

UNIVERZITA KARLOVA

Filozofická fakulta

Ústav hospodářských a sociálních dějin

Studijní obor: moderní hospodářské a sociální dějiny

AUTOREFERÁT DISERTAČNÍ PRÁCE

Disertační práce: František a Alena Falerští. Život ve víru totalitních režimů. (František and Alena Falerski. Lives and marriage in whirlwind of totalitarian regimes)

Autor: PhDr. Lucie Šmídová

Školitel a vedoucí práce: Doc. Mgr. Jaroslav Šebek, Ph.D.

Rok odevzdání: 2020

OBSAH

1	ÚVOD	1
1.1	Vymezení, důvody a význam zvoleného tématu	1
1.2	Badatelské otázky a vymezení základních pojmů	3
1.3	Předkládaná práce v kontextu již vydaných autorčiných prací	5
1.4	Metodické přístupy	6
1.5	Primární prameny	8
2	INSTITUCIONÁLNÍ RELIGIOZITA (1927/1930 – únor 1948)	14
2.1	Situace římskokatolické církve v daném období	14
2.2	Dětství a mládí Františka Falerskiho	19
2.3	Dětství a mládí Aleny Falerské (Sedmíkové)	49
3	SPIRITUALITA TRPĚNÁ I ZAKÁZANÁ (únor 1948 – listopad 1989)	76
3.1	Situace římskokatolické církve v daném období	76
3.2	Věžeňská léta Františka Falerskiho (1949–1959)	82
3.3	Vzlety a pády Aleny Falerské (1948–1959)	107
3.4	Cesta do manželství a manželský život (1959–1969)	112
3.5	Vdova Alena Falerská (1969 – 1989)	138
4	STÁŘÍ ALENY FALERSKÉ (1989 – 2004)	167
4.1	Situace římskokatolické církve v daném období	167
4.2	Plody dlouholetých zkušeností	169
5	ZÁVĚR	175

6	EPILOG	182
7	POUŽITÉ PRAMENY A LITERATURA	184
7.1	Archivy	184
7.2	Rozhovory s pamětníky	185
7.3	Dobová periodika	186
7.4	Vydané prameny, soukromé tisky, autobiografie, rozhovory atd.	186
7.5	Sekundární literatura	190
7.6	Publikované práce Aleny Falerské	206
7.7	Publikované práce Františka Falerskiho	206
8	SEZNAM ZKRATEK	207

ÚVOD

Vymezení, důvody a význam zvoleného tématu

Manželé Alena a František Falersští prožili většinu svého života v totalitních režimech, které ze své podstaty usilovaly o ovládnutí „celého“ člověka. Křesťanství, činící si podobný nárok, byť z důvodů zcela odlišných, bylo těmito režimy logicky vnímáno jako nepřátelský prvek. Tento tlak ovlivňoval jednotlivé křesťany, jejich komunity i instituce. Předkládaná disertační práce nabízí pohled na dva jedince totalitními režimy nepřehlédnutelně zasažené a v detailu zkoumá dynamismus proměn jejich spirituálního života v kontextu politických, společenských a církevních transformací po roce 1918 s důrazem na léta 1939–1945 a 1948–1989. Práce je rozdělena na tři části:

- I. Prvnímu období (1927–1949) dominuje především prvorepublikový katolicismus a jeho defetistický i obrozující duch, který otevřeně formoval Františka Falerskiho, ale nepřímo ovlivnil i jeho budoucí ženu Alenu, formální evangeličku. Oba (budoucí) manželé se v tomto období přirozeně pohybovali v hranicích vymezených institucionální religiozitou.
- II. Ve druhém období (1949–1969) reagují na náraz politických a společenských změn po roce 1948, přičemž o spiritualitě je možné hovořit až na výjimky pouze u Františka Falerskiho. Pro tuto fázi zahrnující i deset let Falerskiho vězeňské spirituality je určující vnitřní svět s jeho pohnutkami.
- III. V období třetím v rozmezí let 1969–1989, resp. 2004 je pozornost věnována výhradně katolické spiritualitě vdovy Aleny Falerské, která má jak institucionální podobu, tak i výraznou polohu vztahovou (tj. neformální). Spiritualita této konvertitky se odehrávala v kontextu revitalizace katolické podzemní církve po srpnové okupaci.

Tato studie představuje typologii spirituality dvou intelektuálů-církevních laiků a současně otevírá badatelské téma spirituality osob, které nejsou příslušníky kléru, ani nežijí tzv. zasvěceným životem.¹ Spiritualita, jež může představovat jednu ze základních

¹ Osoby žijící tzv. zasvěceným životem jsou především (ale nikoliv pouze) členové mužských a ženských řeholních řádů a kongregací.

dimenzí, resp. potřeb lidského života, totiž byla až dosud ve své laické formě pojímána jako spiritualita určitých sociálních skupin v určitém čase a prostoru, třebaže ze své podstaty může být a často i bývá vysoce individualizovaná. Nadto bylo v tomto případě možné pohlížet na spiritualitu obou manželů i z hlediska identity či prizmatem genderu, což – ve druhém případě – není přístup v církevních dějinách běžně aplikovaný.

Třebaže bylo zvolené téma formulováno jako téma sociálních dějin, částečně se překrývá i s dějinami církevními. V této souvislosti je důležité upozornit na pasáž z úvodu základní monografie k dějinám české katolické církve ve druhé polovině 20. století „*Katolická církev v Československu 1945–1989*“ od Stanislava Balíka a Jiřího Hanuše: „*Vnitřní život církve však může být v archivech zachycen pouze částečně a často pouze nepřímo. Ke slovu by zde měly přijít jiné druhy pramenů – deníky, náboženská literatura včetně samizdatové produkce a exilových časopisů, koncepty či záznamy kázání, pastýřské listy, osnovy exercicií (duchovních cvičení), paměti a vzpomínky.*“² Není přehnané tvrdit, že tato studie představuje svým tématem i nadstandardním využitím ego-pramenů (včetně pramenů orálních) pozitivní a tvůrčí odpověď na výše uvedenou výzvu.

Volba tématu však nevychází jen z obsahu dochovaných pramenů a významu spirituality jako takové, ale též z faktu, že oba manželé Falersští se pohybovali v blízkosti osob, které měly významný vliv nejen na jejich spiritualitu, ale také na teologii a život římskokatolické církve, resp. církve českobratrské evangelické. Byť nelze vliv ani jednoho z manželů z celospolečenského, ani celocírkevního hlediska přeceňovat, zejména aktivity Aleny Falerské umožňují bližší poznání osob jako byli P. Josef Zvěřina, P. Antonín Bradna, Václav Vaško či P. František Tomášek, tedy osob v dějinách české církve 2. poloviny 20. století neopominutelných.

