – bez ohledu na umístění objektu v rámci sídla je jeho stav buď velmi dobrý a dobrý, nebo naopak špatný až havarijní. To poukazuje na určitou radikálnost přístupů k těmto prvkům v krajině ze strany různých skupin obyvatel – buď jsou sledované objekty pečlivě udržované, nebo naopak chátrají bez jakékoliv známky zájmu o jejich stav (viz obr. 15 a 16). Obecně se potvrzuje, že opravené jsou zejména ty stavby, které svou exponovanou polohou uprostřed sídla vytváří jeho image a které mají význam při konstruování lokální identity obyvatel.

Obr. 17: Vybrané typy objektů tradiční religiozity na Pelhřimovsku, 2010



zdroj: terénní šetření

Rozmístění objektů (obr. 17) reflektuje rovnoměrné rozložení sídel v prostoru, přičemž každé větší venkovské sídlo disponuje typickou kaplí na návsi zpravidla doplněnou dalšími drobnými objekty. Dále je patrná koncentrace drobných objektů v okolí komunikací spojujících jednotlivá sídla. Frekvencované jsou zejména kříže kamenné a litinové (2/3 drobných objektů) postavené na dřívě či ještě dnes významných rozcestích, na mostech a místech různým způsobem památných. Poměrně často se vyskytují ještě výklenkové kapličky, minimálně pak Boží muka. Umístění některých objektů je ryze praktické, když tvoří hranice mezi sídly nebo orientační body v krajině.

Problematika využití sakrálních objektů na Pelhřimovsku je poměrně jednoduchá. Ve venkovské oblasti jsou všechny kaple a kostely využity, byť v případě některých kaplí pouze jednou ročně při příležitosti poutě, výhradně k náboženským účelům. Svou roli zde sehrává prakticky nulová možnost alternativního využití objektů. Jedinou výjimkou je synagoga v Nové Cerekvi (obr. 18), která neslouží svému původnímu účelu již od začátku 2. sv. války. V současnosti je stavba v havarijním stavu, přesto jsou zde příležitostně pořádány výstavy, koncerty a jiné kulturní akce pořádané občanským sdružením usilujícím o její záchranu. Jiná situace je přímo v Pelhřimově, kde ze 6 analyzovaných objektů 3 fungují intenzivně ke konání bohoslužeb (kostel sv. Bartoloměje a modlitebny Svědků Jehovových a Církev československá evangelická). Zbylé stavby jsou využity převážně nebo výhradně profánně (kostel Panny Marie Sedmibolestné, kostel sv. Víta – obr. 19) nebo jsou bez využití (kostel sv. Kříže – tzv. Kalvárie).

Obr. 18: Synagoga v Nové Cerekvi



foto: autor

Obr. 19: Kostel sv. Víta v Pelhřimově

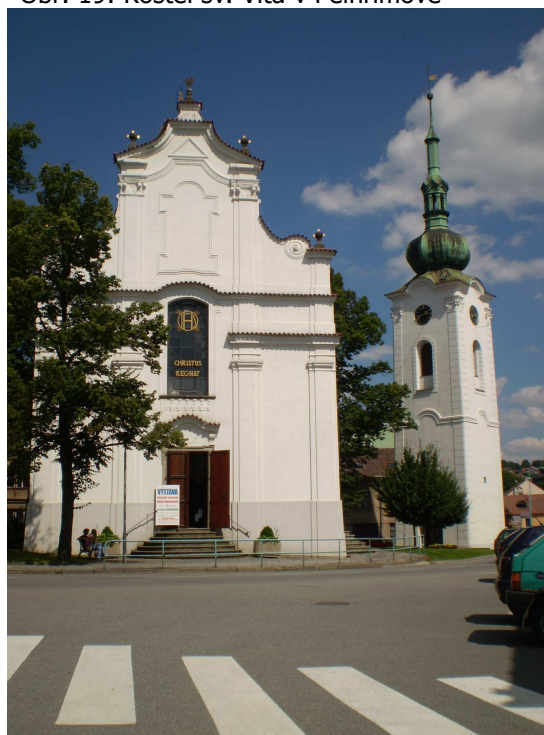


foto: autor

5.3.2 Objekty alternativní religiozity

Přestože Pelhřimovsko figuruje v předkládaném výzkumu jako „tradičně religiózní“ oblast, tak to v žádném případě neznamená, že dotčené území bude prosté jakýchkoliv projevů alternativní religiozity. Spíše to vyjadřuje pouze vyšší míru religiozity obyvatelstva tohoto území, která je sice výrazně vyšší než v případě zbývajících modelových území, ale ani tak nedosahuje 50 %. Také je potřeba si uvědomit, že tato kategorie deklarujících se tradičních věřících není „čistá“. Např. Václavík (2010) hovoří o tom, že kromě té již zmiňované formální části tradičních věřících existuje další skupina, která provozuje uvědoměle i neuvědoměle některé necírkevní spirituální aktivity i přesto, že to odporuje oficiální nauce církve, jejímiž jsou praktikujícími členy. Lze tedy odhadovat, že potenciálních participantů na alternativně-religiózní scéně může být i na Pelhřimovsku relativně dostatek. I zde se však bude projevovat kontrast mezi konzervativně-religiózním venkovem a liberálnější městem. Vezmeme-li v úvahu možnosti předkládaného výzkumu, který je omezen spíše na ty komercializované praktiky, tak se podle mého názoru na existenci tohoto typu sakrálních objektů projeví ve srovnání s pražským modelovým územím menší velikost duchovního trhu.

Terénní průzkum území se setkal se stejnými obtížemi, které popisují i Lužný, Nešpor a kol. (2008). Zprvu nebyly objeveny téměř žádné spirituální praktiky, a proto jsem se koncentroval na ty oblasti, které mohly být potenciálně navázány na hledané projevy alternativní religiozity. Po vzoru zmíněných autorů jsem se věnoval průzkumu zdejších knihkupectví, lékáren, zdravotnických zařízení, hovořil jsem s psychiatrem ordinujícím v Pelhřimově, vítaným zdrojem informací byl i rozhovor s místním katolickým farářem. S postupným pronikáním hlouběji do zkoumaného prostředí došlo k odhalení několika aktérů a tedy i sakrálních objektů, v nichž provozují svoji religiózní aktivitu. Celkově se však dá hodnotit zkoumaná spirituální scéna jako relativně chudá a nerozvinutá. Jednotliví aktéři na Pelhřimovsku nepůsobí v daném oboru dlouho, zároveň ale nelze tvrdit, že by zde neexistovaly tyto aktivity již dříve (např. donedávna působilo v Pelhřimově dianetické centrum Scientologické církve), spíše je to znak proměnlivosti zkoumané scény. Někteří z aktérů jsou navázáni na osoby z jiných měst, navzájem se ale spíše neznají. To je zřejmě také způsobeno jejich odlišnou „specializací“. Z geografického pohledu je významnou skutečností fakt, že inspirace k provozování daných duchovních praktik je čerpána zejména

od aktérů působících v jiných větších městech Česka (Jihlava, Praha), což naznačuje, že alternativně-religiózní myšlenky se šíří spíše hierarchickou difúzí. K potvrzení tohoto předpokladu je však potřeba provést podrobnější výzkum.

Z identifikovaných objektů lze jmenovat ordinaci „Centrum zdraví“, ve které působí léčitel Michael a jeho kolegyně Andrea. Oba se specializují na terapeutické metody a harmonizaci životní energie, přičemž vychází ze systému „hadžiki“. Zakladateli této metody jsou duchovní léčitelé shromáždění kolem Centra alternativních metod pro zdraví sídlícího v Jihlavě. Další stálý objekt se nachází v areálu pelhřimovské nemocnice, kde provozuje biorezonanční centrum Markéta Váňová, která se soustředí zejména na antinikotinovou terapii. Na fyzické zdraví pacientů je zaměřen také krámk Biovital v Poděbradově ulici nedaleko Masarykova náměstí, který nabízí nejen produkty zdravé výživy, ale pokouší se o šíření filosofie zdravého životního stylu formou konání přednášek, poradenství atd. Tyto akce se konají převážně v blízké Mléčné jídelně a zahrnují také přednášky a následnou praktickou činnost hostujících léčitelů z jiných měst, využita je také např. metoda meditace „technika emoční svobody“. Zmínění léčitelé pořádají nepravidelné přednášky a vzdělávací semináře, které se obvykle konají v salóнку restaurace „Měšťanský dům“ v Růžové ulici. Obchod s názvem bylinářství Artesania zase nabízí sortiment přírodních produktů, přičemž jeho majitel se věnuje širokému spektru duchovních aktivit od jógy, východní filozofie až po muzikoterapii.

Z meditačních technik je v Pelhřimově provozována na několika místech jóga, a to v návaznosti na běžné techniky rehabilitačního cvičení zaměřeného na tělesnou složku zdraví (Fitfarma, tělocvična ZŠ Komenského, studio „U prostředního mlýna“). Ve městě se také schází skupina cvičící tai-chi stylu Yang pod vedením lektorky Vlasty Pechové, působící také v Praze a Horoměřicích. Během existence této skupiny se několikrát změnilo místo konání cvičení, v poslední době se jednalo o tělocvičnu ve Friedově ulici. Do této kategorie lze zařadit i nedávno zrušenou čajovnu Dandy v kulturním domě Máj, v jejímž rámci se vytvořila specifická klientela inklinující k různým podobám meditativních praktik.

Třetí typ sakrálních objektů alternativní religiozity je v modelovém území Pelhřimovska zastoupen dvěma případy věštkyň (paní Lída a Běla). Obě aktérky inzerují své služby v místním periodiku a provozují svoji živnost v soukromém bytě jako doplněk k běžnému zaměstnání. Místnost využívaná k vykládání karet tarotu není podle sdělení

dotyčných věštkyň nijak zvlášť upravena k těmto účelům. Paní Lída komunikuje s klienty z velké části prostřednictvím telefonu, zatímco Běla upřednostňuje osobní kontakt a po domluvě s klienty je často navštěvuje v místě jejich bydliště.

Charakteristickým rysem popisované scény je méně častý výskyt stálých sakrálních objektů sloužících výhradně k provozování alternativně-religiózních praktik. Časté je konání jednorázových akcí, které nevyžadují speciální úpravu místa konání, a proto je možné je provozovat v běžných univerzálních prostorách k tomuto účelu pronajatých (salónky restaurací, přednáškové sály apod.) nebo v soukromých bytech. Tato skutečnost souvisí pravděpodobně s velikostí zdejšího duchovního trhu, který jen problematicky umožňuje efektivní komerční fungování živností založených výhradně na spirituálních aktivitách. Častěji je možné pozorovat, že duchovní praktiky jsou vykonávány jako doplněk těch neduchovních (obchod, běžné zaměstnání). Všechny nalezené objekty se nacházely pouze na území města Pelhřimova a to hlavně v jeho centru (obr. 20).

