

UNIVERZITA PARDUBICE
FAKULTA FILOZOFICKÁ

DIPLOMOVÁ PRÁCE

2025

Bc. Barbora Kocourková

UNIVERZITA PARDUBICE
FILOZOFICKÁ FAKULTA
Katedra sociální a kulturní antropologie

Diplomová práce

Role a význam hábitu u ženských řeholních řádů v České republice

Kocourková Barbora

Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická
Akademický rok: 2022/2023

ZADÁNÍ DIPLOMOVÉ PRÁCE

(projektu, uměleckého díla, uměleckého výkonu)

Jméno a příjmení: **Bc. Barbora Kocourková**
Osobní číslo: **H22380**
Studijní program: **N0314A250014 Sociální a kulturní antropologie**
Téma práce: **Role a význam hábitu u ženských řeholních řádů v České republice**
Zadávací katedra: **Katedra sociální a kulturní antropologie**

Zásady pro vypracování

Diplomová práce se bude zabývat rolí a významem hábitu u vybraných ženských řeholních řádů v České republice. Pro práci bude proveden etnografický výzkum mezi řádovými sestrami v řeholních institucích. Kvalitativní výzkum bude spočívat především v zúčastněném pozorování a rozhovorech. Práce v sobě bude zahrnovat také prvky kvantitativního výzkumu v podobě dotazníku. V práci budou použity koncepty antropologie náboženství a křesťanství, psychologické antropologie, antropologie zkušenosti. Cílem práce bude na základě získaných dat popsat způsob formování identity řádových sester skrze nošení hábitu. Dále reflektovat, jak se toto vnímání proměňovalo v čase, tedy před přijetím řehole a po přijetí věčných slibů. Dále bude práce vysvětlovat, jak se řeholnicím vyvíjelo vnímání nošení hábitu sobě samým a jaký vliv na to měla/má jejich kongregace. Práce také představí čtenáři jejich roli a funkci ve společnosti, ve společnosti mimo řeholní instituce, a popíše, jaký vliv na své okolí a celou společnost mají. Součástí diplomové práce bude také audiovizuální výstup.

Rozsah pracovní zprávy:

Rozsah grafických prací:

Forma zpracování diplomové práce: **tištěná/elektronická**

Seznam doporučené literatury:

Bernard, H. R. 2005. *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*. 4. United States of America: Altamira Press.

Bowie, F. 2008. *Antropologie náboženství*. Praha: Portál.

Douglas, M. 2014. *Čistota a nebezpečí: analýza konceptu znečištění a tabu*. Praha: Malvern.

Hladká, K. 2021. *Sestry*. Želešice: Dcera sestry.

Hrudníková, M. 1997. *Řeholní život v českých zemích: řeholní řády a kongregace, sekulární instituty a společnosti apoštolského života v České republice*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.

Jirásko, L. 1991. *Církevní řády a kongregace v zemích českých*. Praha: Fenix.

Nouwen, H. J. M. 1994. *Naslouchal jsem tichu*. Praha: Portál.

Říčan, P. 2002. *Psychologie náboženství*. Praha: Portál.

Turner, V., E. Bruner. 1986. *The Anthropology of Experience*. Of the University of Illinois.

Vedoucí diplomové práce:

Mgr. Milan Durňak, Ph.D.

Katedra sociální a kulturní antropologie

Datum zadání diplomové práce: **31. března 2023**

Termín odevzdání diplomové práce: **31. března 2024**

doc. Mgr. Jiří Kubeš, Ph.D.

děkan

PhDr. Tomáš Boukal, Ph.D.

vedoucí katedry

V Pardubicích dne 28. listopadu 2023

Čestné prohlášení

Prohlašuji, že svou diplomovou práci " Role a význam hábitu u ženských řeholních řádů v České republice " jsem vypracovala samostatně pod vedením vedoucího diplomové práce a s použitím odborné literatury a dalších informačních zdrojů, které jsou citovány v práci a uvedeny v seznamu použitých zdrojů na konci práce. Jako autorka uvedené diplomové práce dále prohlašuji, že jsem v souvislosti s jejím vytvořením neporušila autorská práva třetích osob.

