

„TVRZENÍ O VYMÍRÁNÍ NÁBOŽENSTVÍ JEST TERMINOLOGICKÝ SEBEKLAM“

PŘÍSPĚVEK K ČESKÉ SOCIOLOGII NÁBOŽENSTVÍ V PODÁNÍ EMANUELA CHALUPNÉHO

Zdeněk R. Nešpor – Veronika Knotková

‘The Claims about Religion Dying Out are a Terminological Self-delusion’
Emanuel Chalupný’s Contribution to Czech Sociology of Religion

This article describes the life and work of an important Czech sociologist of the interwar period, Emanuel Chalupný (1879–1958). Even from a mere outline of his life one clearly sees that he was a highly controversial, tenacious, even disagreeable figure, who had no intention of giving in to anyone or anything, something that earned him many enemies. His own extraordinarily numerous works of sociology are today outmoded, yet they contain a number of original ideas, which contemporaneous critics often overlooked. One of the areas where Chalupný made interesting contributions is the sociology of religion, which developed in an original way the ideas of Auguste Comte and follows on Tomáš Garrigue Masaryk. Chalupný appreciated both individual mysticism and the thorough church organization, and was able to perceive the religious dimensions of works of art, particularly literary ones, as well as political forms of ‘implicit religions’. His own attitude to religion, however, stemmed from his religious feeling, at least to a certain extent, which had developed in the context of the religious and non-religious opinions of contemporaneous Czech intellectuals (though not always in agreement with them). This dimension of Chalupný’s personality is examined in the article, wherever the sources have permitted, as well as the unfortunate conclusion of his life after the Communist takeover in Czechoslovakia.

Zdeněk R. Nešpor (* 1976), působí na Sociologickém ústavu Akademie věd ČR a na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze, Zdenek.Nespor@soc.cas.cz

Veronika Knotková (* 1977), působí v Archivu hlavního města Prahy v Praze, Veronika.Knotkova@cityofprague.cz

Studovat dějiny české sociologie, případně dalších „malých“ sociologií, se dnes může zdát pomýlené hned několikrát. Jaký má smysl odhalovat dávná specifika národních badatelských škol, když vývoj směřuje k jediné celosvětové sociologii, nebo jejich představitele, z nichž nezbylo než jméno v encyklopediích a přehledových pracích? Zvlášť když i někteří obzvlášť zhrzení sociologové tvrdí, že sama sociologie už (snad) splnila svůj účel, a proto zanikne?¹ V případě Emanuela Chalupného se tyto pochybnosti musí uplatňovat dvojnásob. Ačkoli šlo o jednu z nejpłodnějších postav české předmarxistické sociologie, o osobnost známou i v zahraničí a kromě bohaté vlastní publikační činnosti podstatnou měrou zaangażovanou na vydávání časopisu *Sociologická revue*,² Miloslav Petrušek jej vcelku poprávu označuje za sociologa-amatéra³ a současná známost jeho díla je minimální, o intelektuálním vlivu nemluvě.

Chalupný sice podal první úplný systém v rámci české sociologie a jeho mnohosvazková, nedokončená *Sociologie* je nejrozsáhlejším počinem na tomto poli, nicméně jeho teoretický systém byl sice originální, avšak antikvovaný už v době, kdy jej sepisoval, a sociologické metody na hony vzdálené dalšímu směřování tohoto oboru. Sociální antropolog Josef Voráček napsal, že se v jeho díle projevuje „opomíjení myšlenkových a starších parallel (...) tvrdošíjně „setrvávání na stanovisku, jehož vadnost již dávno byla Chalupnému nad všechnu pochybnost prokázána (...) neznalost zásadních principů ethnologické sociologie“, neschopnost rozlišit podstatné od nepodstatného a v neposlední řadě autorův egocentrismus a osobní zaujatost.⁴ Chalupného „empirickou“ metodu, o níž I. Arnošt Bláha mohl hovořit jako o „geniálním postřehu racionální intuice“, Voráček popsal slovy: „soudní síň (!), výstřížky z ženských časopisů, náhodný rozhovor se ženou z války (...) dodávají Chalupnému materiál k tomu, aby si vytvořil ‚vědecký‘ a ‚sociologický‘ obraz.“⁵ Přímo příslovečným se stalo jeho misogynství, činící z něj (ne zcela oprávněně) snadný terč feministické kritiky, nebo spoléhání na národní a regionální povahy, jako vystříženě z uvažování 19. století. Kvůli těmto charak-

1 PETER L. BERGER, *Pozvání do sociologie. Humanistická perspektiva*, Brno 2003, s. 182.

2 Srov. ZDENĚK R. NEŠPOR, *Institucionální zázemí české sociologie před nástupem marxismu*, Praha 2007, s. 53–54.

3 MILOSLAV PETRUSEK, *Místo Emanuela Chalupného ve vývoji československé sociologie*, in: Emanuel Chalupný, česká kultura, česká sociologie a Tábor, (ed.) Josef Zumr, Praha 1999, s. 59–76, zde s. 61.

4 JOSEF VORÁČEK, *E. Chalupný. Sociologie* [recenze III. a IV. dílu], *Sociologie a sociální problémy* 6/1938–1939, s. 220–232, zde s. 220, 228.

5 J. VORÁČEK, *E. Chalupný, Sociologie*, s. 222.

teristikám, opisovaným z jedné příručky dějin (české) sociologie do druhé, však jako bychom zapomínali, že Chalupného dílo bylo v leccčems velice moderní, bližší tehdejší světové sociologii či jejímu vývoji než postoje jeho kritiků. Zapomínat bychom na to ale mohli, jen kdybychom Chalupného vůbec četli, což po pravdě řečeno nebylo zas tak obvyklé ani v době, kdy sám psal, natož dnes.⁶

Hlubší ponor do jeho díla může přinést víc než jen poznání zasutých dějin české sociologie, k nimž ostatně výrazně přispělo nedávné mezioborové symposium o Emanuelovi Chalupném.⁷ Přes všechnu specifčnost a jistou marginalitu Chalupný přece jen byl významným českým intelektuálem první poloviny 20. století, sdílel (mnohé) zájmy a představy této různorodé skupiny a může sloužit jako její reprezentant, nebo naopak můžeme odhalovat, v čem se lišil od ostatních. Nezávisle na tom však sdílel i jejich osudy po nástupu marxismu a neunikl proskripcím – nemohl si přitom vybírat tolik jako jiní, „konverze“ se mu nenabízela. Směl však dožít v nepochopení a uražení, píše „pro zásuvku“, jak to charakterizoval jeho (taktéž umlčený) oponent Josef Král.⁸ Není asi náhodou, že oba se po roce 1948 věnovali dílům, která podle jejich mínění měla přečkat zub času – Král připravoval edice a komentoval Masaryka, Chalupný psal své paměti. Jistě se zmýlili, což je také důvodem, proč jejich osobnosti téměř vymizely z obecného povědomí. Jako sociologové nebyli po únoru 1948 osobami hodnými připomínání, protože celý obor se na čas stal zakázanou „buržoazní pavědou“,⁹ a i když byl později „rehabilitován“, na starší domácí nemarxistické a protimarxistické myslitele prakticky nenavazoval. A tak i dnes, dvacet let po sametové revoluci, se s Chalupným (i Králem) můžeme setkat nanejvýš v přehledech dějin české sociologie, na zažloutlých stránkách *Sociologické revue* a jeho vlastních knih (užšímu spektru zájemců je možná znám také jako tábořský patriot nebo průkopník skautingu).

To je trochu málo, obzvlášť přijmeme-li Petruskovu výtku, že „vůbec nepoužíváme sociologie minulosti jako pramene poznání. Není-li sociologie jen samoučelnou hrou (...) právě porozumění tomu kontextu dává řadě sociologických interpretací nový a užitečný smysl.“¹⁰ V této studii se proto nebudeme zabývat

6 M. PETRUSEK, *Místo Emanuela Chalupného*, passim.

7 JOSEF ZUMR (ed.), *Emanuel Chalupný, česká kultura, česká sociologie a Tábör*, Praha 1999.

8 JOSEF KRÁL, *Několik poznámek k číslu 3/IV 1968 Sociologického časopisu o československé sociologii*, Sociologický časopis 5/ 1969, s. 393–402, zde s. 400.

9 MILOSLAV PETRUSEK, *Co bylo, když sociologie nebyla. Osudy zakázané a zhanobené vědy 1948–1963*, in: *Věda v Československu v letech 1953–1963*, (ed.) Hana Barvíková, Praha 2000, s. 35–49.

10 MILOSLAV PETRUSEK, *Poučení ze zcela nekrizového vývoje české sociologie let 1989–2001*, Sociologický časopis/Czech Sociological Review 38/2002, s. 7–15, zde s. 9.