Obr. 20: Objekty alternativní religiozity v Pelhřimově, 2010



zdroj: PLANstudio, 2010; terénní šetření
pozn.: včetně objektů využívaných částečně, resp. příležitostně

5.4 Kaplicko

Religiózní krajina Kaplicka je charakteristická výskytem vysokého množství drobných sakrálních objektů, přičemž zejména jejich počet a podoba polarizují toto modelové území na část pohraniční výrazně postiženou již zmíněnými poválečnými událostmi (oblast zhruba vymezená územím bývalého pohraničního pásma) a vnitrozemskou, která byla postižena výrazně méně.

5.4.1 Objekty tradiční religiozity

Velikostní skladba objektů tradiční religiozity na Kaplicku (tab. 9) odpovídá venkovskému charakteru zdejší krajiny a nízké hustotě zalidnění. Převážně se vyskytují typické drobné objekty, nejčastěji jsou to opět kříže, ale také tesaná Boží muka. Větší objekty jsou lokalizovány ve středu sídel. Typickým rysem krajiny blíže k hranicím je dochování některých drobných objektů, které jsou památkou na zaniklá sídla. Tyto objekty jsou zčásti obnovovány a opravovány z iniciativy odsunutých německy hovořících rodáků nebo jejich potomků, z nichž někteří se aktivně angažují v této záležitosti (např. Sdružení Ackermann-Gemeinde Stuttgart, Zirnetschläger Heimatkirchen Komitee aj.), ale také z iniciativy zde žijících českých občanů (Okrašlovací spolek Terezie). Lze odhadovat, že celkový počet obnovených sakrálních objektů je však pouze zlomkem původního počtu.

Tab. 9: Objekty tradiční religiozity podle velikosti a fyzického stavu, modelové území Kaplicko, 2010

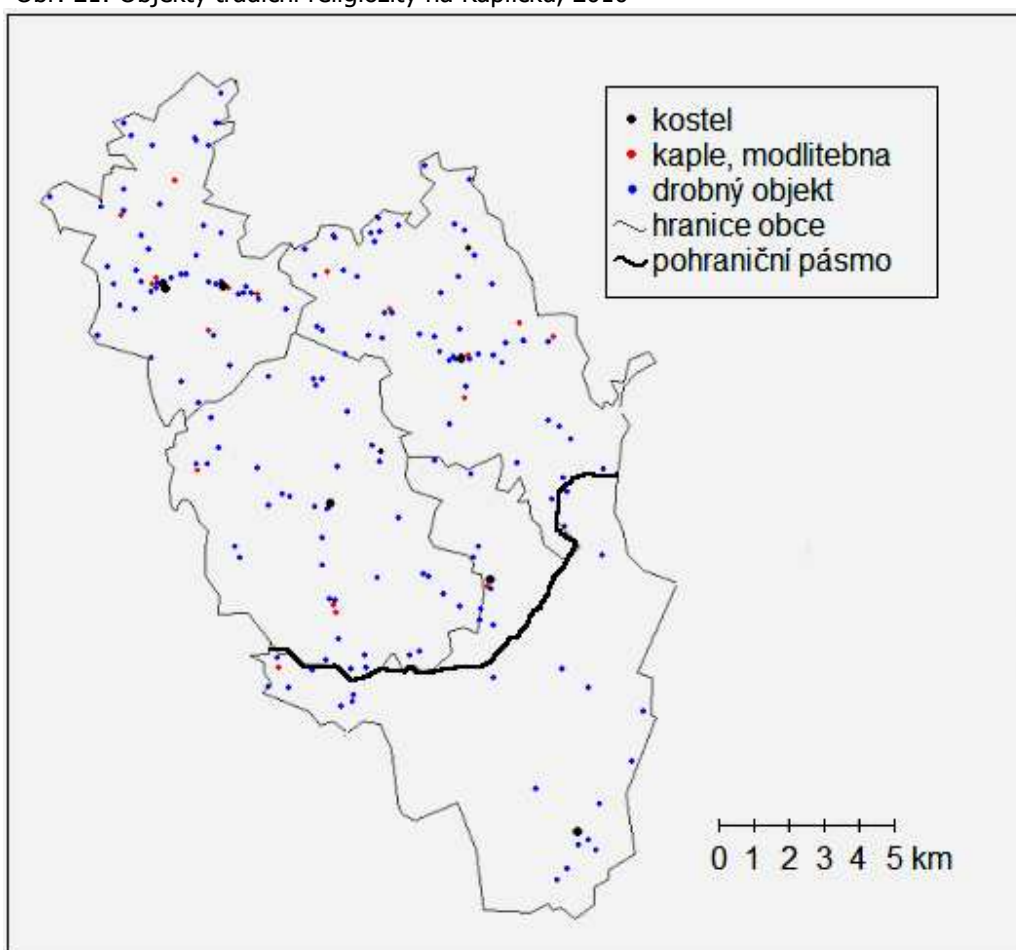
| území | velikostní kategorie | | | | | | fyzický stav | | | | | celkem |
|--------------------|----------------------|---|----|-----|----|---|--------------|----|----|----|----|--------|
| | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | |
| Kaplice | - | 3 | 7 | 45 | 17 | 2 | 19 | 13 | 9 | 12 | 21 | 74 |
| Benešov nad Černou | - | 1 | 6 | 48 | 11 | 4 | 18 | 11 | 7 | 12 | 22 | 70 |
| Malonty | - | 1 | 3 | 39 | 7 | 1 | 7 | 7 | 8 | 10 | 19 | 51 |
| Pohorská Ves | - | 2 | 2 | 28 | 9 | 2 | 12 | 8 | 6 | 7 | 10 | 43 |
| modelové území | | 7 | 18 | 160 | 44 | 9 | 60 | 39 | 30 | 39 | 70 | 238 |

zdroj: terénní šetření

pozn.: velikost - 1) klášter, 2) kostel, 3) kaple a modlitebna, 4) drobný obj., 5) obj. na budově a 6) hřbitov
fyzický stav - 1) velmi dobrý, 2) dobrý, 3) průměrný, 4) špatný a 5) havarijný

Zajímavým zjištěním je skutečnost, že fyzický stav objektů dochovaných na území bývalého pohraničního pásma je vlivem zmíněných aktivit odsunutého obyvatelstva v některých případech překvapivě dobrý. Na tomto území je však výrazně nižší hustota výskytu těchto objektů ve srovnání s vnitrozemím. Lze tedy konstatovat, že negativní dopady historického vývoje tohoto území se spíše než na současném fyzickém stavu objektů projeví na jejich samotné existenci, jelikož velké množství objektů zcela zaniklo.

Obr. 21: Objekty tradiční religiozity na Kaplicku, 2010



zdroj: terénní šetření; vymezení pohraničního pásma převzato z originální mapy pohraniční stráže (Archiv MV ČR v Brně-Kanicích)

Územní rozložení objektů odpovídá již zmiňovanému prostorovému rozložení sídel, v případě drobných objektů je pak patrná lokalizace podél existujících (popř. zaniklých)

komunikací. Zřetelně se projevuje vliv bývalého pohraničního pásma zahrnujícího téměř celé území obce Pohorská Ves. V této oblasti je velmi nízký počet objektů, což ale částečně souvisí také s nižší hustotou zalidnění daného území již před událostmi 2. sv. války.

Využití sakrálních objektů na Kaplicku je až na výjimky pouze náboženské. Těmito výjimkami jsou kaple sv. Josefa a Barbory v Kaplici (obr. 22), zrušená již za josefínských reforem a v současnosti sloužící jako galerie a sídlo základní umělecké školy, a zamýšlený projekt opravy kostela sv. Linharta v Pohorské Vsi (obr. 23), který by měl v budoucnu sloužit jako „centrum smíření kultur“ (viz kap. 6). V případě nekonání bohoslužebných aktivit jsou ostatní objekty bez využití.

Obr. 22: Kaple sv. Josefa a Barbory v Kaplici Obr. 23: Kostel sv. Linharta v Pohorské Vsi



foto: autor



foto: autor

5.4.2 Objekty alternativní religiozity

Terénní průzkum modelového území nevedl zprvu k odhalení vůbec žádných aktivit, které by bylo možné považovat za alternativně-religiózní. Teprve až kontakt s osobami,

kteří zdejší duchovní scénu z určitého pohledu znají, vedl k zjištění některých ojedinělých aktivit. Kaplicko je chudé na jakékoliv projevy alternativních náboženských praktik ve veřejném prostoru. Domnívám se, že je to do značné míry způsobeno venkovským charakterem území. Samotné město Kaplice patří svojí populační velikostí mezi malá města a jako takové disponuje pouze službami odpovídající hierarchické úrovni. Zdejší spirituální trh neumožňuje komerční využití religiozity v takové podobě, která by se projevovala ve veřejném prostoru města. To ovšem neznamená, že alternativní religiozita se na Kaplicku vůbec nevyskytuje. Naopak podle stručného vyjádření PhDr. Polívky, který téměř 40 let provozuje ordinaci klinického psychologa v Českých Budějovicích, je možné víru v některé okultní praktiky na Kaplicku pozorovat. Jedná se ale o výrazně privatizovanou formu náboženství. Časté je také využití služeb, ať již formou osobní návštěvy nebo telefonicky, poskytovaných duchovními osobami, které sídlí ve větších městech v okolí (České Budějovice, Český Krumlov).

Přímo v Kaplici byly identifikovány celkem tři objekty, které jsou využívány k provozování alternativně-religiózních praktik nebo které se na jejich provozování podílejí formou prodeje duchovní literatury nebo jiných pomůcek. K objektům zařazeným do skupiny praktik zabývajících se fyzickým zdravím osob je možné řadit lékárnu v Kaplici, která provozuje celkem tři pobočky (v Kaplici na náměstí, u polikliniky a v Benešově nad Černou). Přestože se tato firma prezentuje jako tradiční klasická lékárna, tak nabízí i široký sortiment homeopatických léčebných preparátů. V Kaplici v tělocvičně DDM jsou také od roku 2002 každoročně vedeny kurzy jógy, které jsou organizovány českokrumlovským centrem jógy založeným lektorkou Hanou Laukovou. Posledním objektem je pak knihkupectví Litera sídlící na kaplickém náměstí, které významně prodává tituly zaměřené na nové formy religiozity. Podle vyjádření majitelky obchodu Anny Matějčkové je poptávka po knihách se spirituální tematikou nadprůměrná. V Kaplici se konají také nepravidelné akce s alternativně-religiózní tematikou v podobě přednášek v místní knihovně (Tajemný svět astrologie, Buddhismus na Západě aj.).

Ve sledovaném území byla identifikována také lokalita, ve které se vyskytují sakrální objekty předkřesťanského původu. Jedná se o skupinu menhirů na okraji Žofínského pralesa dnes využívaných spíše jako turistická zajímavost. Tyto menhiry ale mohou i v současnosti plnit svoji původní náboženskou funkci, jak se ukazuje např. v případě

aktivit členů skupiny „Nová duchovní cesta“ (blíže www.novaduchovnicesta.cz), kteří chápou menhiry jako posvátná energetická místa, kde lze konat obřady zprostředkující styk s Přírodou a Vesmírem.