V Pardubicích dne 15. 6. 2025

Tato práce se skládá z textové a audiovizuální části

Poděkování

Ráda bych poděkovala všem řeholnicím, které se mnou spolupracovaly při vytváření této práce. Bez jejich ochoty sdílet své osobní zkušenosti by tato práce nemohla vzniknout. Zvláštní poděkování patří sestrám do Strážova.

Děkuji také Mgr. Milanu Durňakovi, Ph.D., za jeho vedení a své rodině za trpělivost.

Abstrakt

Tato diplomová práce se zaměřuje na roli a význam hábitu u vybraných ženských řeholních řádů v České republice. Cílem výzkumu je analyzovat, jak nošení hábitu ovlivňuje formování identity řádových sester, jak se vnímání hábitu měnilo v průběhu času a jaký vliv na toto vnímání má kongregace. Výzkum kombinuje etnografické metody, včetně zúčastněného pozorování a rozhovorů, s kvantitativním dotazníkovým šetřením. Získaná data ukazují, že hábit nejen utváří náboženskou identitu řeholnic, ale také vyjadřuje jejich vztah k širší společnosti. Součástí práce je audiovizuální výstup, který podporuje teoretické analýzy a poskytuje vizuální kontext pro zkoumané téma.

Klíčová slova:

hábit, řeholnice, sestra, ženský řeholní řád, identita, etnografický výzkum

Abstract

This diploma thesis focuses on the role and significance of the habit in selected female religious orders in the Czech Republic. The aim of the research is to analyze how wearing the habit influences the formation of the identity of religious sisters, how the perception of the habit has changed over time, and what influence the congregation has on this perception. The research combines ethnographic methods, including participant observation and interviews, with a quantitative questionnaire survey. The data obtained show that the habit not only shapes the religious identity of nuns, but also expresses their relationship to the wider society. The thesis includes an audiovisual output that supports theoretical analyses and provides a visual context for the topic under study.

Keywords:

habit, nun, sister, female religious order, identity, ethnographic research

Obsah

1 Metodologie	2
2.1 Metodika	2
2.2 Etnografický film	3
2.2.1 Vizuální antropologie – vztah filmu a antropologie	3
2.3 Výběr a kontaktování informantů	5
2.4 Příprava a průběh rozhovorů	5
2 Teoreticko-výzkumná část	8
3.1 Kdo jsou řeholnice	8
3.1.1 Dělení řádů	11
3.1.2 Historie vzniku františkánských řádů	12
3.1.3 Františkánská rodina	13
3.1.4 Františkánky Marie Immaculaty	15
3.2 Řeholní oděv	15
3.2.1 Reforma církevního oděvu	16
3.3 Jaký význam řeholnice řeholnímu oděvu přikládají pohledem fenomenologie a antropologie zkušenosti	17
3.4 Hábit v kontextu antropologie náboženství	21
3.5 Psychologická antropologie	23
3.6 Sociální interakce	26
3 Interpretace dat a odpovědi na výzkumné otázky	34
4.1 Formování identity skrze hábit	34
4.2 Proměna vnímání hábitu v čase	35
4.3 Vliv kongregace na vztah k hábitu	35
4.4 Vnímání hábitu samotnými řeholicemi	36
4.5 Funkce řeholnic ve společnosti a jejich vliv na okolí	37
4 Sebereflexe	40
5.1 Motivace k tématu	40
5.2 Začátky a slepé uličky	41
5.3 Navazování kontaktu s respondentkami	42
5.4 Volba a úprava metod	42
5.5 Terénní pobyt	43
5.6 Kamera – či hranice stanovuje?	45
5 Závěr	48
6 Seznam použitých zdrojů	52
7 Seznam příloh a tabulek	57

Úvod

Tato diplomová práce se zabývá fenoménem řeholního života, konkrétně rolí hábitu u ženských řeholních řádů v České republice. Řeholní společenství fungují jako uzavřené sociální skupiny s pevně danými pravidly, která jsou utvářena církevní tradicí, hierarchií a spiritualitou. Hábit jako vnější znak těchto komunit má nejen praktickou, ale především symbolickou roli, který se podílí na utváření identity jeho nositelek.