V neposlední řadě je nutno zmínit i autorčin svého druhu osobní vztah k Františku „Bonnymu“ Falerskému, který její zájem o tuto osobnost podnítil: její otec Jaroslav Šikýř strávil dva roky ve Falerskiho skautském oddílu. Třebaže na přání rodičů oddíl na jaře roku 1948 opustil, skautskou praxi i vzpomínky na svého vedoucího si nesl s sebou do dalšího života. Tak se stalo, že autorka již od svého dětství znala „Bonnyho“ či – přesněji řečeno – mýtus, který o něm jeho okolí vytvořilo. Když se po letech ukázalo, že osud Františka

² Balík, Stanislav – Hanuš, Jiří, *Katolická církev v Československu 1945–1989*, Brno 2013, s. 9. Nutnost vydat se touto cestou však nastiňuje například i studie Fiala, Petr – Hanuš, Jiří, *Katolická církev a totalitarismus v českých zemích. Pokus o vymezení teoretických a metodologických otázek výzkumu*, in: P. Fiala, J. Hanuš (eds.), *Katolická církev a totalitarismus v českých zemích*, Praha 2002, s. 14.

Falerskiho není zpracován, rozhodla se v průběhu páté dekády svého života ujmout tohoto úkolu sama.

Badatelské otázky a vymezení základních pojmů

Kromě snahy o co nejdetailnější poznání života obou manželů si autorka na základě pečlivého posouzení výpovědní hodnoty dochovaných pramenů i zvážení relevance jednotlivých témat položila tyto badatelské otázky:

- Jakou vnější formu měla spiritualita manželů Falerských, co ji utvářelo a jak se v čase vyvíjela?
- Jakou spirituální identitu získávali manželé Falerští postupem doby a jak byla významná v porovnání se zbývajícími složkami jejich identity?
- Jakým konkrétním způsobem se spiritualita manželů Falerských projevovala v jejich názorech (včetně vyznávaných, ale ne vždy explicitně vyjadřovaných hodnot) a v každodenním běžném životě?
- Jsou formy a projevy jejich spiritualit gendrově podmíněné?
- Jak ovlivnila spiritualitu manželů Falerských interakce s totalitními režimy, resp. jaké byly jejich reakce na útlak, jemuž byli v této oblasti vystaveni?

V této práci je používán pojem „**spiritualita**“ tak, jak jej definuje psycholog prof. Smékal: „*V současné době lze spiritualitu chápat jako způsob praktikování duchovního života, jako praxi víry v Boha, jako souhrn způsobů vyjadřování vztahu k Absolutnu nebo souhrn způsobů vztahování se k Bohu vázaných na určitou tradici, příp. fixovanou v předpisech nebo dokonce vázanou na určitou typologicky danou strukturu osobnosti. Spiritualita je tedy určitým pojetím Boha a nadpřirozena i pojetím životní cesty.*“³ Takto široké pojetí bylo zvoleno nejen proto, že kromě spirituality členů různých církví zahrnuje též spiritualitu osob vně církví včetně těch, kteří se z určitého důvodu zdráhají používat slovo Bůh, ale Smékalova definice zahrnuje vedle viditelných vnějších projevů i projevy vnitřní, které jsou osobité a často i obtížně postižitelné, byť nikoliv méně důležité.⁴

³ Smékal, Vladimír, *Psychologie duchovního života*, Brno 2017, s. 24.

⁴ V průběhu několika posledních dekad byl výraz „spiritualita“ často používán v protikladu vůči vztahování se k transcendentnu, které se odehrává v rámci tradičních náboženství a které se běžně označuje jako

Pojem „**identita**“ je převzat od prof. Hanuše a dr. Husáka, kteří jej podrobně vymezili ve své práci o kněžské identitě.⁵ Pro účely této práce však nebyly převzaty všechny charakteristiky, nýbrž pouze vybrané pasáže, neboť předkládaný text nepojednává o kněžské identitě, ani nemá identitu jako své ústřední téma. Z obecné části byly převzaty tři charakteristiky: *«1. Identitou se rozumí jistý typ sounděžitosti (s panstvím, s národním či státním celkem, s náboženstvím, se sociální skupinou, s nadnárodním celkem), s čímž souvisí i něco, co bychom mohli nazvat jako „sebeporozumění“, jež míří hlouběji do lidské osobnosti, ovlivňuje to, jak vidíme svět kolem sebe a své místo v něm, a může také do značné míry předurčovat připravenost ke konkrétnímu jednání. 2. Sounděžitost je vyjadřována různými formami loajality k určitému společenskému celku, které mohou mít podobu racionální, nebo naopak výrazně emocionální. Emocionální stránka identity je velmi významná, neboť souvisí s mírou ztotožnění. [...] 5. Pro formování identity v moderní době jsou významná krizová období, jako je například válečná hrozba, v nichž je možné identitu „probudit“, ať již niterně, nebo prostřednictvím vnějších tlaků, například propagandistických. Taková období případně nabízejí i příležitost identitu nově formulovat.»*⁶ Z charakteristik, které autoři pojmenovali jako náboženské/křesťanské/katolické, byla převzata jedna charakteristika: *«4. V případě náboženských identit hraje velký důraz vymezení oproti jiným konfesím (katolíci versus protestanti), proti nepřátelskému světu (liberální, pokrokovářské či konzumní společnosti), proti nepřátelské ideologii (nacismus, komunismus), proti nadzemským bytostem (d'ábel). Zajímavý fenomén ekumenismu ve 20. století umožňuje úvahu, zda úlohu nepřítele nepřebírají ti, kdo jsou „protiekumeničtí“, „konzervativní“, „antiprogresivní“ atp.»*⁷

Pojmem „**církev**“ se v této práci označuje církev římskokatolická. Ostatní církve (především českobratrská církev evangelická) jsou pojmenovány celým názvem nebo zkratkou.

„**Svátostmi**“ se rozumí svátosti uznávané římskokatolickou církví, tj. křest, biřmování, eucharistie, svátost smíření, svátost pomazání nemocných (známá též jako „poslední pomazání“), svátost kněžství a svátost manželství. Jedná se o obřady

náboženský život. K vývoji pojmu „spiritualita“ a jeho vztahu k pojmu „náboženství“ viz Nelson, James M., *Psychology, Religion, and Spirituality*, New York 2009, s. 8–12.

⁵ Hanuš, Jiří – Husák, Petr, *Kněžská identita ve 20. století*, in: Hanuš, Jiří et al., „Služebníci neužiteční“. Kněžská identita v českých zemích ve 20. století, Brno 2015.