Již mimo modelové území Kaplicka se nachází sídlo organizace „Nesměňka“ v Nesměni u Velešíně vzdáleném cca 10 km od Kaplice. Budova bývalé školy slouží ke konání kurzů, cvičení a meditací více než 20 různých praktik od několika metod jógy až po vykládání tarotu a cikánských karet. Lze předpokládat, že toto duchovní centrum nadregionálního významu bude využíváno i zájemci o tyto praktiky z Kaplicka.

5.5 Komparace religiózní krajiny modelových území

Výše uvedený popis religiózní krajiny naznačil některé zásadní rozdíly mezi jednotlivými modelovými územími co se týká počtu, velikosti, fyzického stavu a využití sakrálních objektů. Na základě analýzy těchto údajů bude možné potvrdit nebo vyvrátit stanovené předpoklady.

Tab. 10: Ukazatele charakterizující religiózní krajinu modelových území – objekty tradiční religiozity

| území | ukazatel | | | | |
|-----------------|-------------------------------|--------------------------|---|---|--------------------------------|
| | počet objektů/km ² | počet objektů/1000 obyv. | průměrný fyzický stav objektů ¹⁾ | podíl objektů s profánním využitím ^{2) 3)} | index homogenity ²⁾ |
| Praha 1 | 50,0 | 9,1 | 1,78 | 0,46 | 0,69 |
| Praha 6 | 1,6 | 0,7 | 1,89 | 0,32 | 0,68 |
| Nebušice | 0,8 | 1,0 | 2,67 | 0,00 | 1,00 |
| Přední Kopanina | 1,8 | 8,4 | 1,83 | 0,00 | 1,00 |
| Praha | 6,5 | 2,6 | 1,81 | 0,41 | 0,69 |
| část Pelhřimova | 1,3 | 4,3 | 2,51 | 0,14 | 0,91 |
| Dubovice | 2,6 | 125,0 | 2,88 | 0,00 | 1,00 |
| Nová Cerekev | 1,3 | 42,5 | 2,78 | 0,11 | 0,89 |
| Pelhřimovsko | 1,4 | 7,2 | 2,64 | 0,13 | 0,91 |
| Kaplice | 1,8 | 10,0 | 3,04 | 0,10 | 0,91 |
| Benešov n. Č. | 1,2 | 50,8 | 3,13 | 0,00 | 1,00 |
| Malonty | 0,8 | 41,2 | 3,53 | 0,00 | 1,00 |
| Pohorská Ves | 0,5 | 136,6 | 2,88 | 0,25 | 1,00 |
| Kaplicko | 1,0 | 23,0 | 3,08 | 0,08 | 0,97 |
| celkem | 1,9 | 4,4 | 2,34 | 0,31 | 0,78 |

zdroj: terénní šetření, výpočet autora

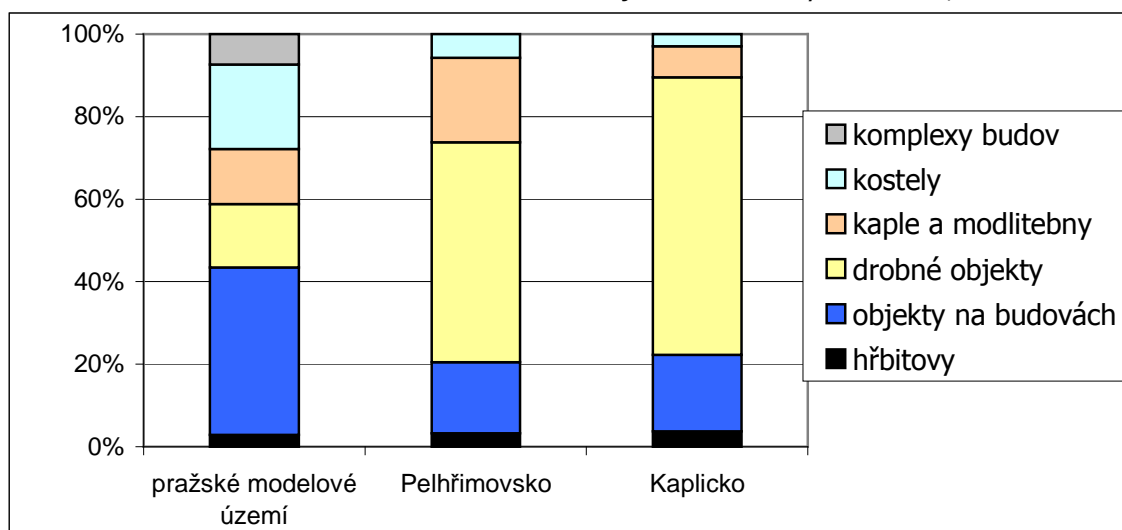
¹⁾ vážený aritmetický průměr, kde vahami je označení kategorií – čím vyšší hodnota, tím horší stav

²⁾ sledováno u objektů velikosti 2 a 3 – kostely, kaple, modlitebny

³⁾ zahrnuty kategorie převážně profánní a pouze profánní

Tab. 10 předkládá vybrané ukazatele za jednotlivá modelová území a jejich části. Počet objektů relativizovaný vzhledem k ploše poukazuje na vysoký stupeň sakralizace krajiny v historickém centru Prahy, naproti tomu údaj relativizovaný k počtu obyvatel naopak nabývá vyšších hodnot v případě malých venkovských sídel. Tento ukazatel je však ovlivněn velikostní strukturou souboru sakrálních objektů v daném území (obr. 24). Zatímco v Praze je významně vyšší podíl velkých objektů (kostely a kláštery tvoří více než čtvrtinu všech objektů), tak na Pelhřimovsku a Kaplicku se soubor identifikovaných objektů skládá z podstatné části z objektů malých (objekty menší než kostel tvoří 94 %, resp. 97 % všech objektů). Tato skutečnost ještě více zvyrazňuje stupeň sakralizace pražského centra a zároveň má dopad na náročnost údržby fondu sakrálních objektů. Zajímavostí je odlišné složení souboru drobných objektů v modelových územích. Na Kaplicku tento soubor tvoří z cca 25 % Boží muka, zatímco na Pelhřimovsku se tento typ sakrální stavby vyskytuje sporadicky.

Obr. 24: Velikostní struktura tradičních sakrálních objektů v modelových územích, 2010



zdroj: terénní šetření

Analýza výsledků terénního šetření potvrdila závislost mezi kvalitou fyzického stavu objektů a velikostí obce. Existenci tohoto vztahu si vysvětlují jednak lepšími finančními možnostmi větších obcí a jejich obyvatelstva, ale také významem sakrálních staveb, které často tvoří nespornou dominantu sídla. Způsobeno je to jejich symbolickou vyvýšeností

nad okolní profánní zástavbou. Částečný vliv má zřejmě i památková péče, která se na většinu těchto významnějších staveb vztahuje.

Předpokládaná závislost kvality fyzického stavu a míry církevní religiozity se potvrzuje při srovnání velikostně odpovídajících obcí na Pelhřimovsku a Kaplicku. Hodnoty průměrného fyzického stavu objektů počítaného jako vážený aritmetický průměr, kde vahami je označení použitých kategorií, zřetelně poukazují na horší stav objektů na Kaplicku. Závislost mezi podílem osob narozených v obci současného bydliště (tedy ukazatelem nepřímo vyjadřujícím míru vysídlení obyvatelstva po 2. sv. válce) a stavem objektů byla shledána jako statisticky nevýznamná. Určitou roli zde zřejmě hrají aktivity odsunutého obyvatelstva a jejich potomstva, které se poměrně výrazně angažuje v opravách sakrálních objektů v pohraničí na Kaplicku. Negativní dopady poválečných událostí a následné vytvoření pohraničního pásma se tak částečně projevuje na současném fyzickém stavu objektů a částečně na jejich samotné existenci, což dokládá výrazně nižší hustota výskytu objektů na území pohraničního pásma ve srovnání s vnitrozemím.

Silná negativní korelace byla zjištěna mezi populační velikostí obce a indexem homogenity objektů (-0,825; interval spolehlivosti 0,01) a také mezi podílem objektů s profánním využitím a počtem obyvatel obce (0,618; interval spolehlivosti 0,05). Tato zjištění jsou ovlivněna zejména situací v modelovém území Prahy, které výrazně kontrastuje v obou uvedených charakteristikách s ostatními zkoumanými oblastmi. Potvrzuje se tak předpoklad souvislosti mezi hierarchickým postavením sídla a heterogenitou religiózní krajiny a sakrálních objektů. Naopak se nepotvrdila závislost míry církevní religiozity obyvatelstva a podílu objektů s profánním využitím. Zde bych chtěl upozornit na problematickou spolehlivost uvedených statistických závislostí, které jsou zásadním způsobem ovlivněny nižším počtem jednotek vstupujících do statistické analýzy. Uvedené závěry tak mohou být do značné míry poznamenány výběrem specifických modelových území.

V případě sakrálních objektů alternativní religiozity je možné do značné míry potvrdit předpokládané skutečnosti. V průběhu terénního výzkumu byly identifikovány projevy alternativních náboženských praktik takřka výhradně v podobě komercializovaných forem, přesto byly konkrétní objekty, ve kterých uvedené aktivity probíhají, ve veřejném prostoru relativně skryté z důvodu jejich velikosti a polohy. Ve srovnání modelových

území lze za nejbohatší spirituální scénu považovat tu pražskou, což se projevuje nejen v její ideové rozmanitosti a v počtu sakrálních objektů, ale také v jejich výhradním zaměření na duchovní praktiky. Naproti tomu na Pelhřimovsku a Kaplicku se často jednalo o okrajovou aktivitu navázanou na hlavní neduchovní činnost. Tab. 11 předkládá ukazatele popisující alternativně-religiózní sakrální objekty modelových území.

Tab. 11: Ukazatele objektů alternativní religiozity v modelových územích, 2010

| modelové území | ukazatel | | |
|----------------|---------------|----------------------------|-----------------------------------|
| | počet objektů | počet objektů/10 000 obyv. | počet objektů/100 km ² |
| Praha | 49 | 3,6 | 90,0 |
| Pelhřimovsko | 4 | 2,4 | 4,5 |
| Kaplicko | 1 | 1,0 | 0,4 |
| celkem | 54 | 3,3 | 14,1 |

zdroj: terénní šetření

pozn.: nezahrnuty objekty využívané pouze částečně, resp. příležitostně

Počet objektů relativizovaný počtem obyvatel modelových území a jejich rozlohou zřetelně poukazuje na výraznější projevy zkoumaného fenoménu v hierarchicky výše postavených sídlech. V rámci modelových území se totiž tento typ sakrálních objektů vyskytoval až na výjimky pouze v největším středisku sledované oblasti. Prokázána byla statistická závislost mezi velikostí sídla a výskytem objektů alternativní zbožnosti (korelační koeficient 0,610), předpokládanou negativní korelaci mezi mírou církevní religiozity a výskytem objektů alternativní religiozity nelze jednoznačně potvrdit vzhledem k omezeným možnostem výběru modelových území.