Vnímání řeholního života se v současnosti proměňuje. Společnost klade důraz na individualitu a flexibilitu, což se odráží i v řeholních komunitách, které se musejí novým podmínkám přizpůsobovat. Nošení hábitu, dříve samozřejmé, dnes podléhá širšímu kontextu a některé sestry ho například nenosí v civilním prostředí, nebo při různých příležitostech.

Cílem práce je analyzovat, jak se skrze hábit formuje identita řeholních sester, jak se mění jejich vnímání sebe sama před a po složení *věčných* slibů a jaký vliv má kongregace na tento proces. Dále se práce zaměřuje na to, jak řeholnice vnímají svou roli ve společnosti, jaké místo hábit zaujímá v jejich každodenním životě v 21. století a jak je prostřednictvím oděvu komunikována jejich příslušnost ke komunitě.

Součástí práce je také audiovizuální výstup v podobě krátkého etnografického filmu. Teoreticky se práce opírá o koncepty fenomenologie, antropologie zkušenosti a antropologie náboženství, psychologické antropologie a sociální interakce. Terénní výzkum probíhal u Kongregace sester františkánek Marie Immaculaty

1 Metodologie

Tato diplomová práce není teologického charakteru a jejím autorem není v Bohu věřící osoba, nýbrž antropologicky zaměřená studentka. Cílem je prostřednictvím antropologických metod nahlédnout do světa ženských řeholních komunit a získat odpovědi na výzkumné otázky:

- Jak informantky interpretují význam řeholních oděvů ve společnosti 21. století?
- Jakým způsobem se formuje identita řádových sester skrze nošení hábitu?
 - Jak se vztah k hábitu mění před vstupem do řádu a po složení věčných slibů?
 - Jaký vliv má kongregace na utváření tohoto vztahu?
 - Jak hábit ovlivňuje interakci s okolní společností?

2.1 Metodika

Pro práci byl zvolen jako hlavní kvalitativní výzkum. Výhoda kvalitativního výzkumu spočívá v možnosti zkoumat fenomén v jeho přirozeném prostředí, přizpůsobovat výzkum podle situace, nebo navázat vztahy s informanty. Nevýhody kvalitativního výzkumu jsou především v jeho časové náročnosti, do které se řadí nejen navázání spojení s informanty, ale také sběr dat a jejich následná analýza. Skrytou nevýhodou může být nepřiměřená angažovanost a ovlivňování výsledků výzkumníkem, který celkový průběh, a především závěr, může neúmyslně ovlivnit svými preferencemi a svým subjektivním vnímáním. Řeholní uzavřené prostředí se podle očekávání ukázalo jako složité na navázání vztahů s informanty. Složitost a časovou náročnost při navazování vztahů pak vyvážila vřelost a příjemné vystupování všech sester.

Metodou výzkumu byl zvolen polostrukturovaný rozhovor. Jeho velká nevýhoda se mezi řeholnicemi ukázala především v tom, že sestry odpovídaly pouze na položené otázky. Potenciál metody, kdy má respondent možnost rozprávět se, byl tak využit jen zřídka. Některé sestry, které souhlasily s rozhovorem, zase nesouhlasily s návštěvou, tedy rozhovorem z očí do očí – v tomto případě se rozhovor konal po telefonu.

V práci byly také využity metody kvantitativního výzkumu. Byla využita především metoda dotazníkového šetření. Forma anonymního online dotazníku s výběrem z možností se velice osvědčila jako doprovodná forma rozhovoru u spolusester, které jsou velmi časově vytížené, nebo se nechtěly zapojit do spolupráce pod svým jménem. Forma otevřených odpovědí s možností se rozepsat se naopak osvědčila u těch sester, které se chtějí nad daným

tématem více zamyslet a ke svým odpovědím se nějakou dobu vracet, než je pustí do světa. Tyto dotazníky přicházejí i po dokončení výzkumu a při psaní této práce.¹

2.2 Etnografický film

Součástí této diplomové práce je také krátký etnografický film s názvem *Na boží vlně*, který tematicky navazuje na textovou část. Oboje slouží jako samostatný prvek, každý pracuje s tématem po svém a není nutné znát jeden k pochopení druhého. Textová část však může odkrývat některé vrstvy, které nejsou filmem zaznamenány, může nabídnout další kontext k určitým situacím, objasnit okolnosti jeho vzniku, autorskou pozici či sebereflexi.