životem a dílem Emanuela Chalupného jen pro ně samé, nýbrž především proto, abychom jejich prostřednictvím ukázali některé myšlenky a úhelné kameny dobového intelektuálního provozu. Přitom se zaměříme na specifickou problematiku (sociologie) náboženství, kde výrazně vyniká jak Chalupného „kontextuální konformita“, tak její opak a překročení v podobě nepřilíš optimistické vize budoucího vývoje – náhrady náboženství obdobně fungujícími totalitárními ideologiemi. Chalupný však přece jen zůstával optimistou, pokud jde o určité formy religiozity a jejich evoluci, věřil v pokrok a „rovnoprávné sloučení subjektivace s objektivací společenskou“, a třebaže náboženství netvořilo centrum jeho zájmu, měl k němu – ne k církvím – osobně blíže než řada jeho intelektuálních současníků.¹¹

Životní křížovatky Emanuela Chalupného

Emanuel Chalupný¹² se narodil 14. prosince 1879 v Táboře v rodině písaře a pojišťovacího agenta Vojtěcha Chalupného. Jeho otec, ukázkový příklad „self-made mana“, se prakticky z ničeho vypracoval až na tábořského právozářnického měšťana a později i majitele vily ve městě, dokonce na prestižním místě.¹³ Emanuel Chalupný na své dětství nevzpomínal úplně vřele a s dojetím,¹⁴ zdá se, že manželé Chalupní byli na své děti spíše přísní, jakkoli ne necitelní. Přestože Emanuelova matka poměrně záhy při porodu dcerky zemřela a Vojtěch Chalupný se po čase znovu oženil, macecha se k vyvdaným dětem snažila chovat jako dobrá matka.¹⁵

11 Srov. MARIE SUCHÁNKOVÁ, *Česká sociologie náboženství (buržoazní provenience do roku 1945)*, Ateizmus 5/1977, s. 49–61, 163–176, 277–291; ZDENĚK R. NEŠPOR, *Dvoji tradice české sociologie náboženství*, Sociologický časopis/Czech Sociological Review 40/2004, s. 447–468.

12 Kromě výše citovaného mezioborového sborníku – J. ZUMR, *Emanuel Chalupný* – a několika jubilejních sborníků ještě z doby Chalupného akademického působení (například J. B. KOZÁK, TOMÁŠ ČEP, JAROSLAV KRÍŽENECKÝ, *O vědeckém a filosofickém díle Emanuela Chalupného*, Praha 1938; *Šedesát let Emanuela Chalupného. Sborník vzpomínek*, (edd.) EDVARD REICH, JAROSLAV ŠÍMA, RUDOLF TELŠTÍK, Praha 1940; *Sociologická revue* 10/1939, č. 2–4 – tematické číslo k Chalupného šedesátinám) zůstávají jeho osudy a dílo víceméně nezpracovány. Podstatné příspěvky však publikoval zejména historik MARTIN KUČERA, *Herbenova aféra 1905. K zákulisi reorganizace strany realistů*, *Moderní dějiny* 1995, s. 23–51; TÝŽ, *Poznámka o politické aktivitě Emanuela Chalupného před rokem 1918*, *Moderní dějiny* 2000, s. 265–277.

13 Vila Slavia na Parkánech v Táboře. Kolemjdoucí, který si dá trochu práce, objeví na její zdi malou cedulku, která připomíná Emanuela Chalupného.

14 Srov. *Paměti* Emanuela Chalupného, uložené v jeho pozůstalosti v Literárním archivu Památníku národního písemnictví v Praze (dále jen LA PNP Praha).

15 Svědectví o tom příušší rodinná korespondence, uložená v pozůstalosti Emanuela Chalupného v LA PNP Praha.

S Táborem je spjat téměř celý život Emanuela Chalupného. Jako chlapec tam chodil do obecné školy a později na reálné gymnasium, první ústav tohoto typu v monarchii, a po několikaletém působení v Praze se sem vrátil. Můžeme se domnívat, že tento návrat nebyl míněn jako zcela dobrovolná a konečná možnost a jistě nebyl míněn na celý zbytek života. Vzděláním právník, avšak sociolog a pedagog, by nejspíš raději trávil aktivní léta života v některém z intelektuálních center, kde by mohl přednášet a vůbec se plně realizovat. Proč tedy dobrovolně odešel z centra, kde si vydobyl jistou nepřehlédnutelnou pozici, na periferii maloměsta, kde se sice mohl profesně věnovat advokacii, již však nechoval nijak v lásce? Odpověď na řečené otázky musíme hledat v povaze Emanuela Chalupného. Jednalo se nepochybně o člověka laskavého, vlídného a velmi obětavého, s nevšedním pochopením pro druhé, přátele z řad mládeže i dospělých, avšak zároveň s velmi vyvinutým smyslem pro spravedlnost, a k tomu o impulzivního obhájce (svě) pravdy. Člověka, který nesnášel neschopnost a polovičitá řešení a zároveň také kompromisy. To vysvětluje, proč se na svých osudových křižovatkách ubíral cestami, jež by člověk spíše uvažující dopředu a hlavně o kariérních vyhlídkách nejspíše nevolil. Ukažme si to například na pro Chalupného osudovém zvratu, jímž byl jeho postoj během tzv. Herbenovy aféry v roce 1905.

Jako student české univerzity v Praze (práva začal studovat v zimním semestru akademického roku 1898/1899) se Chalupný po jistém váhání, které bylo dáno prvotní neznalostí poměrů, zapojil do studentského spolkového života.¹⁶ Ten byl v této bouřlivé době téměř nerozlučně spjat s dynamicky se rozvíjející českou politickou scénou, přestože stále bylo dost studentů, Chalupného nevyjímaje, kteří se snažili udržet si od politiky odstup. Chalupný studoval práva v souladu s přáním svého otce, který považoval advokacii za dobrý a vhodný způsob obživy pro syna, avšak navštěvoval i přednášky profesorů z dalších fakult české univerzity. Tak měl možnost osobně se seznámit s T. G. Masarykem, v té době mezi studenty velmi oblíbeným. Jako redaktor časopisu *Studentské směry*¹⁷ si Chalupný poprvé vyzkoušel roli redaktora zodpovědného ve všech smyslech slova¹⁸ a zároveň se dostal do obecnějšího povědomí nejen svých kolegů, ale i novinářů a širší akade-

16 FRANTIŠEK ČERVINKA, *Boje a směry českého studentstva na sklonku minulého a na počátku našeho století*, Praha 1962.

17 Chalupný spolu s A. Heindrichem redigoval jejich 3. ročník (1901), 4. ročník (1902) již vedl samostatně.

18 Redakční práce ho vyčerpávala nejen duševně, a to značně, ale i finančně – snažil se časopis vypomáhat, když počet předplatitelů nekryl náklady spojené s jeho vydáváním. O tom dopis E. Chalupného A. Drtilovi, 29. února 1904. LA PNP Praha, fond E. Chalupný, kt. 8.

mické veřejnosti. Nakonec není důvod si nemyslet, že právě vlivem Masarykovy osobnosti Chalupný nejprve přijal opakovanou¹⁹ nabídku Jana Herbena, aby se stal jedním z redaktorů Herbenových novin *Čas* a také na členství v české straně lidové (později pokrokové), založené na přelomu března a dubna 1900. Realistická strana sice sdružovala mnohé vynikající osobnosti české společenské a intelektuální elity, avšak neměla příliš silnou členskou základnu. Hlavním magnetem byla nepochybně osobnost T. G. Masaryka, jehož stanovisko bylo pro všechny prvořadé, jakkoli nebyl vždy oficiálně na špičce stranické struktury. I v celkem malé straně ale poměrně záhy propukl více či méně intenzivní generační boj, jež rozpoutala skupina tzv. „mladorealistů“, většinou skutečně mladší opoziční skupina členů strany, sdružená kolem Z. V. Tobolky a dalších (Antonín a Augustin Žaludové, dr. Horáček, dr. Körner, dr. Gruber, J. Ventura). K těmto mladorealistům byl počítán i Chalupný.

Noviny *Čas* se staly nakonec spouštěcím mechanismem a záminkou pro vyjasnění pozic různých zájmových skupin v lidové (pokrokové/realistické) straně. Nejednalo se, alespoň zpočátku, tolik o jejich obsah, jako spíše o způsob financování. Byly totiž soukromým majetkem Jana Herbena, schopného novináře a jednoho z nejbližších spolupracovníků a nadšených příznivců T. G. Masaryka. Šéfredaktor a majitel *Času* Herben však otázku financování svých novin podceňoval a kvůli své nedůslednosti neřešil včas problémy, které s tím měl. I z tohoto důvodu a dále pro názorové neshody se staršími členy strany se zmíněná skupina mladorealistů rozhodla od listopadu 1902 vydávat vlastní časopis *Přehled*. Ten sice nebyl stranickým časopisem, šlo však o list se zjevnými sympatiemi k realismu jako politickému směru. Kvůli jeho financování bylo založeno družstvo, Herben a další však počítávali *Přehled* jako nevídanou konkurenci. Na konci léta 1905 se nadto jeden z Herbenových věřitelů, překladatel V. A. Jung, rozhodl, že jeho investice do *Času* byla více než nejistá, zvláště, když do něj vložil i peníze svého bratra, který chtěl svoji sumu zpět. Jung proto zavdal popud *Právu lidu*, aby uveřejnilo informaci, že dr. Herben zpronevěřil sirotčí peníze, tedy peníze, které čtenáři *Času* posílali na sbírku na sirotky po hornících, kteří zahynuli při důlním neštěstí v roce 1903 v dole Jupiter v Mostě. Snad doufal, že tak svou pohledávkou na Herbenovi snáz vymůže.