Jak již bylo diskutováno, provedený terénní průzkum nemohl odhalit zajisté existující, avšak veřejnosti skryté privatizované a individualizované formy religiozity (např. méně početná nová náboženských hnutí). Domnívám se však, že prostorové rozložení také této utajené formy zbožnosti bude podobně jako zjištěné komercializované aktivity častější ve větších sídlech z důvodu zdejšího liberálnějšího ideového prostředí (Lužný, Nešpor a kol. 2008).

6 ANALÝZA SEMISTRUKTUROVANÝCH ROZHOVORŮ

Provedené rozhovory s osobami, které se podílejí na aktivitách týkajících se sakrálních objektů, pomohly k detailnějšímu pochopení problematiky. Na příkladu konkrétních osob a sakrálních objektů se snažím dokumentovat geografický rozměr rozdílů ve vnímání těchto objektů a jejich role v religiózní krajině Česka. Při provádění semistrukturovaných rozhovorů jsem se často setkal s obecnou nechtí respondentů k poskytování jakýchkoliv podrobnějších informací. To vedlo k zodpovězení pokládaných otázek formou stručných a obecných odpovědí. Na druhou stranu někteří z aktérů spirituální scény projevili nadprůměrný zájem o prováděný průzkum a poskytli dlouhý rozhovor obsahující i mnoho irelevantních informací. Celkem bylo provedeno 24 rozhovorů, jejichž respondenty uvádí tab. 12. Některé osoby zejména ze spirituální scény si přály setrvat v anonymitě, proto figurují pod jejich duchovním či zkráceným jménem.

Tab. 12: Respondenti semistrukturovaných rozhovorů

| respondent | instituce/živnost | sféra |
|----------------------------|--|----------|
| věštkyně Jája Marková | Staropražská věštírna Libuše, Praha 1 | sakrální |
| věštec Karel | Obchod Řád draka, Praha 1 | sakrální |
| Stanislav Příbyl | stavební odbor Arcibiskupství pražského | profánní |
| Ing. arch. Ladislav Bartoš | Národní památkový ústav Praha | profánní |
| Ing. arch. Michal Chalupka | Magistrát hl. m. Prahy | profánní |
| Alena V. | občanka, Praha 1 | sakrální |
| Jaroslava H. | občanka, Praha 6 | sakrální |
| Mgr. Miloš Szabo | Římskokatolická farnost Žižkov | sakrální |
| Ing. Josef Příbyl | Úřad městyse Nová Cerekev | profánní |
| Mgr. Libuše Hodíková | o. s. „Pro synagogu v Nové Cerekvi“ | profánní |
| Mgr. Jan Hamberger | Římskokatolická farnost Nová Cerekev | sakrální |
| Bohuslav Vodička | občan, Nová Cerekev | sakrální |
| Doc. Jaroslav Kašparů | Norbertinum, Pelhřimov | sakrální |
| léčitel Michael | ordinace léčitele, Pelhřimov | sakrální |
| Pavel Koubek | sdružení Zelené srdce, Pelhřimov | profánní |
| paní Běla | věštkyně, Pelhřimov | sakrální |
| Mgr. Vladimír Staněk | Městský úřad Pelhřimov | profánní |
| Mojmír Vrzal | Obecní úřad Malonty | profánní |
| Mgr. Pavel Šimák | Římskokatolická farnost Kaplice | sakrální |
| Ing. Stanislav Dvořák | Městský úřad Kaplice | profánní |
| Petra Hromková | DDM Kaplice | profánní |
| PhDr. Jan Polívka | Teologická fakulta JČU, České Budějovice | profánní |
| Anna Matějčková | knihkupectví Litera, Kaplice | profánní |
| Antonín Brázda | o. s. „Okrášlovací spolek Terezie“ | profánní |

zdroj: terénní výzkum

Následující text se snaží s pomocí úryvků z přepisů provedených rozhovorů poukázat na některé geograficky důležité a zajímavé skutečnosti. Text je tematicky rozčleněn a odděleny jsou oba typy religiozity, přičemž uvedeny jsou podle názoru autora ty nejuvýstižnější výpovědi respondentů. Vzájemná komparace sdělených informací umožňuje identifikovat některé zásadní rozdíly mezi sledovanými oblastmi. Autor si je vědom možného zkreslení závěrů plynoucího jednak z výběru konkrétních osob, ale také z relativně malého počtu provedených rozhovorů.

6.1 Tradiční religiozita

Kláštery, kostely, kaple a drobné sakrální objekty jsou po staletí neoddělitelnou součástí krajiny českých zemí. S dynamicky se měnícím postavením tradičních církví se však mění také vztah většiny obyvatelstva k těmto objektům. Předmětem zkoumání tedy bylo, jaký postoj k sakrálním objektům dnešní společnost zaujímá, jaké funkce jim připisuje a zda se případné změny vnímání projevují také v současné podobě těchto objektů.

6.1.1 Vnímání objektů tradiční religiozity

Přestože má současná sekularizovaná česká společnost obecně vysokou nedůvěru v projevy organizovaných forem náboženství, tak podstatná většina zástupců profánní sféry hodnotila existenci sakrálních objektů v Česku slovy s pozitivními konotacemi. Často byla použita slova bohatství, krása, odkaz předků, kulturní hodnoty, potenciál, ale také výzva, prozatím neutěšený stav atd. Pravděpodobně se v tomto případě zčásti projevuje vyšší vzdělanost respondentů a jejich „kulturní uvědomění“. Lze odhadovat, že sakrální objekty jsou větší částí profánní společnosti chápány jako běžná součást kulturního bohatství a jejich negativní postoj k církvím se neprojevuje:

„...já si spíš myslím, že ty kostely jsou takovou, jak bych to řekl, ukázkou kultury. Když přijedu někam v zahraničí, tak se taky jdu prvně podívat na místní kostel...a vůbec mi nejde o nějaký náboženský zážitek, ale jenom o tu kulturu...(Mojmír Vrzal, místostarosta obce Malonty)“

Pochopitelně odlišné je vnímání sakrálních objektů ze strany věřících. K tomu se vyjadřuje novocerekevický farář Jan Hamberger:

„...chrámy jistě mají i svou estetickou nebo kulturní hodnotu, je jedno, jak to nazveme, ale to je jen vedlejší produkt toho hlavního účelu. Každý katolický chrám je, jak věříme, pozemským příbytkem Boha přítomného ve svatostánku v podobě eucharistie, to je nejdůležitější...“

Lze předpokládat, že v oblastech s vyšší mírou religiozity bude i více osob vnímat církevní sakrální objekty primárně jako posvátné příbytky Boha, resp. v případě drobných objektů jako symboly zbožné úcty. To se do určité míry potvrzuje na Pelhřimovsku pozorovaným velmi rozšířeným zvykem vyzdobovat drobné objekty květinami nebo jinými okrasnými předměty (obr. 25).

Obr. 25: Výzdoba kříže nedaleko Pelhřimova



foto: autor

6.1.2 Fyzický stav tradičních sakrálních objektů

V podstatě všichni oslovení respondenti, ať již se jednalo o zástupce církve nebo profánních institucí, se v souvislosti s fyzickým stavem objektů zmínili o přetrvávající problematické situaci vzniklé nevyřešením majetko-právních vztahů státu a církvi na počátku transformačního období. Církev tak vlastní množství objektů vyžadujících nákladné opravy a přitom nedisponuje dostatkem financí. Je však třeba uvést, že za posledních 20 let se podařilo výrazně zlepšit stav většiny velkých sakrálních objektů, a to zejména ve středu obcí, přičemž výraznou roli sehrála právě finanční podpora obce. Stanislav Příbyl ze stavebního odboru Arcibiskupství pražského hovoří o svých dlouholetých zkušenostech s církevními stavbami:

„...ty opravy probíhají tak různě, každý kostel má svůj vlastní příběh, někdy se ozve sám pan farář, že mu teče do kostela...někdy zavolá pani starostka, jako třeba tuhle, že by chtěli opravit kapličku a že by na to něco přidali...u těch větších oprav hlavně tady v Praze se skoro vždycky spojí víc těch subjektů, něco dá městská část nebo i magistrát, na něco se dostane dotace od státu, no a část nákladů musí vždycky hradit farnost, většinou se udělá sbírka na kostel...nejdůležitější je vždycky, aby tam byl někdo, kdo to všechno nastartuje a zorganizuje, ty peníze se pak nějak seženou...možná byste se divil, kolik dávají některý pražský velký firmy, teď to teda trochu kleslo kvůli krizi...“

„...tyhle opravy sakrální architektury, které dělá církve, jsou pro nás, památkáře, většinou jednoduchý...oni na to mají zkušené lidi a navíc mají málo peněz, takže si všechno pořádně rozmyslí...nejhorší pro uchování památek je, když je moc peněz, pak se dělají nesmyslné zásahy a spousta se toho zkaží...(ing. arch Ladislav Bartoš, Národní památkový ústav)“

Zásadním faktorem ovlivňujícím stav sakrálních objektů je schopnost spolupráce v území, která souvisí s kvalitou sociálního kapitálu dané lokality. Tato spolupráce je obvykle iniciována ze strany majitele objektu (církve) nebo obce, v případech, že se tyto dva subjekty na opravě objektu neshodnou (např. nenachází možnost uplatnění nebo je objekt lokalizován mimo střed obce), může zafungovat také občanská iniciativa. Takovým případem jsou o. s. „Okrášlovací spolek Terezie“ z Pohorské Vsi,

o. s. „Pro synagogu v Nové Cerekvi“ nebo sdružení „Zelené srdce“. Uvedená sdružení usilují o záchranu sakrálního objektu tím, že vytváří alternativní možnost využití objektu. A. Brázda ze spolku Terezie popisuje připravovaný projekt:

„...snažíme se o záchranu tady kostela v Pohorskej Vsi, kterej by měl v budoucnu sloužit nejen k církevním účelům, ale měl by fungovat taky jako, jak jsme to nazvali, centrum smíření kultur. Především to bude sloužit ke společenským akcím, koncertům, výstavám a podobným akcím. Už se nám podařilo obnovit tradici poutí, dva roky už pouť proběhla, dokonce se zúčastnili i původní rodáci z německý strany...možná jste byl i v Pohoří a viděl tam ten spadnutej kostel, je to smutný, když se na to člověk podívá...a teď si představte, jak to asi vidějí ty německý rodáci, který to tam někdy navštěvujou, dokonce se poslední roky i v tom spadnutym kostele konají mše a často tam přijdou i ty rodáci...“