Film zároveň nese určitou otevřenost interpretace, jeho *kategorie se mění* podle kontextu, v němž je vnímán. Určitou roli v tom hraje osa, *kdo natáčí – o kom, koho zobrazuje – komu je film promítán*. (Petráň 2011: 85). V tomto případě *natáčí* studentka Sociální a kulturní antropologie, jak už bylo řečeno výše, která není věřící v Boha. Přesto se může zdát, že má film, vzhledem k podstatě práce, teologický charakter. *Zobrazuje* trojici řeholnic, které společně žijí v komunitě ve Strážově. *Je promítán* kolegům antropologům a laické veřejnosti, která nemá odborné znalosti o řeholním životě.

2.2.1 Vizualní antropologie – vztah filmu a antropologie

„Vizuální antropologie se zabývá studiem vizuálních produktů kultury a možnostmi využití audiovizuálních médií jako seriózní výzkumné metody“ (Čeněk – Porybná 2011: 10). V pojetí Sarah Pink (2006) představuje více než jen metodu dokumentace kultury pomocí obrazu – chápe ji jako komplexní výzkumný přístup, který zahrnuje smyslové vnímání, tělesné prožívání a participaci. Pink navrhuje chápat vizuální antropologii jako způsob poznávání založený na fyzické zkušenosti (*embodied experience*), tedy na poznání prostřednictvím těla a smyslů.

Film je důležitým nástrojem i předmětem zájmu kulturní a sociální antropologie. Dokáže zachytit společenské vztahy, chování lidí i různé kulturní projevy. Může sloužit jako

¹ V práci byla použita umělá inteligence, která pomohla při překladu cizojazyčných materiálů, při návrzích struktury práce a vyhledávání některých odborných článků.

dokumentace skutečnosti, ale zároveň o kultuře, která film vytvořila, něco vypovídá (např. o hodnotách, představách, ideologiích).

Velkou výhodou filmu je, že ukazuje věci na ‚první pohled‘, bez nutnosti popisovat je složitým jazykem. Ale to neznamená, že je zcela objektivní. Každý film je ovlivněný tím, kdo ho natáčí, i tím, kdo se na něj dívá. Co jeden divák chápe jako dojemný moment, může druhý vnímat jako směšný. To záleží na tom, z jakého kulturního prostředí divák pochází a jaké má zkušenosti. Tím se dostáváme k problému stereotypů. Film může také nevědomky zobrazovat některé kultury nebo skupiny lidí jednostranně, tedy podle předem vytvořených představ. Jedinečné projevy mohou být vnímány jako reprezentace celých skupin, což je typické např. právě pro etnografický film. Kvůli tomu se například divákům může zdát, že všichni Papuánci jsou rituální válečníci, nebo že každý Rom je chudý a má spoustu dětí. Taková zobecnění ale neodpovídají realitě. Dříve se antropologové i filmaři soustředili hlavně na „exotické“ a vzdálené kultury. Později se ale začali více zajímat o vlastní společnost, města a každodenní život, což přiblížilo film k oborům, jako je sociologie. Avantgardní filmaři ve 20. století navíc začali experimentovat s formou a přinášet nové pohledy na společenská témata. (Petráň 2011: 38-45).

Film a antropologie se metodologicky podobají – obě disciplíny totiž využívají pozorování, rozhovory a interpretaci. Film má ale navíc schopnost vyvolat emoce a fyzické reakce. To z něj dělá silný nástroj pro pochopení. Přesto se film ve vědeckém světě ne vždy přijímá jednoznačně. Na jednu stranu se cení jeho schopnost zachytit realitu, na druhou stranu je kritizován za subjektivitu a uměleckost. Už samotné rozhodnutí, co natočit, odkud a jak, je součástí antropologovi/filmařovi interpretace, která sama o sobě by mohla sloužit nějaké další analýze.