Po vyjití příslušného článku v listopadu 1905 vypukla veřejná aféra, či spíše snad velká ostuda, a to navíc v době, kdy vrcholil boj za všeobecné volební právo a kdy se připravovalo sloučení strany lidové s východočeskou skupinou radi-

19 Nabídka místa v redakci *Času* Chalupný dostal několikrát v letech 1902 a 1903.

kálně pokrokové strany kolem Aloise Hajna. Pro lidovou stranu, která se teprve snažila etablovat na politické scéně a zmiňovaným sloučením posílit své pozice, mohlo být horší už jen to, že si nedokázala své „špinavé prádlo“ vyprat nevěřejně. Domníváme se však, že Herben nejspíš opravdu defraudantem nebyl. Jako nej-přijatelnější se i dnes jeví vysvětlení, že zkrátka vkladní knížku se sirotčími penězi zašantročil a na celou záležitost zapomněl. Emanuel Chalupný byl tou dobou koncipientem u advokáta dr. Libicha ve Velvarech a o událostech v Praze a jejich pozadí neměl zcela aktuální a hlavně přesné informace. Nečekal na stanovisko Masaryka a jednoznačně se veřejně postavil proti Herbenovi,²⁰ aniž by rozmotal celý složitý propletenec všech zájmů a pohnutek, s nimiž byla Herbenova aféra rozpoutána a udržována na veřejnosti. Jeho motivací jistě bylo očistit dobré jméno strany, která nelítostně tepala veřejné i politické nešvary a která posud měla v tomto ohledu čistý štít. Chalupný byl v té době řadovým členem lidové strany. Vstoupil do ní před relativně krátkým časem a jeho kariéra zde prodělala raketový start, v roce 1905 se však již všech funkcí ve výkonném výboru strany vzdal, nejspíš proto, že viděl, že (ani) zde s konstruktivní kritikou zažitých a pohodlných nešvarů neuspěje.

Herben byl pro podezření ze zpronevěry z lidové strany jejím výkonným výborem vyloučen. Vehementně se proti tomuto verdiktu bránil na stránkách *Času*, vydatně podporován svým přítelem J. S. Macharem, jehož ironii nebylo lehké adekvátně vzdorovat bez úplného ztrapnění. Machar i Herben si za všechny „vinníky“ vybrali právě Chalupného, jehož se jim podařilo mediálně vykreslit jako hysterického necitelného kariéristu, který nemá nic jiného na práci než závistivě pronásledovat úspěšnější kolegy. Jak se dalo čekat, Chalupný, ač měl tou dobou za sebou již řadu polemik,²¹ se dal snadno vyprovokovat k prudkým reakcím. Herben se dále stavěl do pozice mučedníka a výkonný výbor, který pro rozhodnutí o jeho vyloučení nenašel mezi členy strany jednoznačnou podporu, se začal stavět do pozice mrtvého brouka. Chalupný v nastalé situaci pouze čekal, že sjezd strany, který byl svolán na prosinec, dokončí očistu strany tak, jak si ji před-

20 EMANUEL CHALUPNÝ, *Věřejná zodpovědnost, hospodářství a mravnost. Poznámky E. Chalupného k některým nedávným událostem, zvláště ve věci p. Horkého a „Krameria“, p. dra Herbena a Času*, Přehled 4/1905, 18. listopadu 1905, s. 153–155.

21 Chalupný měl velmi bystrý úsudek a dostával se snadno k jádru problému. Pokud se však týče stylu jeho polemických článků, nechával se častokrát strhnout a nalezená východiska zbytečně rozměľňoval. Místo serióznosti tím jeho články mohly vyvolávat dojem, že je psal skutečně jen „hašteřivý, příliš sečtělý chlapec“.

stavoval. Neznal přitom změněnou konstelaci poměrů, kdy i Herbenovi soudci byli nakloněni ke kompromisnímu řešení a k ukončení celé aféry, a naopak chtěli vše rázně – po svém – ukončit. Ve svém projevu na stranickém sjezdu 17. prosince 1905 se pokusil celý problém shrnout a jednoznačně odsoudit viníka – Jana Herbena. Delegáti mu však ani nedovolili dočíst projev do konce;²² ukázalo se, že Chalupný zůstal ve svém odmítavém stanovisku téměř osamocen. Kompromisní řešení a dohodu obou znesvářených stran, kterou byly vnitrostranické přehovně ukončeny, vnímal jako křivdu nejen na své osobě, ale hlavně na dobré pověsti realistické strany. Nemohl se dlouho smířit s tím, že ani Masaryk, člověk mravně i morálně bezúhonný, nakonec netrval na svém, vůči Herbenovi odmítavém stanovisku. Chalupný se tak definitivně rozešel s pokrokovou stranou. Důležité pro něj bylo i zklamání, že Masaryk, vnímaný jako zakladatel české sociologie, vůbec veřejně nereagoval na jeho v témže roce vydaný spis *Úvod do sociologie*, ačkoli šlo o první rozsáhlejší českou práci tohoto typu.

Od počátku roku 1906 se Chalupný plně oddal redakční práci v týdeníku *Přehled*. Tento list nevěnoval Herbenově aféře zdaleka tolik prostoru jako *Čas*, přesto jej Herben a jeho obhájci vnímali jako zásadní názorovou platformu svých odpůrců. Chalupný se ve shodě s redakčním sborem²³ snažil vytvořit nezávislou a otevřenou revui, do níž by přispívali přední odborníci a novináři různých názorů. List skutečně nebyl vázán na žádnou politickou stranu, což bylo vzhledem k jeho obsahu a době, kdy vycházel, dost neobvyklé. Pro spolupráci na *Přehledu* se podařilo Chalupnému získat skutečně vynikající osobnosti, ale jako tomu bylo i ve *Studentských směrech*, nechal se redakční prací příliš pohlit, až do téměř úplného konce svých sil. V létě 1907 dokonce musel svou práci přerušit pro odpočinek a regeneraci v sanatoriu v Jincích u Příbrami. Na začátku roku 1910 bylo už jeho zdraví otřeseno natolik, že se nebránil výzvě svého otce, aby se dočasně přestěhoval do Tábora a věnoval se raději advokacii, než si zdraví zcela napraví. Do Prahy se však už nastalo nikdy nevrátil. Advokacii jako povolání se ale Chalupný soustavně nevěnoval. V Táboře si sice otevřel praxi, avšak vedl ji pouze formálně; jejím účelem bylo zajistit příjem pro jeho ovdovělou sestru a její děti. Osobně se ujímal zejména kauz svých přátel – jako vykonavatel pozůstalosti Otokara

22 Celý text nebyl v té době publikován, je však k dispozici v pozůstalosti E. Chalupného v LA PNP Praha.

23 Některé polemiky, které Chalupný na stránkách *Přehledu* vedl, způsobily odliv čtenářstva, které s jeho názory nesouhlasilo. To vedlo výbor vydavatelského družstva k tomu, že Chalupnému ještě v roce 1906 udělil důtku a stanovil přesná pravidla pro tisk zásadních, zejména politických článků. Od té doby Chalupný neměl s vydavatelským družstvem žádný zásadní konflikt.

Březiny, jehož dílo velmi obdivoval, obhájce F. X. Šaldy v jeho sporu s Národním divadlem apod. Místo řádného výkonu advokátní praxe Chalupný prakticky celý život pracoval na svém systému sociologie, načrtnutém v *Úvodu do sociologie* z roku 1905 a dále rozpracovaném v mnohasvazkové, nikdy neukončené *Sociologii*, již vydával od roku 1916. Vydával však i populárnější práce, velmi často vlastním nákladem. Ačkoli otázka jeho příjmů a výdajů nebyla zatím uspokojivě vyřešena, zdá se, že žil velice skromně.

Pro kariéru Emanuela Chalupného se z dlouhodobého hlediska jeví jako nejdůležitější jeho vztah k Masarykovi, s jehož osobností (a názory) se vyrovnával prakticky celý život. Nešlo přitom jenom o názory na praktickou politiku, Chalupný se od Masaryka podstatně lišil například v chápání tzv. české otázky/národní povahy²⁴ a podobně vydal i několik zcela odlišně pojatých monografií věnovaných velkým postavám české historie.²⁵ Ve vztahu k Masarykovi nelze z Chalupného strany mluvit o bezmyšlenkovitém obdivu ani o odmítání, jakkoli pomyslná křivka tohoto vztahu dlouho připomínala sinusoidu, a to právě kvůli přístupu z Chalupného strany. Po počátečním obdivu, který platil vůči Masarykovi jako zakladateli české sociologie neméně než vůči tzv. realistickému politikovi, nastoupilo zklamání, jehož vrchol představuje Chalupného pamfletická brožura *Vznik české strany pokrokové* z roku 1911, kde v koncentrované formě vyjádřil vlastní pohled na dějiny realistické strany, Herbenovu aféru a svou roli, názory a postoje v této kritické době.²⁶ Text brožury přitom působí skandálně: Chalupný operoval s ne zcela ověřenými fakty a přes všechnu snahu o objektivitu zkresloval události, líčil je velmi subjektivně a zaujatě. Ještě ve svých *Pamětech*, jež sepsal na konci života, však cítil nutnost tuto brožuru obhajovat a vysvětlovat pozadí jejího vzniku. Hlavně se však při čtení této brožury ukazuje, že Chalupný se nemohl stát politikem ani se udržet na špičce veřejného dění, protože nedokázal „politicky“ myslet a brát jakékoli ohledy v případě, kdy byl přesvědčen, že má pravdu. Důsledkem toho bylo, že si znepřátelil, aniž to měl v úmyslu, mnoho ze svých oponentů v diskusi, některé z nich trvale, což alespoň z části vy-

24 Zatímco Masaryk pracoval, jak pregnančně ukázal Miloš Havelka, v „historiosofických“ intencích a v českých dějinách spatřoval kolektivní uskutečňování určitých idejí, Chalupný se brzy obrátil k mentalistickému pojetí, které vycházelo z přesvědčení o „realitě“ (jeho)české případně dalších „povah“ – MILOŠ HAVELKA, *Dějiny a smysl. Obsahy, akcenty a posuny „české otázky“ 1895–1989*, Praha 2001, s. 29–33; k Masarykovi podrobněji s. 79n.