Zcela zásadní odlišností mezi pelhřimovským a kaplickým venkovem je přetrvávající existence autentického osobního, zpravidla i vlastnického vztahu mezi většinou drobných sakrálních objektů a konkrétními osobami, resp. rodinami, který se projevuje jejich dobrým stavem. Ač nebyla tato skutečnost u drobných objektů záměrně sledována a zkoumána, velmi často ji lze určit buď z nápisů na objektech (obr. 26), které jsou na Pelhřimovsku velmi často dochované, nebo dotazem u osob bydlících v blízkém okolí. O podobném vztahu se zmiňuje i respondent ing. Josef Přibyl, zastupitel z Nové Cerekve:

„...to víte, dřív měl každej za chalupou nějakej ten křížek, buď jen tak z víry, nebo třeba jako památku na někoho zemřelýho...dost lidí se o ně stará dodneška, třeba u nás ve Chmelnej se o něj můj otec stará pořád, vždycky to tam kolem poseče, v prosinci na svatýho Jana tam donese nějakou tu kytičku ... on to byl totiž strejka mýho otce a zastřelili ho v první světový válce zrovna na jeho svátek...“

Obr. 26: Kříž ve Chmelné



foto: autor

6.1.3 Funkce tradičních sakrálních objektů

Římskokatolickou církev, pokud je majitelem kostela, lze považovat za „strážce“ posvátnosti daného objektu. I pokud není kostel využíván k liturgickým účelům, jsou jakékoliv akce v tomto posvátném prostoru poměrně přísně posuzovány biskupstvím. Např. koncerty v kostelech pražské diecéze jsou povolovány pouze tehdy, pokud se jedná o produkci vyloženě duchovní hudby, navíc omezeného komerčního charakteru. Na druhou stranu si je církev vědoma kulturně-umělecké hodnoty svých chrámů a snaží se je otevřít také pro profánní veřejnost:

„...my tu Noc kostelů děláme vlastně proto, abychom dali možnost také nevěřícím navštívit ty naše krásné chrámy, aby mohli přijít do chrámu a strávit tam tolik času, kolik budou chtít a prožít ty chvíle v rozjímání nebo objevování krásy křesťanských pokladů...zároveň ale s nimi chceme vytvořit společenství...(o. M. Szabo).

Zejména v případě drobných sakrálních objektů hraje stěžejní roli osoba jejich majitele, resp. majitele pozemku, na kterém daný objekt stojí. Tyto objekty ve většině případů nejsou vedeny jako památky, a proto není možné regulovat změny jejich podoby. Obr. 27 zachycuje zděnou výklenkovou kapličku nedaleko Pohorské Vsi, která je typickým příkladem opravy vedoucí k profanizaci objektu. Objekt je sice zachován, ale zcela ztratil svoji původní náboženskou funkci, nyní slouží jako elektrická přípojka.

Obr. 27: Výklenková kaplička u Pohorské Vsi



foto: autor

Zde je nutné konstatovat, že profanizace drobných sakrálních objektů byla pozorována nejčastěji v pražském modelovém území. K profanizaci objektu vede nejen jeho využití k nenáboženským účelům, ale často také oprava objektu, během které je potlačena náboženská výzdoba.

Sakrální objekty všech velikostí jsou pilířem lokální identity obyvatelstva, což dokazují aktivity odsunutého obyvatelstva, které i po více než půl století stále chápe konkrétní sakrální objekty jako podstatnou součást jejich sounáležitosti s územím někdejšího domova, a proto usiluje o jejich obnovu. Existuje však také pragmatický důvod, proč jsou

opravovány právě sakrální objekty. Často jsou totiž jedinými aspoň částečně dochovanými památkami někdejšího německého osídlení tohoto území.

6.2 Alternativní religiozita

Postoj oslovených aktérů spirituální scény k žádosti o nezištné poskytnutí rozhovoru či jiných informací je první skutečností, která do značné míry vypovídá o charakteru provozované praxe. Častější zdrženlivý až odmítavý postoj lze interpretovat buď jako projev již zmíněné obecné nechuti k poskytování informací, nebo zhodnocení požadovaných aktivit jako komerčně nevyužitelných. Naopak někteří aktéři chápali zájem o jejich osobu jako příležitost k šíření jejich duchovních myšlenek nebo také jako potencionální možnost získání dalšího klienta, a proto projevovali velké úsilí, aby působili vstřícně. Toto je však pouze postřeh autora využitelný pro případný další výzkum. Vzhledem k tomu, že oslovení byli jen někteří aktéři, tak nelze vyvozovat závěry o charakteru alternativně-religiózní scény a jejích sakrálních objektů v celé její šíři.

Provedené rozhovory vedly ke zjištění několika zajímavých závěrů. Potvrdil se předpoklad synkretického charakteru individualizované religiozity jednotlivých aktérů, přičemž věštkyně Jája je přímo ukázkovým případem, když záměrně a systematicky studuje všechna hlavní světová náboženství a obohacuje svoji vlastní podobu náboženství o vybrané prvky:

„...podívejte, když si vezmete křesťanství, a myslím tu jeho podobu prvotní, jak je to napsáno v Bibli, a srovnáte to s jinými náboženstvími, tak vlastně uvidíte něco hodně podobného, začne se vám to postupně propojovat až nakonec, až dosáhnete takové vnímavosti, tak to uvidíte...“

Naproti tomu zdroje náboženské inspirace ostatních aktérů jsou značně omezenější. Léčitel Michal čerpá hlavně od jeho „duchovních vůdců“ z jihlavského centra alternativní medicíny:

„...já dělám hlavně ten systém Hadžiki, kterej mi vyhovuje, ono je to takový univerzální učení, je to vlastně o těch všech metodách, co existují, na každém problému každého pacienta je pak možný vybrat tu správnou metodu nebo taky záleží, co si ten

pacient vůbec přeje...tak já vlastně nemusím zkoušet nic jiného, když je to všechno obsažený v tom jednom systému...“

Věštec Karel sice také využívá více metod k odhalování osudu klientů (astrologie, numerologie a výklad karet), ale nemyslí si, že je dobré příliš experimentovat s novými metodami, ale spíše se držet těch vyzkoušených a osvědčených:

„...taky to tak různě zkouším, teď nedávno jsem třeba chtěl zkusit tu automatickou kresbu, no nějak to nebylo ono, měl jsem z toho nedobré pocity...a já když tomu moc nevěřím, tak to pak nedokážu nějak přenést na toho klienta...“

Při dotazu na způsob výběru lokality sakrálního objektu se odpovědi respondentů taky poměrně lišily. Věštkyně Jája popisovala hledání toho pravého místa následovně:

„...já jsem vybírala místo pro tuhle věštírnu asi dva roky, až jednou jsem šla tady po Starém Městě a ucítila jsem silný energetický náboj tohoto místa, ale ne takový obyčejný, který je tu všude na tom Starém Městě...já jsem na to celkem citlivá, dokonce tam byl i vliv duchovních bytostí...pak jsem tu chtěla i něco prodávat, ale nikdy jsem nic neprodala a pořád mi to říkalo, že to má být věštírna...“

Naproti tomu věštec Karel popírá vliv nějakých pozitivních energetických proudů, které by mohly ovlivňovat fungování prováděné věštby. Paní Běla sice existenci neprobádaných energetických nábojů určitých míst nepopírá, ale zároveň jejich cítění považuje za schopnost, kterou nedisponuje, a tudíž jsou pro ni osobně irelevantní.

Další zajímavou skutečností je vnímání konkrétního sakrálního prostoru, které se projevuje jeho duchovní výzdobou v podobě různých magických obrazců, ztvárnění podob božstva, určitého nadpřirozeného jevu nebo pouze ústředního tématu celé duchovní nauky. Také v tomto bodě se konkrétní aktéři poněkud rozcházejí. Věštkyně Jája popisuje jednotlivé artefakty tvořící výzdobu interiéru věštírny a jejich význam v duchovní praxi (obr. 28):

„...ano, je to taková směska symbolů všech náboženství, já tu tyhle věci totiž mám hlavně proto, aby tak jako pomohly naladit přicházející, aby jim pomohly nasát tu

atmosféru, to jsou takový acylpyriny, první pomoc...jak ale říkám, většina klientů tu cítí tu pozitivní energii jak tu proudí všude kolem a tyhle předměty vůbec nejsou důležité...“

Obr. 28: Interiér Staropražské věštiny Libuše

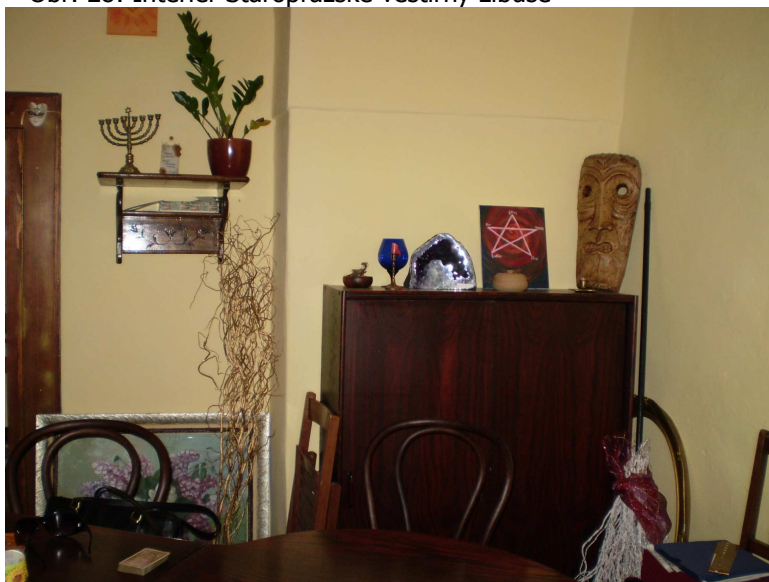


foto: autor

Naproti tomu léčitel Michael nespátuje ve specifickém vybavení jeho ordinace jakýkoliv smysl. Podle něj je důležité samotné působení neviditelné léčivé energie, která vychází z jeho těla, a ordinaci chápe jen jako běžný prostor bez zvláštního určení:

„...nějaký dekorace k přesvědčování pacientů opravdu nepotřebuju, ono to léčebné působení samo o sobě má obrovský výsledky...některý pacienti to sami potvrzují, že to cítí tu energii...to ale vychází ode mě a nemá to nic společného s touhle ordinací...“

Při dotazu na potencionální komerční charakter provozované religioznní praktiky aktéři ve všech případech jednoznačně marginalizovali ekonomickou stránku jejich činnosti. Věštkyně Jája uvedla:

„...podívejte, já si myslím, že kdyby ty duchovní věci někdo chtěl dělat jen pro ty peníze, tak to by dlouho nešlo, to by se brzo spálil, to duchovno by ho potrestalo...já si myslím, že posláním tady toho pozemského života je pomáhat lidem kolem sebe, který nám osud přivál do cesty, já to slovo (osud) teda nerada používám, oni si lidi myslí, že je to něco

daného, neměnného, to ale není zas tak pravda. Prostě mít tu pokoru, že tu je něco většího než jsme my, ať už to nazýváme jakkoliv...co se týká peněz, něco málo na ten nájem a nějaký ty výdaje kolem člověk musí chtít, já ale měla vždycky spíš problém, že chci po těch lidech někdy moc...tuhle ke mně přišla jedna známá, že potřebuje vyložit karty, ale že teď nemá peníze, tak sem řekla, že to má jako dárek...“

Ve stejném smyslu se vyjádřil také léčitel Michael:

„...no oni některý lidi si myslěj, že je to jako podvod na lidi, co třeba zrovna na tom nejsou dobře, tak zkoušej i něco jinýho než jen doktory...jeden můj pravidelnej pacient mi to říkal, že i on si vždycky myslel přesně tohle...pak sem mu pomohl od chronickéjch bolestí zad, takže se ukázalo, že to žádněj podvod není... když se to tak vezme, já sem tu vlastně hlavně proto, abych pomáhal těm potřebnejm lidem, v tom je to poslání...“

Provedené rozhovory naznačují, že charakter praktikované alternativní religiozity se příliš neliší mezi jednotlivými modelovými územími. Všichni dotazovaní aktéři vytvářeli svoji vlastní individualizovanou podobu religiozity synkretického charakteru. Sakrální objekty, ve kterých jsou tyto spirituální aktivity provozovány, nehrají ve většině případů v samotné duchovní praktice významnější roli. Zajímavé je zjištění, že respondenti rozhovorů jednoznačně odmítají komerční charakter poskytovaných služeb, přestože lze většinu těchto praktik považovat za typické ukázky tzv. „obchodu s duchovním“.