⁶ Hanuš, Jiří – Husák, Petr, *cit. dílo*, s. 5–6.

⁷ Hanuš, Jiří – Husák, Petr, *cit. dílo*, s. 7.

vykonávané představiteli katolického kléru, tj. jáhny, kněžími a biskupy, kteří k tomu mají oprávnění (výjimkou je svátost manželství, kterou si partneři udělují navzájem svým slibem/souhlasem za přítomnosti kněze, který „pouze“ uděluje požehnání církve). Důležitost svátostí vyplývá ze skutečnosti, že z hlediska římskokatolické církve zprostředkovávají neviditelnou Boží milost (blízkost) a nejedná se tedy o pouhé symbolické akty.

Předkládaná práce v kontextu již vydaných autorčiných prací

František Falerski a okrajově i jeho manželka Alena byli tématem článku „[Reflexe teroru, perzekuce a zvláště státní moci a jejich důsledků bývalým politickým vězněm Františkem Falerskim](#)“, který v roce 2014 vyšel v Časopise Národního muzea.⁸ V témže roce na podzim autorka obhájila na Ústavu hospodářských a sociálních dějin FF UK rigorózní práci s názvem „*Tři životy Františka Falerskiho*“.⁹ Falerskiho členství v Legio angelica podnítilo zpracování kratičké studie o tomto spolku ministrantů uveřejněné v roce 2016 opět v Časopise Národního muzea.¹⁰ Na počátku 2018 vyšla v nakladatelství Karolinum monografie „*Tři životy. František Falerski – skaut, politický vězeň a osobnost K 231*“, která se od rigorózní práce liší nejen obsahově (v mezidobě byla objevena celá řada nových a důležitých pramenů), ale i formulačně.¹¹ Dále autorka připravila k vydání korespondenci teologa Josefa Zvěřiny s Alenou Falerskou z let 1971–1975 a napsala k ní rozsáhlou úvodní studii. Rukopis této publikace již byl odevzdán do nakladatelství Karolinum, které má v úmyslu ji vydat v září 2020. Aniž by autorka byla schopná přesně kvantifikovat počet stran či procento textu, konstatuje, že v této práci bylo dosaženo shody nebo alespoň vysokého stupně podobnosti především s částmi monografie o Františku Falerskim. Určité pasáže jsou shodné i s úvodní studií ke korespondenci Josefa Zvěřiny s Alenou Falerskou.

⁸ Šmídová, Lucie, [Reflexe teroru, perzekuce a zvláště státní moci a jejich důsledků bývalým politickým vězněm Františkem Falerskim](#), Časopis Národního muzea. Řada historická, roč. 183, č. 1-2, 2014, s. 35–48.

⁹ Šmídová, Lucie, *Tři životy Františka Falerskiho*, rigorózní práce, obhájeno na ÚHSD FFUK 2014.

¹⁰ Šmídová, Lucie, *Legio angelica – nástroj disciplinace katolických chlapců. Výchova ke kněžství a k laické misijní činnosti v Legio angelica pod vedením P. Methoda K. Klementa, OSB v letech 1927–1937*, in Časopis Národního muzea. Řada historická, roč. 185, č. 3–4, 2016, s. 39–48.

¹¹ Šmídová, Lucie, *Tři životy. František Falerski - skaut, politický vězeň a osobnost K 231*, Praha 2018.

Metodické přístupy

Předkládaná studie je zpracována tradiční biografickou metodou, která kromě analýzy skutečného života připouští kupříkladu i analýzu mýtu, který se se zkoumanou osobou pojí. Kromě nesporných kladů této metody spočívajících v porozumění nejen zkoumané osobě, ale i době a prostředí, v nichž žila, nutno mít na paměti i rizika s ní spojená, jako například heroizaci. V tomto ohledu představuje určitou přirozenou korekci antropologizující přístup, který se zaměřuje na jednotlivce z okruhu „obyčejných lidí“ a mimo jiné zkoumá vliv těchto lidí na vlastní život a prostředí, v němž žijí a naopak.¹² Orientace této práce na spiritualitu také výborně koresponduje se zaměřením historické antropologie na takové kategorie, jako jsou kupříkladu hodnoty, chování, postoje apod.

Standardní práce s písemnými prameny byla doplněna o výstupy získané pomocí tzv. orální historie.¹³ Skutečnost, že se jedná o metodu relativně novou (česká historiografie začala tento přístup aktivně používat až po roce 1989) a někdy neprávem podceňovanou, vyžaduje její bližší představení. V první řadě nutno uvést, že orální prameny (na rozdíl od v minulosti vzniklých písemných či obrazových materiálů, které historik v přítomnosti interpretuje) jsou materiálem vytvořeným v přítomnosti, na jehož tvorbě se historik (eventuelně jiná osoba jednající s historikem v součinnosti) aktivně podílí. Jak způsob záznamu vyprávění, tak kladené otázky tedy zcela zásadně odrážejí důvod, proč historik rozhovor vede. Cestou dotazování pamětníka¹⁴ lze v zásadě získat dvojí druh poznatků: informace, které jsou z nějakého důvodu v dobových písemných pramenech obtížně dohledatelné či neexistují vůbec¹⁵ a dále informace svědčící o tom, jak na pamětníka člověk či situace, o nichž vypráví, po letech působí (tyto informace předává pamětník jak verbálně, tak řečí těla). Vlastní emoce, subjektivní pohled a nedokonalost/selektivnost lidské paměti (a s tím kupříkladu související vznik mýtů apod.) tedy v kontextu této metody nejsou, jak by se na první pohled mohlo zdát, slabinami, ale přínosem. Orální prameny tak nehrají roli nedokonalé náhražky pramenů písemných, ale jsou svébytným

¹² von Dülmen, Richard, *Historická antropologie. Vývoj, problémy, úkoly*, Praha 2002.

¹³ Ne všichni historici považují orální historii za metodu. Existují i opodstatněné názory, že se jedná o svébytný vědecký obor. Vzhledem k tomu, že z hlediska této práce není podstatné, zda se jedná o metodu či obor, je v ní orální historie prezentována jako metoda, neboť se v současnosti podle všeho jedná o převládající přístup.

¹⁴ Z důvodu větší srozumitelnosti a čtivosti textu se autorka rozhodla používat výraz „pamětník“ a nikoliv „narátor“, kterýžto výraz se v odborné literatuře pracující s orální historií často vyskytuje.