25 Především EMANUEL CHALUPNÝ, *Jungmann*, Praha 1909; TÝŽ, *Přední tvůrčové národního programu. Jungmann, Havlíček, Tyrš, Masaryk*, Praha 1921.

26 EMANUEL CHALUPNÝ, *Vznik české strany pokrokové*, Tábor 1911.

světluje, proč se ani po první světové válce neetabloval v rámci stávajících akademických a/nebo veřejných struktur a pouze dílem v těch, které vznikaly nově.

Nedá se říci, že by po převratu v roce 1918 Chalupný nedostal šanci. Krátce působil jako první náměstek starosty města Tábora, kteroužto neplacenou funkci přijal na popud české strany socialistické, jejímž členem krátce byl,²⁷ ale nechtěl se politice věnovat tak říkajíc na plný úvazek, takže v dalších volbách ne kandidoval a své funkce se záhy vzdal. Když Tábor v roce 1920 navštívil prezident Masaryk, chtěl se sejit právě i s Chalupným, ten však zdvořile odmítl přátelsky nabízenou pomoc, což podle jeho mínění prezidenta rozmrzelo. Další nabídku spolupráce a pomoci Chalupný obdržel od Josefa Pekaře, který jej vnímal jako Masarykova názorového odpůrce²⁸ – a dle očekávání Chalupný opět odmítl i tuto protekci či spojení s názorovou skupinou. Nelze se tedy divit, neměl-li za sebou žádné ochránce či vlivné přímluvce. Dlouho proto hledal fakultu, kde by přijali jeho přihlášku k habilitaci. Nakonec se mu podařilo získat docenturu v oboru sociologie na Filozofické fakultě Masarykovy univerzity v Brně (1923), stejně jako na pražské technice, ani to se však bez jistých konexí a osobních styků nakonec neobešlo.²⁹ Profesury dosáhl jako spoluzakladatel Svobodné školy politických nauk, která vznikla v roce 1928, avšak neměla status vysoké školy,³⁰ a po druhé světové válce na její volné pokračovatelce, Vysoké škole politické a sociální v Praze. Na plnohodnotnou vysokoškolskou profesuru si musel počkat až do poloviny 30. let (1936) a získal ji opět v provinčním – a pro obyvatele Tábora vzdáleném – Brně, zatímco o jeho působení na pražské filozofické fakultě nebyl zájem. A to přesto, že na poli sociologie Chalupný dosáhl i jistého mezinárodního uznání, neboť se stal zvoleným členem a posléze (v roce 1934–1935) dokonce místopředsedou Mezinárodního sociologického institutu.

Chalupného brněnské působení bylo z čistě technických, dopravních důvodů problematické. Na své přednášky dojížděl z Tábora a akademického života Masarykovy univerzity se prakticky neúčastnil, o aktuálních otázkách namnoze

27 Chalupný byl spíše levicového smýšlení, navíc idealista, který si činil iluze kupříkladu i o Stalinovi – srov. EMÁNUEL CHALUPNÝ, *J. Stalin a sociologie*, Sociologická revue 12/1946, s. 27–35. Po druhé světové válce proto dokonce nakrátko vstoupil do komunistické strany, avšak i z této strany vystoupil poté, co její ústřední výbor nevyhověl jeho žádosti o prošetření denunciaci, které obdržel na Chalupného osobu a jeho chování během druhé světové války.

28 Chalupný se později Pekařovi „odvděčil“ jednou z nejtvrdsích kritik jeho *Žižky*, jež ale nezůstala bez Pekařovy obdobně laděné reakce.

29 HELENA PAVLINCOVÁ, *Chalupný a Brno*, in: Emanuel Chalupný, česká kultura, česká sociologie a Tábor, s. 23–31.

30 Z. R. NEŠPOR, *Institucionální zázemí*, s. 27–28.

pouze korespondoval s vedoucí postavou brněnské sociologie, s osobností, která mu zde zajistila místo, s I. Arnoštem Bláhou. Bližšími přáteli se však tyto dva sociologové nikdy nestali.³¹ Ani jeho redakční práce v *Sociologické revui* nedosahovala míry Bláhovy osobní zainteresovanosti (Bláha o časopise opakovaně hovořil jako o „své“ revui),³² i když pro ni Chalupný napsal velké množství článků a recenzí a na činnosti redakce se nepochybně podílel. Jeho učitelské působení bylo omezené tím spíše, že zároveň od konce 20. let působil v Praze na Svobodné škole politických nauk (mezi jeho nejdůležitější žáky a mladší kolegy zde patřil Jaroslav Šíma) a do Prahy dojížděl i na jednání Sociálního ústavu RČS a Masarykovy české sociologické společnosti. Ač přitom působil ve vedení obou posledně zmíněných institucí, zejména za druhé světové války, kdy Sociální ústav zaniknul a společnost se vzdala Masarykova jména, šlo o předsednictví čistě formální: jak si stěžoval Bláha, „byl jsem jejím místopředsedou, Chalupný byl předsedou. Ale Chalupný bydlil v Táboře, já v Brně. A tak se vedení života a práce v MSS ujali někteří mladí čeští sociologové, např. dr. Galla, dr. Šíma, dr. Zelenka, dr. Šimáček, dr. Císař aj. Směr, jímž se začala ubírat činnost MSS, která se rozrůstala intenzivně i extenzivně, nezdál se mi být ve shodě s ideami toho sociologa, jehož jménem se MSS honosila. MSS začala žít na vysoké noze,“ namnoze s podporou protektorátního režimu a na hranici kolaborace.³³ I to bylo jedním z důvodů, proč se Chalupný později musel (úspěšně) bránit nařčení z nedostatečné národní spolehlivosti, třebaže šlo o akce, jež se děly nanejdůležitěji jeho jménem, ale bez skutečného souhlasu a účasti.

Nezmiňovali jsme posud velmi důležitou Chalupného úlohu vychovatele mládeže. V rámci skautské organizace (Junák – Svaz skautů a skautek RČS) se stal oblastním velitelem táborské oblasti, jímž zůstal prakticky až do likvidace Junáka po únoru 1948. Kromě této oficiální funkce se věnoval mládeži i osobně, jako vůdce oddílu, jako osobní přítel několika generací mládeže, uznávaný mezi mladšími současníky, pomalu respektovaný a obdivovaný jako starší muž. Ohlasu dosáhl také jako pedagog.³⁴ Působení v Junáku se mu ale nakonec stalo do jisté míry osudným. Pro podezření z mravního kažení mládeže byl téměř měsíc

31 Srov. opisy korespondence mezi I. A. Bláhou, J. L. Fischerm a E. Chalupným v Archivu Masarykovy univerzity v Brně, fond Lubomír Nový; INOCENC ARNOŠT BLÁHA, *Rodinná kronika*, Universitas, Revue Masarykovy univerzity v Brně 1/1996 – 4/2003; příloha, číslováno separátně.

32 I. A. BLÁHA, *Rodinná kronika*, s. 125.

33 I. A. BLÁHA, *Rodinná kronika*, s. 165–166.

34 Srov. sborník *Šedesát let Emanuela Chalupného*; přitom je příznačné, že téměř žádný z přispěvatelů nebyl Chalupného souvěkovec, jednalo se o jeho žáky.

držen ve vyšetřovací vazbě v Táboře, soudní proces se ale nekonal. Akta vyšetřování nejsou v rámci Státního okresního archivu Tábor přístupná badatelskému výzkumu, Chalupný však na tyto nešťastné události vzpomíná ve svých *Pamětech* a i ze svědeckv pamětníků je zřejmé, že se jednalo o lživé obvinění. Můžeme se domnívat, že s Chalupným měl být inscenován jeden z procesů proti nekomunistické inteligenci, avšak pro nedostatek důkazů nebo z jiných důvodů z něj muselo sejít. Závěr Chalupného života nebyl klidný. Dožil se sice vysokého věku (zemřel 27. května 1958), avšak stáří si na něm vybíralo svou daň, jak je vidět z posledních stránek jeho *Pamětí*. Nemohl již dost dobře sportovat, pro artritidu ani hrát na milované violoncello. Soužily ho různé neduhy, nesměl učit ani publikovat a se svým příjmem byl odkázán na skromnou penzi. Jeho přímočará povaha však v tomto období, jak je patrné z *Pamětí*, až nepochopitelně sklouzávala do naivity. Zjevně se zcela nevyrovnal s novými poměry totalitního státu, nepochopil, nebo to alespoň nedal najevo, proč je neuznáván a zcela odsunut, včetně svého životního díla a oboru, jemuž se věnoval a jehož propagaci zasvětil celý život – sociologie. Podobně ale dopadl i jeho kolega a protektor, který mu zajistil učitelské místo na brněnské sociologické katedře, I. Arnošt Bláha. I Bláha totiž trávil čas v penzi především sepsiváním svých pamětí (vedle toho však dokončil soubornou *Sociologii*, kterou z jeho pozůstalosti v roce 1968 vydala Juliána Obrdlíková), v nichž si stěžoval na poměry a nedokázal pochopit zásadní strukturální změny, k nimž ve společnosti došlo po únoru 1948.³⁵