6.3 Budoucnost sakrálních objektů

Při úvahách o budoucnosti sakrálních objektů v Česku je nutné vzít v potaz budoucí vývoj postoje české společnosti ke všem podobám religiozity. Dá se očekávat, že Česko bude, byť pouze částečně, ovlivněno renesancí náboženství ve světě nebo bude naopak pokračovat další prohlubování již tak výrazné sekularizace společnosti? Bude v Česku přetrvávat nízká míra důvěry v církve a náboženské společnosti, která se projevuje relativně vysokým podílem mimocírkevní religiozity? Bude docházet k dalšímu zvyšování

náboženské heterogenity a pronikání nových náboženských skupin do Česka? Toto všechno jsou skutečnosti, které ovlivní další směřování sakrálních objektů.

Osobně se domnívám, že v blízké budoucnosti budeme svědky dalšího, ale již ne tak výrazného úbytku věřících tradičních velkých církví. Důvodem je zejména starší věková struktura souboru věřících. Naopak skupina mimocírkevních věřících a členů malých církví pravděpodobně dále zvýší své počty. Do Česka ovlivněného globalizačními trendy budou nadále pronikat nové náboženské organizace, které přispějí k pokračující heterogenizaci české náboženské scény.

Na situaci tradičních sakrálních objektů by v budoucnu mohlo mít zásadní dopad zejména vyřešení majetkových vztahů státu s církvemi. V blízké budoucnosti se to však nedá očekávat vzhledem k současné politicko-ekonomické situaci a avizovanému odkladu řešení celé záležitosti z důvodu světové ekonomické krize. S ubývajícím počtem věřících se bude dále proměňovat vnímání sakrálních objektů, jejichž původní funkce posvátného a žitého prostoru sloužícího k setkávání při bohoslužbách je opouštěna a stále více se prosazuje využití objektů k profánním účelům. Domnívám se, že lze očekávat další zlepšování fyzického stavu těchto objektů. Odhaduji tak na základě trendu posledních dvou dekád a měnícího se postoje zástupců samospráv, kteří si uvědomují význam sakrálních staveb v budování image obce, ve vytváření regionální identity jejího obyvatelstva a ekonomických důsledků z toho plynoucích.

S rostoucí heterogenitou náboženské scény v Česku lze předpokládat růst počtu nových sakrálních objektů netradičních církví. Prozatím se tak ale ve vyšší míře neděje (snad s výjimkou největších měst), a proto nejsou pozorovány ani výraznější konflikty mezi stávajícím obyvatelstvem a nově utvořenými skupinami na náboženské bázi. V případě objektů alternativní religiozity odhaduji mírný nárůst jejich počtu korespondující se zvyšováním podílu „hledajících“ osob v populaci. Všechna uvedená očekávání budou, podobně jak bylo zjištěno v této práci, výrazně prostorově diferenciována zejména v závislosti na velikosti sídla, méně pak také na míře církevní religiozity obyvatelstva.

7 ZÁVĚR

Předkládaná práce se zabývá problematikou sakrálních objektů v Česku, přičemž je kladen důraz na zkoumání jejich proměn a na vznik nových forem. S využitím metody terénního šetření a semistrukturovaných rozhovorů dochází autor k závěru, že v krajně modelových území se posun od tradičního k alternativnímu náboženskému chování prozatím minimálně. Podle očekávání přetrvává zásadní dominance tradičních sakrálních objektů. Avšak vzhledem k výrazné a pravděpodobně stále probíhající sekularizaci společnosti a proměně formy religiozity dochází ke změně ve vnímání těchto objektů, které již pro většinu osob nepředstavují posvátná místa, kde se člověk setkává s Bohem, ale pouze běžné objekty s určitou kulturně-historickou hodnotou. Způsob nazírání na tradiční sakrální objekty je prostorově diferenciován a závisí na míře religiozity obyvatelstva, což naznačují výpovědi některých respondentů a pozorované projevy chování obyvatelstva ve vztahu ke studovaným objektům.

V úvodu práce jsem stanovil 4 předpoklady, jejichž platnost byla testována na základě realizovaného výzkumu v modelových územích Prahy, Pelhřimovska a Kaplicka.

Kvalita fyzického stavu sakrálních objektů v modelových územích bude pozitivně korelovat s velikostní kategorií obce a mírou církevní religiozity obyvatelstva (Havlíček, Hupková 2008). V případě Kaplicka se negativně projeví specifický jev vysídlení obyvatelstva německé národnosti z pohraničí po 2. sv. válce.

Tento předpoklad byl z větší části potvrzen. Prokázána byla pozitivní korelace mezi velikostí obce a kvalitou fyzického stavu sakrálních objektů, což je způsobeno zejména finančními možnostmi místních samospráv a obyvatelstva. Na dobrý stav většiny objektů má vliv také exponovaná poloha ve středu sídel, která motivuje k jejich opravám z důvodu významného podílu sakrálních staveb na vytváření image sídla a identity jeho obyvatelstva. Naopak většina nalezených objektů v horším fyzickém stavu se vyskytovala dále od středu, resp. zcela mimo jednotlivá sídla. Vliv vyšší míry religiozity se ve venkovských oblastech Pelhřimovska ve srovnání s Kaplickem projevuje nejen lepším fyzickým stavem, ale také přetrvávajícím intenzivním vztahem obyvatelstva k těmto objektům projevujícím se květinovou výzdobou apod. V případě Kaplicka byly pozorovány negativní dopady nejen

vysídlení obyvatelstva německé národnosti po 2. sv. válce, ale především pozdějšího vytvoření pohraničního pásma, které vedlo k úplnému zániku řady objektů.

Na základě výsledků analýzy statistických dat provedené Havlíčkem, Hupkovou a Smržovou (2009) předpokládám, že v hierarchicky výše postavených sídlech bude vyšší náboženská heterogenita, která se bude odrážet i ve vyšší konfesionální heterogenitě sakrálních objektů.

Tento předpoklad byl jednoznačně potvrzen výpočtem indexu homogenity za sledované oblasti. Zatímco na Pelhřimovsku a Kaplicku se index blíží 1 (tj. téměř úplná homogenita), v pražském modelovém území nabývá tento ukazatel hodnoty pouze 0,69. V posledně jmenovaném území se nacházely vedle tradičních církví a náboženských společností také objekty na české náboženské scéně nedávno etablovaných uskupení.

Profánní využití tradičních sakrálních objektů bude častější v oblastech s nižší mírou církevní religiozity obyvatelstva.

V případě tohoto předpokladu bylo zjištěno, že větší roli než míra církevní religiozity hraje možnost jiného než náboženského využití tradičních sakrálních objektů, která roste s velikostí sídla. Při respektování požadavku na zachování posvátnosti stavby jsou totiž možnosti jejího jiného (komerčního) využití značně limitované, v drtivé většině případů jde o kulturně-orientované aktivity, které však vyžadují určitou velikost poptávky. Nejčastější profánní využití objektů bylo pozorováno v historickém jádru Prahy, kde existuje dostatek možností alternativního využití.

Častější, ale pravděpodobně nepřiliš výrazné projevy alternativní religiozity v krajině očekávám v hierarchicky nejvýše postavených sídlech a v oblastech s nízkou mírou církevní religiozity. Ve středních a malých sídlech budou tyto projevy zanedbatelné (Hamplová 2000b; Lužný, Nešpor a kol. 2008).

Na základě výsledků provedeného výzkumu lze jednoznačně potvrdit závislost existence objektů alternativní religiozity na hierarchickém postavení sídla. Až na výjimky

se identifikované objekty nacházely v centrech největších měst modelových oblastí, přičemž jejich nejvyšší koncentrace byla nalezena v Praze. Nalezené objekty alternativní religiozity byly převážně skryté a jejich význam v krajině ve srovnání s těmi tradičně-religiózními byl marginální. Vzhledem ke zvolené metodě terénního šetření byly v průběhu výzkumu identifikovány pouze ty spirituální praktiky, které se z určitého důvodu projevují ve veřejném prostoru. Ve většině případů je tímto důvodem jejich komerční orientace, což je v souladu se závěry jiných autorů, kteří hovoří v souvislosti s moderní podobou religiozity o „duchovním trhu“ a „obchodu s posvátnem“. Takto koncipovaný výzkum tedy nemohl odhalit privatizované formy alternativní religiozity.

Tato práce pouze přispívá ke geografickému poznání současné české religiozity a v žádném případě si neklade za cíl tuto širokou a složitou problematiku obsáhnout v celé její šíři. Vzhledem k vymezeným modelovým oblastem lze předkládanou práci považovat za další územní rozšíření výzkumů probíhajících v současnosti na katedře sociální geografie a regionálního rozvoje PŘF UK v Praze. Výsledky této práce budou součástí připravované monografie pojednávající o religiózní krajině Česka. Zcela nový přínos spočívá v zahrnutí také sakrálních objektů alternativní podoby religiozity, přičemž právě toto téma skýtá mnoho prostoru pro budoucí religiózně-geografický výzkum. Především je nutné provést šetření v dalších velkých městech Česka, zvolit intenzivnější metody výzkumu atd. Zajímavým tématem je jistě také virtuální realita, která je vzhledem k nižší míře zakotvenosti alternativní religiozity v konkrétním fyzickém prostoru a rozšíření moderních komunikačních technologií aktéry spirituální scény intenzivně využívána. V neposlední řadě lze jmenovat již zmiňovaný výzkum profánních posvátných míst (tzv. chrámy postmoderny).