¹⁵ Typicky se například jedná o popis podmínek, v nichž byli v totalitních režimech drženi političtí vězni (a o nichž osobní spisy vězňů vedené jejich vězniteli mlčí).

zdrojem informací. Vzhledem k paralelní práci s písemnými prameny však autorka ověřovala všechna fakta, k nimž existovaly i dostupné písemné prameny.

Poněkud opomíjeným aspektem orální historie bývá etika práce.¹⁶ Historik musí dbát na to, aby ve snaze získat co největší množství informací pamětníkovi neublížil. Toto je nutné mít na paměti, zejména pokud se rozhovor týká témat ze své podstaty bolestných (např. politického vězeňství). Nejen nezbytný takt a schopnost rozpoznat u pamětníka stres, který mu vzpomínky způsobují, ale také dovednost v podobě empatického chování by tedy měly patřit k výbavě historika používajícího tuto metodu.

Sběr orálních pramenů probíhal především v letech 2011–2018. Vzhledem k vysokému věku pamětníků a také postupnému vzniku nových otázek vyplývajících z postupujícího bádání v archivech apod. nebylo vždy možné či smysluplné snažit se dostat všem standardům sběru orálních pramenů.¹⁷ Například ne s každým pamětníkem bylo reálné se setkat opakovaně a tak po osobním setkání následovala výměna emailové korespondence. Ne vždy mělo smysl iniciovat další setkání, neboť šlo o vysvětlení skutečných drobností. Někteří pamětníci byli v tak špatném fyzickém stavu, že souhlasili pouze s rozhovorem po telefonu. Jeden pamětník například nechtěl být nahráván vůbec, neboť špatně mluvil – záznam proběhl formou psaní poznámek během rozhovoru. Je nemyslitelné, či spíše morálně nepřijatelné, aby historik požadavkům tohoto druhu plně nevyhověl. Za svého druhu orální pramen nutno považovat i korespondenci s doktorkou Vachtovou, která žije trvale v Curychu. Třebaže konverzace o manželích Falerských probíhala písemnou formou, má, až na malé výjimky (kupř. řeč těla), všechny atributy orálního pramene.

Třebaže to charakter dochovaných pramenů i zvolené téma umožňují, práce nevyužívá nástrojů teologických disciplin jako například teologické antropologie a striktně se drží postupů používaných v rámci sociálních dějin.

¹⁶ Srov. Vaněk, Miroslav – Mücke, Pavel, *Třetí strana trojúhelníku. Teorie a praxe orální historie*, Praha 2015, s. 228–239. Ani tato klíčová publikace obsahující i kapitulu o etických otázkách, nevěnuje problému psychologické přípravy tazatele v podstatě žádný prostor.

¹⁷ V ideálním případě by měl proběhnout první rozhovor, který historik slovo od slova přepíše. V průběhu druhého rozhovoru má pamětník nad přepsaným textem možnost dořici to, co ještě řici chce a historik má možnost klást doplňující otázky. Následně vznikne upravený text rozhovoru, jehož styl i obsah plně odpovídají sdělenému, ale přesto je poněkud kultivovanější než doslovný přepis, který obsahuje i slovní „vatu“ apod.

ZÁVĚR

Spiritualita manželů Falerských se po většinu jejich života odehrávala buď na pozadí dramatických, život ohrožujících změn či – v tom lepším případě – za dlouhodobé a víceméně bezvýhodné situace. Přesto nelze říci, že to byly pouze vnější, mimo rodinu se odehrávající okolnosti, které jejich spiritualitu v různé míře určovaly.

V prvním období do roku 1948 měla spiritualita obou manželů institucionální formu a/nebo s touto formou nějakým způsobem souvisela. František Falerski nejenže byl praktikující katolík, ale navštěvoval i některé školy a volnočasové organizace vedené katolickými duchovními. Jednu z těchto organizací – Legio angelica – můžeme označit za spolek vzniklý přímo v reakci na rozšířený antikatolický resentiment české společnosti. Falerskiho spiritualita se vyvíjela v souladu s požadovanou náboženskou praxí a rituály odpovídajícími jeho věku (první přijímání, biřmování atd.) a nadto byla formována sociálními prostředími, která poměrně intenzivně vnášela nejen katolické hodnoty, ale i konkrétní s katolictvím související aktivity do jeho každodenního života a tím jej specificky ovlivňovala. Za nadstandardní lze považovat opakovanou zkušenost s exerciciemi a studium scholastické filosofie.

Falerskiho názory v tomto období, stejně jako jeho činy, byly v souladu s učením církve, resp. tím, co mu bylo jako učení církve předkládáno. Jeho postoj k morálce byl „zákonický“, tj. nepřipouštějící aplikaci závazných pravidel na konkrétní podmínky na základě vlastního úsudku, resp. svědomí. Součástí i důsledkem Falerskiho dětské a mladické spirituality bylo kladení vysokých nároků na sebe samého nejen v oblasti náboženské (lze říci, že víra v Boha ho často doslova poháněla vpřed). V kontaktu s lidmi vně církevního prostředí své náboženské názory rigidně neprosazoval, ale pokud k tomu byla příležitost, dokázal je nabízet nenápadnou formou (výlet jeho skautského oddílu do sázavského kláštera k P. Klementovi).

Protektorát přinesl do života Františka Falerskiho nutnost vyrovnat se se zákazem skautingu (v jeho případě pevně propojeného s katolickou praxí) a posléze i zavřením arcibiskupského gymnázia. Třebaže v prvním případě určitou dobu pokračoval (nikoliv samoučelně) v činnosti navzdory zákazu, znamenalo to v jeho životě významnou redukci katolického milieu, které mimo jiné i díky své náročnosti přispívalo k budování jeho sebedůvěry nejen na poli duchovním. Redukce kontaktu s katolickým prostředím i duchovního života jako takového dosáhla svého dna při pobytu v Humpolci, kde byl František Falerski nasazen na práci pro

Německou říší. První interakce Falerskiho spirituality s totalitním režimem tedy proběhla způsobem, který s sebou nenesl riziko ztráty svobody či dokonce života a vposledku jej posílila psychologicky i sociálně.