I z tohoto stručného životopisného nástinu je ale patrné, že Emanuel Chalupný byl všestrannou osobností vysokých morálních kvalit, ač člověk nikoli bezchybný. O to víc nás ale může jeho osobnost a potažmo stále i některá z jeho děl oslovit. Je až zarážející, že se stoupající mírou oportunistu a cynismu, který českou společnost na špičkách jejích struktur zachvacoval, se našel člověk, který si přes svou nepochybnou šanci zapojit se a dostat se na vrchol dokázal zachovat názor i tvář, byť někdy za značnou cenu nejen osobní. Nebyl natolik zásadový, aby svá rozhodnutí zpětně nerevidoval a někdy jich i nelitoval (zejména občasně ukvapenosti), ale nikdy se nevnucoval ani nikam nedral. Všeho, čeho dosáhl, dosáhl vlastní pílí a přičiněním. Přesto oficiálně vlastně ve své době neuspěl. Neoficiálně a neviditelně ano – pedagogické výsledky nejsou hmatatelné, ale právě v působení na mládež a práci s ní byl Chalupný zřejmě neúspěšnější. Inspirativní jsou i jeho *Paměti*, často velmi otevřené, byť byly evidentně psány se zřetelem

35 Bláhovy paměti jsou uloženy v Archivu Masarykovy univerzity v Brně, fond I. A. Bláha, kt. 2–3, Rodinná kronika; jejich část vyšla tiskem – I. A. BLÁHA, *Rodinná kronika*.

k možné následné publikace. Jeho role pro sociologii, o niž mu nepochybně velmi šlo, sice byla dána pouze dobově, jako propagátor této vědní disciplíny však zaujal nezastupitelné místo. A to přesto, že Arne Novák jeho pokusy o „sociologické“ uchopení témat z historie a literatury nepřilíš pochvalně nazval „libovolnými zájezdy do oblastí drahých srdci a cizích metodickému poznání autora“.³⁶ Jak tomu bylo v případě Chalupného názorů na náboženství a jeho vývoj?

Čeští intelektuálové a náboženství, Chalupného nevyjímaje

Z důvodů, které jsou vcelku dobře známé, proběhl v české společnosti proces odcírkevnění poměrně rychle a dříve než jinde v Evropě,³⁷ i když zpočátku neznamenal vzdání se formální příslušnosti k církvím. K tomu začalo razantně docházet až po vzniku samostatného Československa, i tehdy však byl zhruba vyrovnaný podíl těch, kteří vystoupili z katolické církve a zůstali bez církevní příslušnosti, s těmi, kteří se připojili k nově vzniklé Církvi československé. Trebaže mladočeská a potom hlavně socialistická kritika církevního křesťanství oslabovala postavení náboženství v české společnosti, jednalo se hlavně o výpady proti „zastaralému“ katolickému náboženství, zatímco religiozita zbavená politického vlivu a dalších „nenáležitostí“ byla vnímána mnohem pozitivněji.³⁸ Nedávno objevený sociologický výzkum, postihující názory brněnských intelektuálů na počátku 30. let, ukazuje, že respondenti rozhodně nepředpokládali zánik náboženství a uvažovali spíše o jeho deinstitucionalizaci a privatizaci v součinnosti s potenciální obnovou některých sociálních struktur.³⁹ Přestupové hnutí v českých a moravských městech, případně i na venkově ve 20. letech přitom dokládá, jak dalece tyto představy ovlivňovaly širší veřejnost.

Být českým intelektuálem začalo od druhé poloviny 19. století znamenat rozchod s katolickou církví a její odmítání ve jménu pokroku, poněkud paradoxně spojeného s určitým dědictvím české reformace, jež institucionalizoval Masaryk, pokud se tedy člověk dobrovolně nestal „reakcionářem“, hajitelem alterna-

36 ARNE NOVÁK, J. V. NOVÁK, *Přehledné dějiny literatury české od nejstarších dob až po naše dny*, Brno 1995, s. 1138.

37 Srov. např. MICHAL KITTA (ed.), *Český ateismus: příčiny, klady, zápory*, Benešov 2006.

38 Srov. dnes pohříchu málo známý pokus Jaroslava Čecháčka o pozitivnější socialistický pohled na náboženství – JAROSLAV ČECHÁČEK, *Protiklerikální legenda. Pokus o marxistickou analýzu*, Praha 1929.

39 ZDENĚK R. NEŠPOR, *Brněnský výzkum religiozity z roku 1930: současná interpretace*, Religio, Revue pro religionistiku 15/2007, s. 87–108.

tivního katolického pohledu na národní minulost,⁴⁰ což s malou výjimkou „svatováclavské“ druhé republiky platilo po většinu 20. století.⁴¹ Emanuel Chalupný, stojící alespoň zpočátku pod jednoznačným Masarykovým vlivem, přitom zvolil první, mnohem častější cestu. Mezi jeho nejranejšími veřejnými přednáškami, odehrávajícími se například v tábořském spolku Tomáš Štítný, zaznívala témata jako „O modernosti a pokroku“, „O katolicismu, klerikalismu a náboženství“, „O křesťanství a klerikalismu“ a další, dobře charakterizující antiklerikální naldění intelektuálů. Vyvaroval se sice nejostřejších verzí protikatolického boje, s jejichž pretendenty dokonce polemizoval, ani on se ale nevyhnul odkazu k husitství jako největšímu zjevu (jihu)českých dějin, ba konstrukci české národní povahy na základě ztotožnění s některými převážně nekatolickými postavami.⁴² Později, v diskusi o umístění Husova rodiště, dokonce napsal, že „Husovo rodiště bychom (...) museli klást do jižních Čech, i kdybychom o tom neměli v kronikách dokladů vůbec (...) [neboť] duševní dispozice posluchačů na jihu byly prostě Husově povaze a jeho názorům příbuzny“.⁴³

Intelektuální odpor vůči „upadlým“ dobovým náboženským formám, především proti katolicismu, za Rakouska-Uherska navíc úzce spojenému s trůnem a vysokou politikou, ve většině případů neznamenal odmítnutí jakékoli religiozity. Čeští myslitelé s Masarykem v čele projektovali jakési budoucí náboženství humanity, které sice chápali velice různě, avšak shodovali se v tom, že musí existovat očistěné od „pověr“ a rituálů, případně i od církevní organizace.⁴⁴ V rámci výše citovaného brněnského výzkumu se objevilo téměř absolutní odmítání církvi jako politického a mocenského zneužití náboženské ideje, avšak náboženství jako takové bylo přijímáno spíše pozitivně, někdy hodnoceno jako antropologická konstanta, a jeho „očistěné“ podobě byla předpovídána velká budoucnost. Přinejmenším mělo dojít k náboženské obnově, která by likvidovala negativní setbu první světové války spatřovanou v nárůstu egoismu, materialismu a požitkářství, v nezájmu o společnost a vše, co by člověka přesahovalo. Snad mělo jít dokonce o jakousi novou českou reformaci, jak to charakterizoval dobový zahraniční po-

40 PETR PABIAN, *Katolické ghetto, nebo katolický národ? České katolické vlastenectví na konci 19. století*, Kuděj 7/2005, s. 93–99.

41 KAREL VI. SCHWARZENBERG, *Torzo z díla*, (ed.) Martin C. Putna, Praha 2007.

42 EMANUEL CHALUPNÝ, *Národní povaha česká*, Praha 1907.

43 EMANUEL CHALUPNÝ, *Husovo rodiště a jihočeská sociologie*, Praha 1924, s. 33.

44 HELENA PAVLINCOVÁ, BŘETISLAV HORYNA, *Filosofie náboženství. Pokus o typologii*, Brno 1999, s. 197–223.

zorovatel,⁴⁵ zcela jistě o vysoké ocenění historické úlohy „pravého“ osobního náboženství a požadavek na jeho „návrat“, byt' chápaný velice různě.

Zatímco se okrajovější myslitelé nechali opájet buddhismem a dalšími exotickými náboženskými směry, včetně svých vlastních,⁴⁶ většina alespoň rétoricky následovala Masaryka při jeho volání po obnově „pravého“, tedy radikálního tábořského a českobratrského křesťanství, v podobě národa vedeného Prozřetelností. Chalupný tvůrce hesla „Tábor jest náš program“ přímo dedikoval svůj spis o Žižkovi, v němž husitského válečníka glorifikoval nejen jako geniálního vojevůdce a стратега, ale také jako symbol náboženské tolerance, který o několik století předčil svoji dobu.⁴⁷ Nedosti na tom, Žižka pro něj byl skutečným předchůdcem sokolství a skautingu,⁴⁸ tedy jeho vlastních hobbies, a současně nezbytného prolnutí tělesné a duchovní zdatnosti, které jediné mohlo vést k pokroku. Na tehdejší dobu již poněkud anachronicky určoval největší postavy dějin jako náboženské, přímo jmenoval Lao-c', Buddhu, Zarathuštru a Ježíše,⁴⁹ rozhodně k nim řadil i jejich české ekvivalenty a neváhal jejich dílo aktualizovat, což sám považoval za vědeckou sociologickou metodu. Proti Masarykovi, jemuž vyčítal příliš jednostrannou kritiku církve, však postavil Holečka – ačkoli se prý oba snažili „přiblížit aristokratickou církev lidu“, Masaryk podle Chalupného zůstal zaklíněn v soudobé náboženské krizi, zatímco Holeček dokázal zachytit klady církevní religiozity.⁵⁰