LITERATURA

- BEDRNÍČEK, P. (2009): Příběhy pražských svatyní. Volvox Globator 2009, 547 s.
- BLEY, S. (1998): Malý slovník sekt: sekty a nová náboženská hnutí v kontextu tradičních církví, Kostelní vydří, Karmelitánské nakladatelství, 143 s.
- BRUCE, S. (2002): God is Dead: Secularization in the West. Blackwell Publishing Ltd., Oxford, 273 s.
- BÜTTNER, M. (1985): Zur Geschichte und Systematik der Religionsgeographie. In: Geographia Religionum, Band 1, Dietrich Reimer Verlag, Berlin, s. 13-121.
- COX, H. (1965): The secular city. Macmillan Company, New York, 244 s.
- ČERNÝ, J. (2009): Ztráty kulturního dědictví – ohlédnutí po dvaceti letech. In: Setkání, roč. 19, č. 11, s. 8 – 9.
- DANĚK, P., ŠTĚPÁNEK, V. (1992): Územní diferenciacie náboženského vyznání obyvatel českých zemí 1930-1991. In: Geografie – Sborník ČGS, 97, 3, s. 129-145.
- DAVIE, G. (1999): Europe: The Exception That Proves the Rule? In: Berger, P., L., (ed.): The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics. Ethics and Public Policy Center, Washington, D.C., s. 65-83.
- ELIÁŠ, V., KOTRLÝ, T. (2006): Přehled veřejných a neveřejných pohřebišť v České republice. Vyšehrad, Praha, 176 s.
- FRAJER, V. (1997): Úvod do religiózní geografie. In: Gardavský, V. (ed): Otázky geografie 4. Praha, s. 5-31.
- HAMPL, M. a kol. (1996): Geografická organizace společnosti a transformační procesy v České republice. Katedra sociální geografie a regionálního rozvoje PřF UK, Praha, 395 s.

- HAMPLOVÁ, D. (2000a): Náboženství a nadpřirozeno ve společnosti. In: Sociologické texty, SP 00:3, Sociologický ústav AV ČR, Praha, 60 s.
- HAMPLOVÁ, D. (2000b): Šetření ISSP – Náboženství. In: Sociologický časopis, Vol. 36, No. 4, s. 431-440.
- HAMPLOVÁ, D., ŘEHÁKOVÁ, B. (2009): Česká religiozita na počátku 3. tisíciletí: výsledky Mezinárodního programu sociálního výzkumu ISSP 2008 - Náboženství. In: Sociologické studie, 09:2, Sociologický ústav AV ČR, Praha, 139 s.
- HAVLÍČEK, T. (2003): Religiózní struktury a procesy v makroregionech světa. In: Jančák, V., Chromý, P., Marada, M., eds., Geografie na cestách poznání (Sborník příspěvků k šedesátinám Ivana Bičíka), Praha, edice KSGRR, s. 151-162.
- HAVLÍČEK, T. (2004): Religiozně-geografické aspekty procesu transformace Česka. In: Wahla, A. ed., Geografie a proměny poznání geografické reality, Sborník příspěvků, Ostrava, s. 93-101.
- HAVLÍČEK, T. (2005): Czechia: secularisation of the religious landscape. In: Knippenberg, H., ed.: The Changing Religious Landscape of Europe. Het Spinhuis, Amsterdam, s. 189-200.
- HAVLÍČEK, T. (2006): Heilige Stätten in Prag. In: Acta Universitatis Carolinae, Geographica 2006, 1-2, s. 129-138.
- HAVLÍČEK, T. (2007): Pravoslaví v Česku. Geografické rozhledy, 16, 5, s. 24 - 25.
- HAVLÍČEK, T., HUPKOVÁ, M. (2007): Geografický výzkum religiozní krajiny Česka. In: Miscellanea Geographica Universitatis Bohemiae Occidentalis, 13, s. 161-166.
- HAVLÍČEK, T., HUPKOVÁ, M. (2008): Religious landscape in Czechia: new structures and trends. In: Geografie – Sborník ČGS, 113, 3, s. 302-319.

- HAVLÍČEK, T., HUPKOVÁ, M., SMRŽOVÁ, K. (2009): Changes in the geographical distribution of religious heterogeneity in Czechia during the transformation period. In: Acta Universitatis Carolinae Geographica XLIV, 1-2, s. 31- 47.
- HAVLÍČEK, T., HUPKOVÁ, M. (2010): Sakrální objekty v krajině jako nedílná součást českého venkova. Manuskript.
- HENDL, J. (2005): Kvalitativní výzkum: základní metody a aplikace. Portál, Praha, 407 s.
- HENKEL, R. (2005): Geography of Religion – Rediscovering a Subdiscipline. In: Hrvatski geografski glasnik, 67, 1, s. 5-25.
- HENKEL, R., KNIPPENBERG, H. (2005): Secularisation and the rise of religious pluralism. In: Knippenberg, H., ed.: The Changing Religious Landscape of Europe. Het Spinhuis, Amsterdam, s. 1-13.
- HEŘMANOVÁ, E., CHROMÝ, P. a kol. (2009): Kulturní regiony a geografie kultury. ASPI, a. s., Praha, 348 s.
- HOLM, J., BOWKER, J. eds. (1994): Sacred place. Pinter, London, 206 s.
- HUMPHREY, C., VITEBSKY, P. (1998): Posvátné stavby. Knižní klub, Praha, 184 s.
- HUPKOVÁ, M. (2008): Nekrogeografický výzkum Česka: základní charakter a územní diferenciaci nekrogeografických aspektů v Česku s důrazem na jejich vztah k náboženství. Diplomová práce. Katedra sociální geografie a regionálního rozvoje PřF UK v Praze, 91 s.
- KALISTA, Z. (1992): Stručné dějiny československé. Vyšehrad, Praha, 410 s.
- KALNÝ, M. (1995): Církevní majetek a restituce. Občanský institut, Praha, 28 s.
- KOBLASA, P. (2006): Zaniklá sídla. In: Dudák, V. (ed.): Novohradské hory a novohradské podhůří: příroda, historie, život. Baset, Praha, s. 321-324.

KODEX KANONICKÉHO PRÁVA – CODEX IURIS CANONICI. Překlad do češtiny.

Zvon - české katolické nakladatelství, Praha, 1993, 243 s.

KONG, L. (1990): Geography and Religion: trends and prospects. In: Progress in Human Geography, vol. 14, No. 3, s. 335-371.

KONG, L. (2001): Mapping „new“ geographies of religion: politics and poetics in modernity. In: Progress in Human Geography 25, č. 2, s. 211-233.

KONG, L. (2004): Religious Landscapes. In: Duncan, J.S., Johnson, N.C., Schein, R.H., eds. (2004): A Companion to Cultural Geography. Blackwell Publishing, Oxford, s. 365-381.

KOTRLÝ, T. (2007): Pohřbívání v kostele. In: Revue církevního práva, XIII, 38. Společnost pro církevní právo, Praha, s. 232-247.

KŘÍŽ, J. (2009): Majetkové vyrovnání státu s církvemi a náboženskými společnostmi v České republice. In: Kříž, J., ed., Náboženství a veřejná moc v zemích Evropské unie, Sborník textů z konference, Ministerstvo kultury České republiky, Praha, s. 21-24.

LEDVINKA, V., PEŠEK, J. (2000): Praha. Nakladatelství Lidové noviny, Praha, 819 s.

LUCKMANN, T. (1967): The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society. The Macmillan Company, New York, 128 s.

LUŽNÝ, D., NEŠPOR, Z., R. a kol. (2008): Náboženství v menšině. Religiozita a spiritualita v současné české společnosti. Malvern, Praha, 206 s.

MATLOVIČ, R. (1993): Religiózna geografia. Metodické centrum Prešov, 61 s.

MATLOVIČ, R. (2001): Geografia religii. Náčrt problematiky. Prešovská univerzita, 375 s.

NEŠPOR, Z., R. (2004a): Kvalitativní sociologické studium současné české religiozity. In: Nešpor, Z., R., ed. (2004): Jaká víra? Současná česká religiozita/spiritualita v pohledu kvalitativní sociologie náboženství. Sociologické studie 04:05, Sociologický ústav AV ČR, Praha, s. 11-19.

- NEŠPOR, Z., R. (2004b): Ústřední vývojové trendy současné české religiozity. In: Nešpor, Z., R., ed. (2004): Jaká víra? Současná česká religiozita/spiritualita v pohledu kvalitativní sociologie náboženství. Sociologické studie 04:05, Sociologický ústav AV ČR, Praha, s. 21-36.
- NEŠPOR, Z., R., LUŽNÝ, D. (2007): Sociologie náboženství. Portál, Praha, 236 s.
- NEŠPOROVÁ, O. (2008): Veřejná připomínka smrti – pomníčky u silnic obětem dopravních nehod. In: Sociologický časopis, roč. 44, č. 1, s. 139-166.
- NUSEK, J., SVOBODA J. a kol. (2001): Příběhy kapliček – drobné sakrální objekty na Podblanicku. Český svaz ochránců přírody Vlašim a Muzeum okresu Benešov 2001, 132 s.
- OUŘEDNÍČEK, M., POSOVÁ, D. (2006): Suburbánní bydlení v Pražském městském regionu: etapy vývoje a prostorové rozmístění. In: Ouředníček, M. (ed.): Sociální geografie Pražského městského regionu. Katedra sociální geografie a regionálního rozvoje, PřF UK, Praha, s. 96-113.
- PARK, Ch., C. (1994): Sacred worlds. An Introduction to Geography and Religion. Routledge, London, 352 s.
- RINSCHÉDE, G. (1999): Religionsgeographie. Westermann 1999, 272 s.
- ŘEZNÍČKOVÁ, Z. (2006): Stručný přehled vývoje osídlení. In: Dudák, V. (ed.): Novohradské hory a novohradské podhůří: příroda, historie, život. Baset, Praha, s. 279-282.
- SCHMITT, T. (2004): Religion, Raum und Konflikt – Lokale Konflikte um Moscheen in Deutschland: das Beispiel Duisburg. Berichte zur deutschen Landeskunde, 78, 2004, s. 193-212.

- ŠNEJDOVÁ, I. (2006): Změny ve vzdělanostní struktuře obyvatelstva Pražského městského regionu. In: Ouředníček, M. (ed.): Sociální geografie Pražského městského regionu. Katedra sociální geografie a regionálního rozvoje, PřF UK, Praha, s. 114-127.
- ŠTAMPACH, I., O. (2008): Přehled religionistiky. Portál, Praha, 240 s.
- VALENČÍK, M. (2006): Ohrožené památky (Kostely, kaple a kapličky v České republice). Miloš Uhlíř – Baset 2006, 295 s.
- VÁCLAVÍK, D. (2010): Náboženství a moderní česká společnost. Grada, Praha, 243 s.
- VOJTÍŠEK, Z. (2004): Encyklopedie náboženských směrů a hnutí v České republice. Náboženství, církve, sekty, duchovní společenství. Portál, Praha, 440 s.
- VOJTÍŠEK, Z. (2007): Nová náboženská hnutí a jak jim porozumět. Alfa Publishing, Praha, 210 s.
- VŠETEČKA, J., KUDĚLA, J. (1993): Osudy židovské Prahy. Grafoprint-Neubert, Praha, 256 s.