Československo nenabízelo katolické vysoké školství (pouze střední a základní) a tak František Falerski po maturitě kromě svého studia na státní škole navštěvoval jedinou vzdělávací katolickou organizaci, která usilovala o víceméně vysokoškolský režim studia – Studium catholicum. Skutečnost, že Falerskiho víra v Boha se v této době posunula i do oblasti, kterou lze označit jako intelektuální zájem, může být příčinou i následkem těchto studií. Kontakty s bývalými legionisty, které pěstoval po dobu války, sice pokračovaly, ale nevyústily do aktivit spojených s obnovou spolku či do budování následnických organizací (vlastní skautský oddíl, který převzal a udržel za těžkých válečných podmínek, mu byl pochopitelně bližší). Třebaže absolventi arcibiskupských gymnázií byli v hledáčku komunisty ovládaných bezpečnostních složek již od roku 1945, František Falerski v době před únorem 1948 zřejmě sledován nebyl, což mohlo být dané jeho mládím a omezenými katolickými aktivitami (nebyl členem Kolakovičovy „Rodiny“, nestudoval na římských univerzitách, nepokoušel se o vstup do politiky apod.). V této době se jeho spiritualita nevyvíjela pod přímým, ani nepřímým politickým tlakem, který by ho nutil vzdorovat či hledat kompromisní řešení.

Do roku 1948 se spiritualita Františka Falerskiho zcela odehrávala v hranicích dané katolickou církví a byla typicky chlapecká/mužská, což bylo dáno tím, že měla charakter institucionální religiozity, přičemž církevní školy a organizace tento rys ještě umocňovaly. S touto situací byl vnitřně i navenek v souladu a to nejen v době, kdy jí prožíval, ale i později, byť k institucím, které ji nesly, dokázal být kritický. Celkově lze také říci, že víra v Boha mu byla po celé dětství a mládí zdrojem sebevědomí, jasně profilované identity a také nástrojem ukotvení ve společnosti, aniž by se nezbytně muselo jednat o prostředí katolické. Falerskiho katolická identita skutečně tvořila v tomto období jakousi bazální platformu, z níž a na níž bylo možné budovat identity další – skautskou, filosofickou apod., tedy identity, pro které se svobodně rozhodl. Co se představ o vlastní spirituální budoucnosti týče, považoval za logické a přirozené, že se ponese v rámci daném římskokatolickou církví.

Vliv církevních institucí formujících Alenu Sedmíkovou nebyl příliš významný, což vyplývalo z postojů manželů Sedmíkových, jejichž příslušnost k českobratrské církvi měla více co do činění s politikou a československým vlastenectvím, než s autenticky

reflektovanou a praktikovanou vírou v Boha. Vztahy s významnými osobnostmi ČCE a významný manažerský a donátorský podíl Jiřího Sedmíka na jejích projektech byly důležitější než občasný náboženský rituál v kostele či soukromí domova. Prostředí, které mělo na Alenu Sedmíkovou doma i ve škole vliv, tedy nelze označit za evangelické ve smyslu konkrétní náboženské praxe a prosazovaných hodnot, nelze hovořit o evangelické identitě rodiny, resp. jejích jednotlivých členů. Změna náboženských postojů Jiřího Sedmíka v době války, resp. po jeho zatčení, kterou otevřeně prezentoval v korespondenci s rodinou, na dcery a manželku vliv neměla.

Alena Sedmíková se vůči institucionalizovanému náboženství vnitřně ostře vyhraňovala. Tento postoj nabýval konkrétní podobu v jejích deníkových úvahách nesených v sekularizačním duchu. Je příznačné, že její averze se nekoncentrovala jenom na vlastní církve, ale často zahrnovala i církve římskokatolickou. V ČCE jí obzvláště vadili lidé, kteří se vůči ní nacházeli ve formační pozici. Tato situace, spolu s konkrétním příkladem rodičů, způsobila, že evangelická víra s jejím učením a rituály se nikdy nestala integrální součástí jejího života (nedošlo k jejímu zniternění) a zůstala povrchní a bez vlivu na její orientaci v životě. V tomto životním období však Alena Sedmíková nenašla důvod a/nebo odvahu z evangelické církve vystoupit a naopak se připravovala na konfirmaci.

Náboženskou praxi Aleny Sedmíkové lze označit za genderově neutrální a nezdá se, že by otázku genderové nerovnosti v ČCE¹⁸ – navzdory své emancipovanosti, k níž byla od dětství vychovávána – nějak řešila, což mohlo vyplývat z faktu, že evangelickou víru ani církve nevzala za své.

Na samém počátku období vymezeného pro účely této práce lety 1948–1969 se zdálo, že spiritualita Františka Falerskiho se bude i nadále vyvíjet v rámci formální církevní instituce, která bude – podobně jako za protektorátu – vystavena tlaku totalitního režimu. Záhy se ukázalo, že jak vnější, tak konkrétní Falerskiho podmínky se od situace protektorátní budou radikálně lišit. Zatčení a následné uvěznění znamenalo ztrátu vnějšího institucionálního rámce církve, ale nikoliv ztrátu církve jako společenství věřících tvořících tzv. mystické tělo Kristovo, jehož hlavou je sám Kristus. Toto mezi římskými katolíky přijímané učení do značné míry určovalo Falerskiho spiritualitu po celých deset let. Nikoliv povinnosti, které – opět dle církevního učení – přestávají být povinnostmi ve chvíli, kdy není možné je splnit, ale

¹⁸ V ČCE směly být ženy až do roku 1953 pouze kazatelkami, nikoliv farářkami.

vnitřní pohnutky byly motorem jeho zapojení do nepovolených náboženských rituálů (včetně přijímání svátostí) a jiných aktivit (sestavení *creda*, vzdělávání spoluvězňů ve scholastické filosofii apod.). Na násilí (nejen) v duchovní oblasti tedy František Falerski reagoval konkrétními kroky odporu, které můžeme označit za aktivní adaptaci (asimilaci). Doufal, že jeho aktivity zůstanou utajené, avšak ne vždy tomu tak bylo. Míru jeho zaujetí pro katolickou věc, stejně jako neúspěchy při skrývání duchovních aktivit dokládá skutečnost, že byl v osobním vězeňském spise označen za kněze a mnozí jeho spoluvězni ho pokládali za hluboce věřícího člověka, jehož teologické vzdělání je srovnatelné s kněžským. Své pochybnosti o učení Tomáše Akvinského nedával spoluvězňům najevo, což bylo způsobeno jeho vůdcovskou rolí mezi vězni. S knězem, kterého považoval za vzdělaného, však své pochybnosti řešil. Nicméně soulad Falerskiho postojů a názorů s katolickým učením paradoxně dokládá i jeho vztah s mladším spoluvězněm – čistotě tohoto vztahu ve smyslu absence sexuality (resp. smyslnosti vůbec) přikládá i po letech velkou důležitost.

Víra v Boha, resp. nástroje s touto vírou spojené, byly Františku Falerskimu prostředkem, jehož pomocí dokázal pomáhat druhým. Pro své názory v této oblasti se však dostával i do více či méně otevřených konfliktů s některými spoluvězni. Nelze říci, zda mu víra v Boha byla autentickou vnitřní oporou, můžeme si však být jisti, že mu byla zdrojem prvořadě osobní identity, oné již zmíněné bazální platformy, na níž mohl budovat vnucenou identitu politického vězně, pokračovat v rozvoji skautské a vůdčí identity apod. Genderová jednostrannost Falerskiho spirituality byla ve vězení vzhledem k okolnostem ještě utužena.