Sám Chalupný se ale vydal jinou cestou, v duchu svého přátelství s intelektuály z řad katolických reformistů, kteří církev z liberálních a nacionálních pohnutí většinou opustili. Cenil osobní mystické náboženství, které našel například u Otokara Březiny, a popisoval-li je, včetně jeho poměru ke konfesionálním podobám křesťanství, popisoval vlastně do značné míry své vlastní postoje.⁵¹ Nebyl to jen Březina, kdo kritizoval katolickou církev, ač Chalupný s Comtem cenil alespoň její sociální organizaci, „zato s neutuchajícím zájmem a s úctou obíral se velikými náboženskými osobami všech dob a národů,“ z nichž explicitně zmiño-

45 AMBROSE CZAKÓ, *The Future of Protestantism. With Special Reference to South-Eastern Europe*, London 1925, s. 78.

46 Srov. JOSEF KUBALÍK, *Nekatolíci v Čechách a na Moravě*, Fryštát 1947.

47 EMANUEL CHALUPNÝ, *Žižka. Nástin psychologicko-sociologický*, Praha 1924.

48 E. CHALUPNÝ, *Žižka. Nástin psychologicko-sociologický*, s. 191–192.

49 E. CHALUPNÝ, *Husovo rodiště*, s. 38.

50 EMANUEL CHALUPNÝ, *Josef Holeček*, Praha 1922.

51 EMANUEL CHALUPNÝ, *Názory Otokara Březiny o náboženství*, Sociologická revue 1/1930, s. 79–87.

val Buddhu, sv. Terezii, Lao-c', Tolstého, Tomáše Akvinského a Böhma.⁵² Z jeho domácích současníků to byli právě Březina a Bílek, jejichž náboženskosti se přímo dovolával, aby tak futuroval uměleckou velikost a sociologický význam jejich děl. V tom je jistá Chalupného tragika, již už v roce 1932 tematizoval J. B. Kozák, ne náhodou právě ve vztahu k religiozitě: „Chalupný je geniálně nadaný muž, ale cítí-li tak často potřebu stěžovat si na neuznání, neudělali to mladí lidé, kteří byli kdy proti němu, nýbrž spíše fakt, že dosud není jasno, jaký ‚nový zákon‘ nese. Vezměme jeho poměr k náboženství. Je dost určitý? Není jeho obdiv pro mystiku, která, tvrdíme proti němu, není podstatou náboženství, ústupem před tvrdou aktivitou pravého křesťanství? Povedou nás Březina a Bílek jinam než k čistě estetické inspiraci?“⁵³

Podobně problematický byl také Chalupného boj za „rehabilitaci Jungmanna“, s nímž jej kromě pocitu zneuznání mohly spojovat právě marné snahy o smíření protikladů. O Jungmannovi napsal, že „byl osvícenec, ale zároveň romantik; proklínal klerikalism a zbožňoval jezuitu Vydru; vzděláním jsa kosmopolita a klasicista, vyplnil své životní poslání nejohnivějším nacionalismem moderním; byl skromný, a přec opovrhoval masou; byl mravně přísný, a přece klonil se k laxní teorii (...) konservatívec i novotář“.⁵⁴ *Mutatis mutandis* jde spíše o dobré vystižení Chalupného vlastního postavení v českém intelektuálním světě, jeho neúplného odmítání náboženství, složité osobnosti plné paradoxů. Jistěže pro něj platil obecný soud o české (nekatolické) předmarxistické sociologii náboženství, že „vychází z vědomí krize náboženství, kterou většina autorů (...) řeší obměnou a novým návratem k náboženství. [...] Sociologií náboženství se jako nit táhne potřeba najít nové, vhodné formy pro vztah vědy a náboženství, rozumu a víry, náboženského citu.“⁵⁵ Chalupného dílo je však zajímavé právě tím, čím tuto obecnou charakteristiku překračoval, tedy jistou smířlivostí vůči církevnímu katolicismu nebo alespoň některým jeho formám a především vůči mystické religiozitě, již bránil proti „vědeckým“ kritikám. Toto téma se objevilo především ve studii o Březinovi, kde Chalupný nevyřčeně proti Masarykovi argumentoval tím, že „myslívá se, že mystika, kontemplace, myšlenka, sen, vedou ke kvietismu a oslabují praktickou schopnost životní (...) [avšak] hodnota těchto zjevů nepodléhá měřítkům cizorodým, majíc vlastně cenu v sobě (...) vždyť ve světě

52 E. CHALUPNÝ, *Názory Otokara Březiny o náboženství*, s. 85–86.

53 J. B. KOZÁK, T. ČEP, J. KRÍŽENECKÝ, *O vědeckém a filosofickém díle*, s. 10.

54 E. CHALUPNÝ, *Jungmann*, s. 115.

55 M. SUCHÁNKOVÁ, *Česká sociologie náboženství*, s. 290.

mystickém je potřebí energie a odvahy takové, někdy přímo šílené, že jenom největší výkony praktické snesou s tím srovnání“.⁵⁶

Chalupný se tedy musel ve vztahu k náboženství vyrovnat s několika protimluvy, jejichž nesoulad z jeho díla číší, jichž se však nemínil vzdát. Odmítal „nemoderní“ církevní křesťanství, cenil však jeho organizaci a možnosti, již poskytovalo osobní mystické zbožnosti. Měl porozumění pro katolicismus, včetně lidového katolicismu, ale současně plul na vlně českého nacionalismu vážícího se k husitské tradici. A uvažoval-li o nějakém náboženství pro moderní dobu, obával se důsledků, které jeho aplikace může přinést. Asi nejsystematičtěji se tímto tématem zabýval ve své monumentální *Sociologii*, kde v tomto směru rozpracoval myšlenky z *Úvodu do sociologie* z počátku století,⁵⁷ ani zde se však nevyhnul dobové kritice. Voráček v již citované recenzi napsal, že „náboženství jest po stránce vědecké erudice velmi slabou kapitolou“,⁵⁸ a měl ze svého úhlu pohledu pravdu. Tak jako jinde, Chalupný doslova „spatlal“ výpisky ze své četby, aniž rozlišoval vědeckou hodnotu jednotlivých děl a disponoval náležitým nadhledem,⁵⁹ s vlastními pozorováními a úsudky, jež včlenil do svého systému původních výtvorů civilizace (kromě náboženství zde figurovala řeč, výchova, organizace, právo, ekonomika, technika, mravnost, teorie a umění). Voráčekův odsudek však nebyl práv Chalupného díla v tom smyslu, v jakém překračovalo dobové poznání a jeho kliše, v tom, v čem je dílo skoro zapomenutého sociologa originální.

Náboženství v sociologii Emanuela Chalupného

Připomeňme si alespoň náznakem, jak v té době vypadalo sociologické uvažování o religiozitě. Velká většina sociologů s náboženstvím v duchu sekularizační teze počítala jako s odcházejícím fenoménem, který byl typický pro dřívější stadia vývoje lidské společnosti, což znamenalo také marginalizaci sociologie náboženství.⁶⁰ Jenom někteří okrajoví autoři začali ve třicátých letech uvažovat o tom, že fašismus, nacismus a komunismus, případně další podobné ideologie, mohou

56 EMANUEL CHALUPNÝ, *Studie o Otokaru Březínovi a jiných zjevích českého umění a filosofie*, Praha 1912, s. 87.

57 EMANUEL CHALUPNÝ, *Úvod do sociologie I.–III.*, Praha 1925; TÝŽ, *Sociologie V. Vývoj (Dynamika)*, Praha 1935.

58 J. VORÁČEK, *E. Chalupný*, s. 231.

59 V *Úvodu do sociologie* například vůbec nepochopil teorii animismu a směřoval jej se Spencero-vým manismem – srov. E. CHALUPNÝ, *Úvod do sociologie*, s. 240–241.

60 Srov. GRACE DAVIE, *The Sociology of Religion*, Los Angeles-London 2007, s. 46–52.

tvorit jakési funkční náhražky tradiční religiozity.⁶¹ Raymond Aron v roce 1944 uzavřel: „Navrhuji nazývat ‚sekulárními náboženstvími‘ ta učení, která v duších našich současníků zaujímají místo víry, jež se vytratila, a spásu umisťují do tohoto světa, do daleké budoucnosti, v podobě společenského řádu, jež je třeba vytvořit.“⁶² Takovémuto pojetí však bylo české prostředí na hony vzdálené. Sociologové staršího založení, jako byl Masaryk nebo Bláha, spolu s dalšími mysliteli sice možná snili o jakémsi moderním náboženství budoucnosti, nebyli je však s to vytvořit, zatímco mladší generace – především sociologové tzv. pražské školy – chtěli pouze objektivně zkoumat náboženskou změnu.⁶³ Jedni i druzí se ale shodli na poměrně úzkém substancionálním pojetím této kategorie.