Dnešní vizuální antropologie chápe film jako specifický druh ‚textu‘, který ale mluví jiným jazykem, tedy obrazem, zvukem a emocí. Divák přitom není pasivní pozorovatel, ale aktivní účastník, který si ve filmu hledá vlastní významy a spojitosti. „Podstata filmového či audiovizuálního díla, vnímaného divákem, se rozpíná mezi estetickým prožitkem a komunikací, s úzkou vazbou na divákovu reflexi a otázky jeho identity“ (Petráň 2011: 241-242). Film tak nejen něco ukazuje, ale i otevírá prostor pro vlastní přemýšlení o světě. Výsledkem tedy nejsou objektivní pravdy „ale různé nabízené ‚verze etnografovy zkušenosti s realitou, které jsou co nejvěrnější kontextu, jednáním, domlouvám a intersubjektivním

vztahům, v jejichž rámci poznání vznikalo² “ (Pink 2007: 22 in Petráň 2011: 33). Divák je v podstatě účastníkem komunikace, kdy *do hry vstupuje* „proces recipročních projekcí a identifikací, kterými se divák zapojuje do interakce se zobrazením, diegetickými postavami a příběhem a sdělením. Takový prožitek i poznání, ať už se k němu divák postaví jakkoli, identifikuje se nebo se vůči němu vymezí, má každopádně vliv na jeho sociální chování“ (Petráň 2011: 242).

2.3 Výběr a kontaktování informantů

Výběr a kontaktování informantů probíhalo několika různými způsoby a v různých časových intervalech. Jako první jsem se snažila navázat vztahy s řeholními společenstvími skrze kontakty a takové sociální skupiny, které s řeholnicemi na všední bázi spolupracovali, nebo spolupracují. Tedy navázat kontakt skrze doporučení. Druhá vlna kontaktování řádových sester spočívala v přímém kontaktování řádů s dotazem o spolupráci na diplomové práci. Osloveny byly všechny sestry, které mají veřejně dostupné údaje – emailové adresy na internetu. Postupně se sestry začaly ozývat a odmítat, případně souhlasit, některé se neozvaly dodnes. Některé řády navrhly jako formu spolupráce vyplnění anonymního online dotazníku, další řády zase upřednostňovaly možnost se u odpovědí na dané téma rozepsat. Některé sestry navrhly osobní setkání, jiné zase telefonát. Terénnímu výzkumu předcházela skupinový rozhovor se sestrami františkánkami ve Strážově, při kterém jsme se domluvily na terénním výzkumu přímo u nich v komunitě.

2.4 Příprava a průběh rozhovorů

První příprava na rozhovory pro mě spočívala v seznámení se s prostředím. Začala jsem inspirováním se v historicko-beletristickým románem *Bílá Voda* od spisovatelky Kateřiny Tučkové, která strávila deset let mezi pamětníky – řeholnicemi a po archivech pátráním po skutečných událostech, osobnostech a jejich výpovědích. Okolo těchto osobností pak vystavěla naprosto strhující a unikátní příběh, který čtenáře přivádí do prostředí řeholních řádů bělovodského kláštera v aktuální podobě (tedy r. 2007) a zároveň do doby internace těchto řádů

² Pink, S. 2007. *Doing Visual Ethnography*. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore: Sage Publications.

v období komunismu (počátek 50. let – 80./90. léta). „Kniha zpřítomňuje nejen opomíjenou kapitolu totalitního bezpráví, ale otevírá i otázku nerovného postavení žen v církvi a vlastně i v celé společnosti“ (Balaščík). Kniha mi pomohla představit si prostředí a pochopit, jak to v takovýchto společenstvích chodí.

Další velmi inspirativní knihou z neakademického prostředí byla kniha *Sestry* od Kamily Hladké. Hladká tuto knihu vydala jako rozhovory s řádovými sestrami z různých kongregací, zajímala se o ně jako o jednotlivce. Otázky, které sestrám pokládá, nebo témata o kterých jsem se sestrami bavila, byly velkou inspirací pro přípravu otázek pro rozhovory. Tuto knihu jsem používala na „prolomení ledů“, aby si sestry dokázaly představit, jakou spolupráci bych s nimi ráda navázala.

Nejnovějším přírůstkem na poli beletrie je kniha od Petry Dvořákové *Návrat*. Autorka knihy Petra Dvořáková má sama zkušenosti se zasvěceným životem. Sama totiž byla řádovou sestrou. Kniha čerpá ze zkušeností autorky. Vzhledem k tomu, že tato kniha je beletrií, můžou být některé okolnosti pozměněny, tedy fabulovány. Podle autorky je však v knize řeholní život popsán tak, jak jej v danou dobu autorka sama zažívala a jak jeho přítomnost cítila.