Nejen uvěznění, ale i propuštění na svobodu po deseti letech představovalo velký životní zlom, což se projevilo i na Falerskiho spiritualitě. Zda k jejím změnám došlo záhy či spíše postupem času, nelze stanovit. Nové prostředí a nová životní etapa také vyžadovaly zralost spočívající v opuštění černobílého vidění světa (včetně vidění „zákonického“), které bylo funkční v mládí a v extrémním prostředí vězení, a jeho nahrazení zralejším viděním a postoji reflektujícími složitost lidského života. Tento problém, ač si ho František Falerski byl částečně vědom, se mu nepodařilo vyřešit, což ho omezovalo nejen na poli spirituálním. Podobné platí i o askezi, která se mu nestala přiměřeně voleným duchovním nástrojem, ale měřítkem jeho (často domnělého) selhání. Jestliže od dětství až do propuštění zaznamenáváme u Františka Falerskiho vysokou míru aktivní adaptace (s výjimkou základní a střední školy, kde je na místě hovořit spíše o adaptaci pasivní neboli akomodaci), po návratu

z vězení můžeme hovořit o téměř učebnicovém příkladu maladaptability (tj. nedostatečné či nesprávné adaptability) na mnoha úrovních.

Nečetné deníkové zmínky týkající se spirituality dávají tušit proces intelektuálně orientovaného hledání (Falerskiho znalosti teologické literatury byly na svou dobu zřejmě nadstandardní) a nikoliv prožívání standardní praxe založené na návštěvách bohoslužeb, pravidelném přijímání svátostí apod. Hledání se zjevně týkalo nejen formy Falerskiho spirituality, ale i jejího obsahu. Za určitou hraniční mez tohoto procesu lze považovat situaci, kdy o existenci Boha – po mnoha letech na svobodě – pochybuje. Přesto zůstával až do své smrti ve své vlastně celoživotní roli člověka, k němuž si lidé chodí pro radu, přičemž odpovědi, které jim nabízel, obsahovaly i prvek spirituální, a trávil čas s hluboce věřícími lidmi, příslušníky kléru nevyjímaje.

Falerskiho morální zásady vyvěrající z římskokatolického náboženství a pevně na něm stojící byly těžce (vy)zkoušeny po navázání vztahu s jeho budoucí ženou Alenou. Za tento vztah zaplatil nejen ztrátou některých svých přátel a známých, ale také ztrátou představy o sobě samém jakožto mravním člověku. Tato situace byla spouštěčem mnohaletých, zřejmě doživotních, psychických problémů, resp. (vysoce pravděpodobně) nerozpoznaného a tedy i neléčeného psychického onemocnění, které mu způsobovalo nemalé utrpení.

Za specifický projev Falerskiho spirituality, resp. zvnitřněných katolických mravních zásad, lze částečně považovat i jeho péči o velmi nemocnou matku (částečně proto, že podobný postoj zaujímali i lidé nevěřící), která měla to štěstí, že mohla zemřít doma v přítomnosti svého syna. V této souvislosti je nutno zdůraznit, že v 60. letech 20. století se péčí o nemocné příbuzné téměř výhradně zabývaly ženy a Falerskiho jednání tedy nebylo obvyklé.

Pokud jde o Falerskiho vlastní aktivity, byla spiritualita tohoto závěrečného období jeho života zaměřena intelektuálně a byla tedy genderově neutrální (výjimku představuje již zmíněná péče o matku). Co se však kontaktů s věřícími lidmi týče, setkával se – podobně jako celý předešlý život – i s příslušníky kléru, tedy sociální skupinou tvořenou výhradně muži.

S výjimkou křtu v římskokatolické církvi nedlouho po roce 1951 a církevního sňatku s Františkem Falerskim (což je svátost, již musela předcházet svátost smíření) nemáme o spiritualitě Aleny Falerské až do manželovy smrti žádné informace. Lze předpokládat, že se

nejedná o náhodu, ale důsledek skutečnosti, že spiritualita v tomto období nebyla součástí jejího života, byť její první i druhý manžel byli věřící.

Konverze Aleny Falerské v roce 1969 se váže k veskrze tragické záležitosti – náhlé smrti manžela. Konkrétní formy její spirituality však do značné míry určuje pomalu nastupující normalizace, která opět marginalizuje dřívější oběti komunistického režimu. Přátelství s lidmi, kteří jsou nejen věřící, ale současně v mnoha případech také režimu nepohodlní, resp. aktivně proti režimu vystupující, staví paní Alenu v některých případech na pomezí světa tzv. šedé zóny a disentu, čímž se vystavovala riziku, že ohrozí svou nikoliv prestižní, ale zajímavou práci právničky výrobního družstva a posléze jeho nadřízených orgánů.

Z hlediska čistě formálního bylo paní Alenu v normalizačním období možno řadit mezi spíše praktikující katolíky. Za volbou kostela, který se rozhodla v neděli navštívit, však často stála konkrétní osoba kněze či farníků, eventuelně obojí. Avšak povinnostmi jako byla právě nedělní návštěva kostela se, podobně jako její rodiče, necítila vázána.

Intenzivní potřebu paní Aleny hovořit o teologii, církvi apod. sytili její přátelé při osobním styku, ale také v korespondenci. Třebaže se v korespondenci setkáváme názory vytríbenějšími než v deníku psaném v době války, paní Alena stále „bojuje“ s církví, jejími dogmaty apod. Nově se paní Alena díky Josefu Zvěřinovi dostala do pozice redaktorky či oponentky textů s katolickou tematikou, které byly zamýšleny pro mimocírkevní čtenáře.

Naopak velmi tradičně pomáhá paní Alena svým (nejen) katolickým přátelům právními radami, neštítí se manuální práce a v neposlední řadě se projevuje jako člověk, který – což bylo velmi ceněné – je schopný sehnat náhradní díly na automobily.

Zatímco představa vztahu s knězem pro Alenu Falerskou apriorní morální problém nepředstavovala, vztah s ženatým mužem, který byl otcem tří prakticky odrostlých dětí, pro ni velký problém byl. Vztah s jejím budoucím třetím manželem se také způsobil ochladnutí vztahů s některými lidmi z katolického prostředí, které do té doby považovala za své přátele.