Chalupný sice uznával náboženský vývoj, který podle jeho názoru šel ruku v ruce s vývojem společenským,⁶⁴ avšak odmítal jak redukcionistické snahy vyložit podstatu náboženství prostřednictvím jeho údajných prvotních forem, tak omezení na to, co se jako religiózní projevovalo nebo tak bylo vnímáno. Zatímco „theologie a církve se střídají, náboženství zůstává, jsouc, vitálním elementem civilisace“, jednak jako činitel konservační (...) jednak i jako činitel pokroku, sankcionující nejen chování a ideály statické, ale i společenské účely ideální v duchu humanitního altruismu“.⁶⁵ Tvrdil-li s Tolstým, že náboženství je „smyslem života“, což mimochodem pokládal za jeho nejlepší definici,⁶⁶ rozšiřoval toto pojetí dál i na moderní funkční náhrady religiozity poté, co se ukáže pouze dobový a omezený charakter existujících církví. Jako první v českém prostředí tím došel k myšlence, že „tvrzení o vymírání náboženství jest terminologický sebeklam, zaviněný příliš omezeným pojetím náboženství“.⁶⁷ Religiozita podle jeho názoru nebyla jen překonaným stadiem ve vývoji lidského ducha, nýbrž „týž pokrok poznání, jenž (...) náboženství odstraňuje a nahraňuje, po stránce druhé sám je rozvíjí, dodává mu novou látku i nové podněty“,⁶⁸ takže namísto „pověry“ vzni-

61 MICHAEL BURLEIGH, *Earthly Powers. The Clash of Religion and Politics in Europe from the French Revolution to the Great War*, New York 2005, s. 2–22; HANS MAIER, *Politická náboženství. Totalitární režimy a křesťanství*, Brno 1999, s. 14.

62 RAYMOND ARON, *Historie XX. století*, Praha 1999, s. 150.

63 Podrobněji Z. R. NEŠPOR, *Dvojí tradice; TÝŽ, Ne/náboženské naděje intelektuálů. Vývoj české sociologie náboženství v mezinárodním a interdisciplinárním kontextu*, Praha 2008.

64 E. CHALUPNÝ, *Sociologie V.*, s. 67–68; TÝŽ, *Sociologie IV. Skladba (Statika) II. Nauka o výtvorech a činnostech civilisace*, sv. 2, Praha 1939, s. 180–224.

65 E. CHALUPNÝ, *Sociologie IV.*, s. 222.

66 E. CHALUPNÝ, *Sociologie IV.*, s. 207.

67 E. CHALUPNÝ, *Sociologie IV.*, s. 221.

68 E. CHALUPNÝ, *Sociologie IV.*, s. 219.

ká „víra“, která „povznáší se nad skutečnost, doplňuje ji *,ideálním světem, jež sám tvoří‘* a jest nezbytnou potřebou ducha (...) zdali se při tom mluví o bohu či božích, jest otázka vedlejší“.⁶⁹

Náboženskosť v této optice byla jakousi antropologickou konstantou, jen dočasně naplňovanou tradičními náboženskými vírami, po jejichž úpadku, zdůvodněném samotnou existencí sociologie, měla teprve nastat pravá náboženskosť, ideální (a idealizovaná) racionální víra. Až potud přitom Chalupného názory mohly navazovat na Masarykovo pojetí „moderního křesťanství“, případně náboženství budoucnosti, které zastával například Josef Tvrď,⁷⁰ dále se však rozcházel a nezdávka šly mnohem dál. Chalupný totiž přidal i svůj názor na ideje a společenské struktury, které – byť se za náboženství samy nepovažovaly – postupně v moderní společnosti začaly plnit úlohu náboženství. Jakoby tím přímo navazoval na Durkheima, který za nová náboženství považoval národní cítění a vědu kvůli jejich nedotknutelnosti, ačkoli právě tohoto autora a jeho školu vůbec neměl v lásce;⁷¹ neznalost Huberta a Mause mu mimochodem vytknul i Voráček,⁷² aniž pochopil že Chalupný – možná nevědomě – vlastně v uvedeném smyslu plně přijal Durkheimův funkcionalismus.⁷³ V jeho podání šlo o to, že „*socialism* jakožto ideál a víra mass lidových, *esthétství* jako nový kult části vrstev studovaných, *doktrinářství* jako logická mystika třídy spoléhající na všemocnost vědy, *moralism* osob založených jednostranně ideologicko-prakticky a tak dále“ naplňují podstatné znaky náboženství, aniž se za ně samy považují.⁷⁴ V tom můžeme dále spatřovat přímou distanci od Masaryka, implicitně přítomnou zejména v posledním bodě, stejně jako dosti pesimistický výhled do budoucnosti. Zatímco tradiční, „stará“ náboženství podle Chalupného (a Comta) poskytovala „rovnoprávné sloučení subjektivace s objektivací společenskou“, jejich moderní funkční ekvivalenty se snažily o totální podřízení subjektivního objektivnímu, zvnějšímu – tedy společností – vnucenému.

Tomáš Čep dobře vystihl podstatu Chalupného uvažování o náboženské krizi jeho doby tím, že „tkví v nedostatku moderní církve proti moderním nábo-

69 E. CHALUPNÝ, *Sociologie IV.*, s. 220–221.

70 JOSEF TVRDÝ, *Filosofie náboženství*, Brno 1921, s. 122–125.

71 M. PETRUSEK, *Místo Emanuela Chalupného*, s. 66.

72 J. VORÁČEK, *E. Chalupný*, s. 231–232.

73 Jediným českým (amatérským) sociologem, zabývajícím se náboženstvím, který v úplnosti přijal Durkheimův funkcionalismus, byl LADISLAV KUNTE, *Vznik nového náboženství*, Smíchov 1920; TÝŽ, *Náboženství, socialism, národ. Sociologické stati o podstatě náboženství a jeho praxi ve společenském životě*, Praha 1923.

74 E. CHALUPNÝ, *Sociologie IV.*, s. 223.

ženským osobnostem“.⁷⁵ Zatímco církve představovaly umné, avšak v moderní době již nevyhovující formy sepětí jedince se společností, náboženství (nebo implicitně náboženství) prorokové současnosti sice poskytovali důležité podněty ke kritice církevního křesťanství, případně i pozitivní skladebné kameny „pravého“ náboženství, nedokázali je však zbudovat v jeho úplnosti. Signifikantní v tomto směru byli architekti moderního českého národa a jeho institucí, jimž se věnoval v souborné studii (Jungmann, Havlíček, Tyrš a Masaryk), z nichž každý byl svým způsobem náboženský myslitel a přitom svůj reformní/reformační program nedokázali dovést do konce,⁷⁶ čímž nechtěně projeví vlastní „českosť“. Jak poprvé napsal ve studii o české národní povaze a jak to ostatně platilo i o něm samotném, Češi podle Chalupného skvěle anticipují, jsou schopni velkého počátečního vzepětí a i heroismu, nedostává se jim však síly na dokončení svých plánů, nanejvýš síly pasivního odporu.⁷⁷ Vezmeme přitom Havlíčka, u kterého se zprvu projeví silná „jihočeská“ náboženskosť, již přebil osvicenský racionalismus a národovectví. Ne sice natrvalo, uvážíme-li Havlíčkovu „náboženskou recidivu“, přece jen se však vydal cestou k modernímu překonání náboženství – k nacionalismu. Chalupný to neřekl úplně přímo, ale i nacionalismus bylo v jeho optice možné považovat za projev implicitní religiozity: „nacionalism postavil v popředí se vši vervou, ostatní náboženství (metafysiku) trochu stranou“.⁷⁸ Teprve po jeho neúspěchu se dostavila „metafyzická regrese“, takže naplnění ideálu bylo snad dáno do rukou Masarykovi, ani on však podle Chalupného nedokázal kýžené „náboženství budoucnosti“ vytvořit. S Havlíčkem jej ostatně spojovalo i to, což byl další trefný postřeh, že „často byl ideologem i tam, kde se domníval, že je na půdě reální“.⁷⁹

A přitom náboženství bylo tolik třeba, alespoň v Chalupného reflexi, neboť zatímco nižší morálka podle jeho názoru existovala ještě před náboženstvím a bez jeho působení, vyšší mravnost byla jeho nezbytným důsledkem. Nadto „víra, resp. náboženství neomezuje se na objektivně poznatelnou realitu (jako theorie) ani na surogát theorie (jako pověra), nýbrž rozpíná se k smyslu vyššího života, *pozvznáší se nad skutečnost*, doplňuje ji *ideálním světem, jež sám tvoří* a jenž jest nezbytnou potřebou ducha, nezbytným projevem duševní aktivity, a po případě *skutečnost prakticky mění* (...) tato *nezsmarnost ideálu sama dokazuje*

75 J. B. KOZÁK, T. ČEP, J. KRÍŽENECKÝ, *O vědeckém a filosofickém díle*, s. 23.

76 E. CHALUPNÝ, *Přední tvůrčové národního programu*.

77 E. CHALUPNÝ, *Národní povaha česká*.

78 EMANUEL CHALUPNÝ, *Havlíček. Obraz psychologický a sociologický*, Praha 1908, s. 216.

79 E. CHALUPNÝ, *Havlíček. Obraz psychologický a sociologický*, s. 498.

*nepomíjející trvalost náboženství*⁸⁰. Ačkoli v tomto směru Chalupný stál poměrně blízko Troeltschovým úvahám o současném a budoucím náboženství, především jeho pojetí mystiky a náboženského apriori, které později dovedně aplikoval Jean Séguy,⁸¹ nikdy jej necitoval a snad ani neznal. V českém prostředí však pochopitelně zůstal osamocený. Pro katolické církevní sociology byla nepřijatelná kritika jejich církve – ostrá zejména v *Úvodu do sociologie*,⁸² kde se silně uplatnil Masarykův vliv,⁸³ a později zmírňovaná –, sociologům Masarykovské tradice zase vadilo zhodnocení některých náboženských forem, které sami považovali za pokleslé (a samozřejmě Chalupného problematický vztah k Masarykovi), mladším sociologům z pražské školy zase Chalupného apriorismus a nedostatek empirického založení. Po Chalupného bok se tak postavili prakticky jenom dva jeho žáci, Jaroslav Šíma a Vladimír Kadlec, z nichž první společně s Chalupným dokonce publikoval⁸⁴ a jeho jménem za protektorátu řídil problematickou Sociologickou společnost,⁸⁵ i ti jej však po únoru 1948 opustili.⁸⁶