OSTATNÍ ZDROJE DAT

- ČESKÝ ÚŘAD ZEMĚMĚŘIČSKÝ A KATASTRÁLNÍ (2007): Databáze kostelů, kaplí, klášterů, křížů a sloupů kulturního významu. Datový soubor ve formátu shapefile.
- ČSÚ (2003a): Náboženské vyznání obyvatelstva. Dostupné online: [http://www.czso.cz/csu/2003edicniplan.nsf/p/4110-03], cit. 23. 4. 2010.
- ČSÚ (2003b): Základní informace o obcích ČR. Okresy Český Krumlov, Hlavní město Praha, Pelhřimov. Český statistický úřad, Praha.
- ČSÚ (2009): Počet obyvatel v obcích k 1. 1. 2009. Český statistický úřad, Praha. Dostupné online: [http://czso.cz/csu/2009edicniplan.nsf/p/1301-09], cit. 24. 7. 2010.

Nová duchovní cesta. Webové stránky. Dostupné online: [www.novaduchovnicesta.cz], cit. 15. 5. 2010.

Originální mapy Pohraniční stráže. Archiv MV ČR v Brně-Kanicích. Dostupné online: [www.zeleznaopona.com], cit. 21. 4. 2010.

PLANstudio (2010): Podkladová mapa Pelhřimov. Dostupné online: [www.mapy.cz], cit. 10. 6. 2010

Zákon č. 229/1991 Sb. o úpravě vlastnických vztahů k půdě a jinému zemědělskému majetku, § 29 „Majetek církví“. Sbírka zákonů 1991, částka 45, s. 1062.

PŘÍLOHY

Příl. č. 1: Sakrální objekty alternativní religiozity, modelové území Prahy, 2010

| číslo objektu | objekt | adresa | hlavní provozované praktiky |
|---------------|--|---|---|
| 1 | Astrologické studio Stříbrný | Nerudova 237/39, P1-Malá Strana | astrologie |
| 2 | Biotronické centrum sociální pomoci | Soukenická 1190/21, P1-Staré Město | biotronika |
| 3 | Budhistické centrum Lotus | Dlouhá třída 2, P1-Staré Město | meditace, přednášky |
| 4 | Bylinářství Herbata | Dlouhá 612/6, P1-Staré Město | bylinářství |
| 5 | Byliny Roman Kindl | Řeznická 1741/21, P1-Nové Město | bylinářství |
| 6 | Centrum duševního růstu zdraví | Haštalská 760/27, P1-Staré Město | craniosacrální biodynamika |
| 7 | Centrum kundalini jógy | Jindřišská 907/10, P1-Nové Město | jóga |
| 8 | Centrum taoistického Tai Chi | Haštalská 790/11, P1-Staré Město | tai-chi |
| 9 | Centrum trvalého zdraví | Na dlouhém lánu 563/11, P6-Vokovice | jóga, tai-chi, reiki, psychoterapie, léčebné meditace |
| 10 | Centrum zdraví Aura | Senovážná 995/2, P1 | biokódování, art terapie, kurzy alternativní medicíny |
| 11 | Česká škola Feng Shui | Vojtěšská 197/16, P1-Nové Město | feng shui |
| 12 | České centrum tradičních čínských cvičení tai či | Cukrovarnická 112/10, P6-Střešovice | tai-chi |
| 13 | Daniel Tkadlčík | Buštěhradská 960/9, P6-Střešovice | tai-chi, čínská medicína |
| 14 | Dům osobnostního rozvoje Maitrea | Týnská ulička 1064/6, P1-Staré Město | meditace, aromaterapie, reiki, rozvoj osobnosti |
| 15 | Energy klub studio zdraví | Řeznická 6, P1-Nové Město | bylinné preparáty a regenerační kosmetika |
| 16 | Esoterický obchod Mystérium | Pštrossova 1926/4, P1-Nové Město | obchod s esoterickým zbožím |
| 17 | Galerie Malý Budha | Úvoz 46, P1-Hradčany | východní praktiky, meditace |
| 18 | Hledající | Za Pohořelcem 524/12, P6-Střešovice | knihkupectví s ezoterickou literaturou |
| 19 | Homeopatická klinika Praha | Komornická 557/9, P6-Dejvice | homeopatie |
| 20 | Homeopatická poradna | Muchova 231/11, P6-Dejvice | homeopatie |
| 21 | Institut pro výcvik v Gestalt terapii | K Tuchoměřicům 1, Praha-Přední Kopanina | gestalt terapie |
| 22 | Isadora | V. P. Čkalova 797/26, P6-Bubeneč | jóga, tarot, psychospirituální růst |
| 23 | Jana Šrámková | Pod dvorem 463/6, P6-Veleslavín | výklad karet, reiki, numerologie |
| 24 | Josef Vrba | Těšnov 1163/5, P1-Nové Město | reflexní terapie, reiki |
| 25 | Klinika tradiční čínské medicíny | Opletalova 922/8, P1-Nové Město | akupunktura, akupresura, přírodní produkty |
| 26 | Klub proměna | Řeznická 6, P1-Nové Město | jóga |
| 27 | Knihy Dobra | Celetná 553/2, P1-Staré Město | knihkupectví s ezoterickou literaturou |
| 28 | Lenka Suchardová | Havelská 496/29, P1-Staré Město | numerologie |
| 29 | Marián Murdoch | Řeznická 1741/21, P1-Nové Město | léčba bioenergií |
| 30 | Marie Brožová | Wuchterlova 585/14, P6-Dejvice | tarot |

pokračování na další straně

pokr. přílohy č. 1

| číslo objektu | objekt | adresa | hlavní provozované praktiky |
|---------------|---|------------------------------------|---|
| 31 | Miroslav Novák | Železná 487/8, P1-Staré Město | homeopatie |
| 32 | Monika Kaniová | Bělohorská 1682/74, P6-Břevnov | kineziologie, reiki, one brain |
| 33 | o. s. Hermés | Jaselská 245/22, P6-Bubeneč | arteterapie, výklad snů |
| 34 | Pohybové a relaxační studio | Mikulandská 122/4, P1-Nové Město | jóga |
| 35 | Poradenství Lucian Kantor | Senovážná 995/2, P1 | relaxačně-aktivační techniky |
| 36 | Poradna alternativní psychologie | Kladenská 276/57, P6-Vokovice | alternativní psychologie |
| 37 | Psychosomatická poradna | České družiny, 1669/13, P6-Dejvice | psychosomatická regenerace |
| 38 | Restaurace Góvinda | Soukenická 2060/27, P1-Nové Město | vegetariánská restaurace provozovaná hnutím Hare Krišna |
| 39 | Restaurace Loving Hut | Truhlářská 1119/20, P1-Nové Město | veganská restaurace provozovaná hnutím Ching Hai |
| 40 | Richard Machan | Senovážná 995/2, P1 | psychoterapie, rozvoj osobnosti |
| 41 | Sanu Babu | Michalská 970/20, P1-Staré Město | obchod religiozními předměty |
| 42 | Solis Temple | Železná 492/18, P1-Staré Město | tarot, kabala, magie |
| 43 | Staropražská věštírna Libuše a Ordinace srdce | Týnská 627/7, P1-Staré Město | výklad karet, duchovní poradenství |
| 44 | Studio Joga | Řeznická 1741/21, P1-Nové Město | jóga |
| 45 | Studio Pilates a Joga | Liliová 249/6, P1-Staré Město | jóga |
| 46 | Studio Somnium | Pod dvorem 158/9, P6-Veleslavín | výklad snů |
| 47 | Věštírna Řád draka | Pštrossova 187/2, P1 | tarot, numerologie, astrologie |
| 48 | Yopi Studio | Politických vězňů 8, P1-Nové Město | jóga |
| 49 | Zen Asian Wellness | V jámě 1263/6, P1-Nové Město | meditace |

zdroj: terénní šetření

Příl. č. 2: Sakrální objekty alternativní religiozity, modelové území Pelhřimovsko, 2010

| číslo objektu | objekt | adresa | hlavní provozované praktiky |
|---------------|---|--------------------------------------|---|
| 1 | Biorezonanční centrum | Slovanského bratrství 710, Pelhřimov | biorezonanční terapie |
| 2 | Bylinářství „U sv. Václava“ | Masarykovo náměstí 13, Pelhřimov | bylinářství, muzikoterapie |
| 3 | Centrum zdraví - ordinace léčitele Michaela | Třída Legií 1115, Pelhřimov | systém hadžiki, duchovní poradenství |
| 4 | Čajovna Dandy | Třída legií 1115, Pelhřimov | meditace |
| 5 | Fitfarma | Vlásenická 1900, Pelhřimov | jóga |
| 6 | Mléčná jídelna | Masarykovo náměstí 27, Pelhřimov | přednášky, léčitelství, meditace |
| 7 | Obchod Biovital | Poděbradova 22, Pelhřimov | filosofie zdravého životního stylu, poradenství |
| 8 | Studio „U prostředního mlýna“ | U prostředního mlýna 507, Pelhřimov | jóga |
| 9 | Soukromý byt paní Běly | nepřeje si zveřejnění | tarot, výklad snů |
| 10 | Soukromý byt paní Lídy | Táborská 1805, Pelhřimov | tarot, astrologie |
| 11 | Salónek restaurace Měšťanský dům | Růžová 36, Pelhřimov | kurzy, odborné semináře |
| 12 | Tělocvična Střední školy Pelhřimov | Friedova 1469, Pelhřimov | tai-chi |
| 13 | Tělocvična ZŠ Komenského | Komenského 1465, Pelhřimov | jóga |

zdroj: terénní šetření

pozn.: včetně objektů využívaných k duchovním praktikám částečně, resp. příležitostně

Příl. č. 3: Sakrální objekty alternativní religiozity, modelové území Kaplicko, 2010

| číslo objektu | objekt | adresa | hlavní provozované praktiky |
|---------------|--------------------------------|----------------------------|-------------------------------|
| 1 | Knihkupectví Litera | Náměstí 54, Kaplice | prodej spirituální literatury |
| 2 | Lékárna Kaplice | Generála Fanty 25, Kaplice | homeopatie |
| 3 | Městská knihovna Kaplice | Nové domky 643, Kaplice | přednášky |
| 4 | Nesměňka Velešín ¹⁾ | Nesměň 15, Trhové Sviny | kurzy a semináře |
| 5 | Tělocvična DDM Kaplice | Omlenická 436, Kaplice | jóga |

zdroj: terénní šetření

pozn.: včetně objektů využívaných k duchovním praktikám částečně, resp. příležitostně

¹⁾ nachází se mimo vymezené modelové území