Třebaže není možné říci, že by se Alena Falerská v době normalizace neidentifikovala s katolictvím, rozhodně si pod její katolickou identitou nelze představovat tradičně pojaté myšlení a praxi. Její katolictví bylo intelektuálně pojímané a založené na vztazích.

Jestliže návštěvy kostela v době normalizace šly ruku v ruce se společenskostí, pracovitostí a potřebou sebevzdělání, v letech po listopadu 1989 se ukázalo, že spiritualita paní Aleny se zřejmě zredukovala na dobrovolnou právníckou pomoc pražskému arcibiskupovi a sebevzdělávání. Podobně jako před revolucí zůstávala podoba její spirituality genderově neutrální. Církevní obřad pro Alenu Falerskou důležitý nebyl – její třetí svatba nebyla církevní a co se pohřbu týče, žádné přání/instrukce tomto smyslu svým blízkým nezanechala, třebaže závěť napsat neopomněla.

Spiritualita manželů Falerských postupem doby nabývala celou paletu forem o různé hloubce a intenzitě počínaje formami institucionálními až po zcela privátní a nekonvenční. Spiritualita jako samozřejmá součást každodenního života, opora i nástroj pomoci v těžkých chvílích, způsob trávení volného času i naplňování potřeby žít ve vztazích a mnohé další formy ukazují velkou variabilitu individuálně prožívané spirituality u obou zkoumaných osob. Navzdory skutečnosti, že spiritualitu jako takovou (skupin i jednotlivců) oba totalitní režimy silně ovlivňovaly, nelze stanovit bezvýhradnou příčinnou souvislost v tom smyslu, že čím zásadnější, tvrdší apod. politické, společenské či církevní změny, tím zásadnější proměna či větší hloubka prožívání individuální spirituality obou či jednoho z manželů Falerských. Současně však platí, že určité druhy spirituality by bez podmínek zapříčiněných totalitními režimy neexistovaly (typicky se jedná o velmi specifickou spiritualitu politických vězňů).

V případě Františka Falerského lze zastávané názory a vyznávané hodnoty označit za katolické, a to i v situacích, kdy se formální katolické praxi nevěnoval, třebaže mohl. Co se konkrétního jednání týče, s porušováním pravidel ve smyslu plnění církevních povinností problém neměl. Avšak jednáním, které na základě svých zvnitřněných hodnot kvalifikoval jako mravní selhání (hřích), si způsobil rozvrat své psychiky. Mravní měřítko a hodnoty Aleny Falerské nelze označit za katolické, ale ani za evangelické. Přesto se jednalo o hodnoty z křesťanství vyvěrající a poměrně zřetelné (nejčastěji se jednalo o nezanedbatelnou pomoc přátelům).

Pokud se jednalo o spiritualitu institucionální, byla u obou manželů – v souladu s dobou, v níž ji prožívali – silně genderově podmíněná. Oba tuto situaci přijímali. Zejména v případě Aleny Falerské to mohlo být zapříčiněno skutečností, že ženy-intelektuálky již byly ve 2. polovině 20. století v katolické církvi vcelku běžně akceptované a ona sama necítila povolání k jáhenské službě apod. Navíc se intelektuálně realizovala spoluprací s nejméně dvěma významnými církevními představiteli.

V reakci na útlak v oblasti náboženské a spirituální vůbec se oba manželé Falersští chovali způsobem, který lze označit za přiměřenou adaptaci zahrnující jak zdánlivou vnější konformitu s požadavky totalitního režimu (akomodaci), tak podstupování rizik s cílem vydobýt si osobní svobodu (asimilaci).

Spiritualitu manželů Falerských se díky bohatosti dochovaných pramenů podařilo nahlédnout z mnoha úhlů a badatelské otázky se podařilo zodpovědět. Přesto je oprávněné tvrdit, že analýzu jejich spirituality by za použití nástrojů, jimiž disponuje psychologie, bylo možné dovést ještě dále. Kromě zkoumání, zda je duchovní vývoj zkoumaných osob v různých etapách vývoje zdravý či nikoliv (a proč), je možné si v souvislosti s vyšším věkem položit i otázku po duchovní zralosti/moudrosti. Související a neméně důležitá je i otázka představy o Bohu – jaká je, kdo jí (často nechtěně) formoval apod. Mají-li se církevní dějiny ubírat i cestou zkoumání individuální spirituality, nebude jejich přístup bez pohledu, který poskytuje psychologie, skutečně komplexní.

VÝBĚROVÝ SEZNAM PRAMENŮ A LITERATURY

Archivní prameny

Archiv a muzeum Skautského institutu

Fond 4. oddíl Praha

Archiv Arcibiskupství pražského

Fond Elenchy

Fond Personálie kněží

Archiv bezpečnostních složek

Fond Vyšetřovací spisy – Centrála

Archiv hlavního města Prahy

Fond Soukromá pětitřídní škola obecná, Pélleova 15, Bubeneč

Fond Arcibiskupské československé gymnasium v Praze XIX.

Fond Jiráskovo gymnasium Praha II. – Nové Město, Resslova 10.

Archiv Kanceláře prezidenta republiky

Fond Kancelář prezidenta republiky

Archiv ministerstva zahraničních věcí

Fond Osobní spisy 1945–1992

Fond Osobní spisy 1918–1945

Archiv Národního muzea

Fond František Falerski

Fond K 231

Archiv Univerzity Karlovy

Fond FF UK

Fond PF UK

Národní archiv

Fond Centrum dějin české teologie, pozůstalost Josef Zvěřina

Fond MŠ I. Praha

Fond Policejní ředitelství Praha II. – všeobecná spisovna

Fond Sedmík

Fond Státní prokuratura

Fond Státní soud
Fond Správa Sboru nápravné výchovy
Fond Školští bratři

Ústav pro soudobé dějiny

Fond Sběrka KV ČSFR

Ústřední archiv Českobratrské církve evangelické

Fond Synodní rada ČCE

Ústřední vojenský archiv

Fond Kancelář legií

Fond Domáci odboj

Fond Sběrka 255

Prameny v majetku soukromých osob

Deníky Františka Falerskiho z let 1962–1968

Deníčky Růženy Sedmíkové z let 1932–1941

Konvolut korespondence Aleny Falerské s Ludmilou Vachtovou z let 1969–1984

Pět deníků Aleny Falerské z let 1943–1945, 1945–1947, 1948–1955, 1964–1970 a 1990

Konvolut korespondence Aleny Falerské s Josefem Zvěřinou z let 1971–1975

Literatura

Balík, Stanislav – Hanuš, Jiří, *Katolická církev v Československu 1945–1989*, Brno 2013.