Závěr

Josef Král, sociolog, který neměl Chalupného právě v lásce a disponoval značně odlišným pojetím této disciplíny,⁸⁷ vcelku poprávu napsal, že „východisko i hledisko Chalupného (...) zůstává přes některé jednotlivosti a přes četné polemiky

80 E. CHALUPNÝ, *Sociologie IV.*, s. 220–221.

81 JEAN SÉGUY, *Christianisme et société. Introduction à la sociologie de Ernst Troeltsch*, Paris 1980.

82 Např. E. CHALUPNÝ, *Úvod do sociologie*, s. 265–266.

83 Masarykovy náboženské názory v této době, již Bednář označuje za „volnověreckou“ – JIŘÍ BEDNÁŘ, *Vývoj Masarykovy náboženské filosofie*, AUC – Philosophica et historica 1/1969, s. 17–64 –, přibližují zejména jeho přednášky *V boji o náboženství*, Praha 1947, a ještě radikálnější, v Čechách však neznámé *Americké přednášky*, (ed.) VASIL K. ŠKRACH, Praha 1929.

84 EMANUEL CHALUPNÝ, JAROSLAV ŠÍMA, *Základy sociologie*, Praha 1942.

85 Z. R. NEŠPOR, *Institucionální zázemí*, s. 39–40.

86 Šíma v díle *Methodologie badatelské práce ve společenských vědách*, ve kterém se sice bohatě opíral o Chalupného systém sociologie, jeho autora však necitoval – JAROSLAV ŠÍMA, *Methodologie badatelské práce ve společenských vědách*, Praha 1954. K tomu srov. ZDENĚK R. NEŠPOR, *Česká sociologie náboženství v letech 1948–89*, Sociologický časopis/Czech Sociological Review 43/2007, s. 675–698, zde s. 677. A Kadlec ve svých *Teorích o náboženství a jeho sociologické funkci*, které původně měly být Chalupnému dedikovány, avšak v druhé verzi rukopisu, který nakonec stejně nevyšel, tuto dedikaci autor raději škrtnul, stejně jako adjektivum „sociologická“ v titulu – Archiv AV ČR Praha, fond Vladimír Kadlec, i.č. 125.

87 Srov. JIŘINA ŠIKLOVÁ, *K dějinám pražské sociologické školy mezi světovými válkami*, AUC – Philosophica et historica 4/1968, s. 13–25; Z. R. NEŠPOR, *Institucionální zázemí*.

v celku totéž jako u Masaryka [a jejich společného učitele – Comta] (...) názory Chalupného vynikají často bystrými postřehy a opírají se o rozsáhlou znalost faktů, ale celá práce trpí rozvláčností (...) a ne dosti vědeckou a objektivní metodou, jež přehlíží a zkresluje, místo aby nestranně popisovala a vykládala“.⁸⁸ Na tomto místě nemusíme dát Královi plně zapravdu, ani na druhou stranu přijímat výše citované obdivné soudy Chalupného žáků, abychom poznali a zhodnotili finesy Chalupného vědeckého myšlení jako celku. Sociologický rozbor náboženství totiž patří mezi oblasti, v nichž tento vědec možná nejvíce předběhl svoji dobu, přinejmenším pokud jde o české prostředí, kde stál velice blízko progresivnímu, mnohem širšímu myšlení o tomto fenoménu než kupříkladu právě Masaryk. Nechceme hodnotit, byl-li to jen „bystrý postřeh“ nebo cosi víc, neboť je významné, že k tomu vůbec došlo.

Chalupný především velmi moderně odmítl uznat nároky „pozitivistické“ vědy na vysvětlení náboženství, nejlépe prostřednictvím jeho údajných prvotních forem, a určil hranice, které vědecké poznání – má-li zůstat vědeckým – není s to překročit. Skutečnost, že na jedné straně vysoce oceňoval individuální mystiku a na straně druhé propracovanou církevní sociální organizaci, ačkoli jen té první dával budoucnost, může být radě dnešních čtenářů sympatická a každopádně je bližší současné sociologii náboženství než úzce zaměřená „sociologie farnosti“ pěstovaná jeho kritiky. Ocenil také náboženskou roli laiků, v první řadě umělců, čímž jakoby anticipoval představu rumunského religionisty Mircey Eliadeho, že právě umění v moderních společnostech přebírá náboženské funkce a estetika se stává moderní hierofanií.⁸⁹ „Tam, kde duše ztratila styk s náboženským rituálem, nabývá pro ni o to většího významu umění, a tam, kde ztratila i významový styk s uměním (...) musí vše nahradit některá ze soudobých ideologií.“⁹⁰ Tím už se dostáváme k druhému podstatnému metodologickému postřehu Emanuela Chalupného. Náboženství podle jeho názoru nešlo omezovat na to, co se tak samo nazývalo, nýbrž řadil do této kategorie vše, co plnilo náboženské funkce – moderní totalitní ideologie, nacionalismus i kult velkých osobností, k nimž v českém prostředí poprávu řadil také svého učitele Masaryka. Protože současně zůstal zakotven v tradiční religiozitě, kriticky zkoumal důsledky této „náhrady náboženství“, aniž jí mohl optimisticky přitakat – mohl si později nanejvýš

88 JOSEF KRÁL, *Sociologie*, in: Týž, *Československá filosofie. Nástin vývoje podle disciplín*, Praha 1937, s. 183–220, zde s. 192.

89 MIRCEA ELIADE, *The Quest. History and Meaning in Religion*, Chicago-London 1969, s. 65.

90 RUDOLF STARÝ, *Potíže s hlubinnou psychologií*, Praha 1990, s. 22.

soukromně stěžovat, že jeho hlas zůstal oslyšen, když jej jedna z těchto ideologií uvrhla do nuceného mlčení a izolace.

V této souvislosti je zajímavé také to, že Chalupný na funkcionalismus, jímž překonal Masarykovu substancionalistickou ideologii „nového náboženství“, nejspíš přišel sám. Durkheima, o kterého by se zde mohl dobře opřít, totiž upřímně nenáviděl a místo toho většinou čerpal z druhořadých, dnes již prakticky neznámých autorů, kteří mu nemohli nijak pomoci. Podobně, ačkoli znal a citoval Maxe Webera, z jeho sociologie náboženství si odnesl jen dílčí poznatky, a dílo Ernsta Troeltsche jej minulo úplně. Tvrdohlavým lpěním na své vlastní cestě se tak Chalupný dostal na zcela opačné pozice vůči většině českých akademiků jeho doby, kteří sice rozeznali velikost těchto autorů a oháněli se jejich jmény, jak však ukázali například Miloš Havelka a Jan Horský, velice často bez skutečné znalosti, pouze pro podepření vlastních tezí proti intelektuálním protivníkům (kteří jich užívali přesně stejným způsobem). Táborský sociolog-amatér se proto raději vydal vlastní cestou domýšlení „malých autorů“ a budování originálního systému, který kromě něj a nemnoha jeho žáků vůbec nikoho nezajímal. Došel-li přitom jaksi mimochodem k několika nevýznamným poznatkům, v čemž mu patří domácí prvenství, můžeme i dnes říci, že jeho dílo bylo méně významné než kabinetní mainstreamová sociologie jeho kritiků?

Již jednou jsme použili analogii Chalupného hodnocení pro samotného autora, v případě jeho anticipační teorie češství v tom můžeme ještě pokračovat. Táborský rodák se totiž nepovažoval jen za Čecha, ale přímo za Jihočecha, a právě o něm svrchovaně platilo jeho vlastní tvrzení, že „každý Jihočech, povahově vyhraněný, vyznačuje se zpravidla zvláštním spojením vlastností sobě příbuzných: svéráznosti v sebe ponořené a neústupné s nedostatkem náklonnosti i schopnosti ke kompromisu, ohebnosti, eklekticismu, jakož i spojením vážnosti, přímosti a hloubavosti s houževnatostí a sklonem k prostotě. Je to slovem *náchylnost k sektářství* (v širším smyslu psychologickém, nikoli ve specifickém smyslu církevním) (...) *duševní intenzita, na úkor extensivity vyvinutá*.“⁹¹ Emanuel Chalupný sice psal extenzivně, myslel však jako intenzivní sektář, po svém a nekompromisně, často zbloudilě, avšak místy zajímavě. Ohledáváme-li proto dnes extrémní zjevy českého intelektuálního prostoru, protože vůdčími postavami a tvůrci velkých metanarací jsme poněkud přesyceni, což dokládá třeba ohromný úspěch Putnova výboru z díla Karla VI. Schwarzenberga, sociolog a skaut z Tábora může být jejich důstojným příkladem.⁹²

91 E. CHALUPNÝ, *Husovo rodiště*, s. 17.

92 Studie byla vypracována v rámci grantu GA AV č. IAA 700280701 *Česká sociologie náboženství v mezinárodním a interdisciplinárním kontextu*.