Blažek, Petr, *Typologie opozice a odporu proti komunistickému režimu. Přehled koncepcí a limity bádání*, in: P. Blažek (ed.), *Opozice a odpor proti komunistickému režimu v Československu 1968–1989*, Praha 2005, s. 10–24.

Blažek, Petr – Bursík, Tomáš – Halla, Josef – Hoppe, Jiří, *Aby se to už neopakovalo. Katalog k výstavě o dějinách sdružení bývalých politických vězňů K-231*, Praha 2008.

Břečka, Bruno, *Kronika čs. Skautského hnutí 1900–1990*, Brno 1999.

Cuhra, Jaroslav, *Církevní politika KSČ a státu v letech 1969 – 1972*, Praha 1999.

Doležalová, Iva, *Postavení a role ženy v křesťanství*, in: L. Formánková, K. Rytířová (eds.), *Abc feminismu*, Brno 2004, s. 151–167.

Dvořáková, Zora, *Rok 1968 a K 231. Několik poznámek k diskusi nad knihou Jiřího Hoppeho*, in: *Soudobé dějiny*, č. 3, 2010, s. 442 – 447.

Fiala, Petr – Hanuš, Jiří (eds.), *Katolická církev a totalitarismus v českých zemích*, Praha 2002.

Hanuš, Jiří, *Malý slovník osobností českého katolicismu 20. století s antologií textů*, Brno 2005.

Hanuš, Jiří et al., *„Služebníci neužiteční“. Kněžská identita v českých zemích ve 20. století*, Brno 2015.

Hoppe, Jiří, *Opozice 68. Sociální demokracie, KAN a K 231 v období pražského jara*, Praha 2009.

Jechová, Květa, *Postavení žen v Československu v období normalizace*, in: O. Tůma, T. Vilímek, L. Kalinová, K. Jechová, M. Otáhal, *Česká společnost v 70. a 80. letech. Sociální a ekonomické aspekty*, Praha 2012, s. 176–246.

Kaplan, Karel, *Československo v letech 1945 – 1948. 1. část*, Praha 1991.

Kaplan, Karel, *Československo v letech 1948 – 1953. 2. část*, Praha 1991.

Kárník, Zdeněk, *České země v éře první republiky (1918–1938). Díl první. Vznik, budování a zlatá léta republiky (1918–1929)*, Praha 2000.

Kuklík, Jan a kol., *Dějiny československého práva 1945–1989*, Praha 2011.

Küng, Hans, *Žena v dějinách křesťanství*, Praha 2017.

Lenderová, Milena – Kopiczková, Božena – Burešová, Jana – Maur, Eduard (eds.), *Žena v českých zemích od středověku do 20. století*, Praha 2009.

Lužný, Dušan, *Náboženství a moderní společnost. Sociologické teorie modernizace a sekularizace*, Brno 1999.

Marek, Pavel, *Církevní krize na počátku první Československé republiky (1918–1924)*, Olomouc 2005.

Nečasová, Denisa, *Nový socialistický člověk. Československo 1948–1956*, Brno 2018.

Nelson, James M., *Psychology, Religion, and Spirituality*, New York 2009.

Novotný, Vojtěch, *Desatero tvůrčích období Josefa Zvěřiny*, in: *Universum. Revue České křesťanské akademie*, č. 3, roč. 20, 2010, s. 14–18.

Novotný, Vojtěch, *Odvaha být církví. Josef Zvěřina v letech 1913–1967*, Praha 2013.

Palata, Aleš, *Autoritativní režim druhé republiky a české katolické elity*, diplomová práce, obhájeno na KTF UK, Praha 2018.

Petráček, Tomáš, *Historické kořeny českého proticírkevního resentimentu*, in: *Cesty katecheze*, č. 3, 2011, s. 22–24.

Pinerová, Klára, *Do konce života. Političtí vězni padesátých let – trauma, adaptace, identita*, Praha 2017.

Pinerová, Klára, *Vývoj vězeňských subkultur v Československu v letech 1948–1960*, diplomová práce, obhájeno na UHSD FF UK, Praha 2006.

Pospíšil, Jan, *Likvidace advokacie po vítězství KSČ v únoru 1948*, in: L. Babka, V. Veber (eds.), *Za svobodu a demokracii III. Třetí (protikomunistický) odboj*, Hradec Králové 2002, s. 154–176.

Průcha, Václav a kol., *Hospodářské a sociální dějiny Československa. 1. díl. Období 1918 – 1945*, Brno 2004.

Rahner, Karl, *Základy křesťanské víry*, Svitavy, 2004.

Ratzinger, Josef, *Úvod do křesťanství*, Brno 1991.

Scola, Angelo, *The Dignity and Mission of Women. The Anthropological and Theological Foundations*, in: *Communio. International Catholic Review*, nššššo. 1, vol. XXV, Spring 1998, s. 42–56.

Scott, Hilda, *Does Socialism Liberate Women? Experiences from Eastern Europe*, Boston 1974.

Smékal, Vladimír, *Psychologie duchovního života*, Brno 2017.

Synek, Jan, *Svobodni v nesvobodě. Náboženský život ve věznicích v období komunistického režimu*, Praha 2013.

Šebek, Jaroslav, *Hnutí duchovní obnovy v českém a katolickém prostředí českých zemí v meziválečném období – pokus o komparaci*, in: *Časopis Matice moravské*, roč. 124, č. 1, 2005, s. 155–169.

Šmídová, Lucie, *Legio angelica – nástroj disciplinace katolických chlapců. Výchova ke kněžství a k laické misijní činnosti v Legio angelica pod vedením P. Methoda K. Klementa, OSB v letech 1927–1937*, in: *Časopis Národního muzea. Řada historická*, roč. 185, č. 3–4, 2016, s. 39–48.

Šmídová, Lucie, *Tři životy. František Falerski - skaut, politický vězeň a osobnost K 231*, Praha 2018.

Vaněk, Miroslav – Mücke, Pavel, *Třetí strana trojúhelníku. Teorie a praxe orální historie*, Praha 2015.

Vantová, Alena, *Fungování sekretariátu pro věci církevní 1967–1989*, diplomová práce, obhájeno na ETF UK, Praha 2013.

von Dülmen, Richard, *Historická antropologie. Vývoj, problémy, úkoly*, Praha 2002.

Weaver, Andrew J., *Psychological Trauma. What Clergy Need to Know*, in: *Pastoral Psychology*, no. 6, vol. 41, 1993, s. 385–408.

Wohlgemuthová, Hana, *Role sociální stigmatizace v životě politických vězňů padesátých let*, bakalářská diplomová práce, obhájeno na FF MUNI, Brno 2008.