Za zmínku stojí také kniha *Naslouchal jsem tichu*, jejímž autorem je Henri J. M. Nouwen, který se na více jak půl roku přidal k trapistické komunitě v severní části státu New York. Nouwen byl psycholog, pracoval jako profesor pastorální teologie a spirituality. Běžně učil, psal a přednášel o významu samoty, vnitřní svobodě a pokoji duše. Tato kniha je vlastně vydaný jeho deník, který si Nouwen psal při nástupu (na předem domluvenou dobu) do trapistického kláštera. Díky Nouwenovu deníku jsem dokázala být více napojená na to, co se kolem mě děje. O mnišském životě řekl tehdejší opat trapistického kláštera Nouwenovi toto – hlavní ideou mnišského života bylo vytvořit doživotní prázdniny. „Samotnému člověku se to nepodaří, a proto žijeme ve společenství a všechno, co nám život přináší, prožíváme jako Boží dar“ (str. 21)

Pro lepší pochopení fungování této etnografické skupiny jsem navštívila různé akce pořádané sestrami. Nejprínosnější se v pozorování ukázaly dny dobrovolných brigád v klášterních zahradách pořádané sestrami pro veřejnost, či prohlídky kulturních památek s řeholnicí jako průvodkyní.

„[...] s pomocí Boží překonáš předsudky takových lidí. Ovšem drazí bratři a sestry, musíte předcházeti ostatní volným příkladem, dobrými mravy, neboť toto má větší cenu do sebe, než pouhá slova. Pamětlivi buďte přísloví: „slova pohybují, příklady táhnou“

(List bratra Výměnkáře 1892: 198)

2 Teoreticko-výzkumná část

3.1 Kdo jsou řeholnice

Řeholnice jsou ženy, které se rozhodly žít podle určitých náboženských pravidel a zásad ve společenství zvaném řád. Řeholnice není jediné pojmenování, které se pro ženy žijící v řádu užívá. Řeholnice je vlastně uniformní pojmenování. Pro aktivní řády³ se užívá řádová sestra, někdy milosrdná sestra. U kontemplativních řádů⁴ se ženám nejčastěji říká mnišky. „*A to slovo jeptiška, ono vzniklo ze staročeského slova jebat, jako vlastně sprosté slovo. A ze strany řeholnic není kladně přijímaný. Vím, že zvenku se používá jako synonymum a myslím, že my řeholnice jsme na to alergické*“ (s. Sára). Rozeznáváme mnoho různých řádů v různých náboženských tradicích. „Každé řeholní společenství má vlastní zaměření (charisma), obvykle charakterizované principy života svého zakladatele. Je to zvláštní dar Boží daný pro službu druhým“. Obvykle se věnují modlitbě, službě chudým, nemocným, vzdělání, péči o děti, misijní činnosti, zakládají pečovatelské a azylové domy, pomáhají s resocializací vyloučených skupin, zkrátka jedno mají společné – „s úctou a láskou vykonávají službu pro druhé [...] tam, kde cítí Boží volání“ (řehole.cz).

Existuje mnoho různých katolických řeholních společenství, jako jsou benediktinky, františkáni, dominikáni, jezuité a mnoho dalších, z nichž každý má svá vlastní pravidla (řeholi) a klade důraz na určité hodnoty. „*Vlastně jako první západní řehole byla sv. Benedikta. Vedle ní potom vznikaly ještě nějaké řehole jako dominikánská, františkánská. Většinou jsou to středověké a není jich zas tak moc. A potom se každá ta řehole, základní vlastně pravidlo k životu, které má v konkrétních podmínkách ještě nějaké stanovy a konstituce, které to potom rozvádějí do daného období nebo řádů, kteří žijí z jedné řehole může být víc. Mají jednu řeholi, ale potom různá specifika v rámci toho*“ (sm. Sára).

Řádové sestry obvykle žijí v komunitách, kde společně praktikují svou víru a k tomu vykonávají nějakou práci, většinou se věnují službě druhým. Jejich role a činnost se může lišit v závislosti na konkrétním řádu – řeholi, kterou daný řád uznává a misi, kterou si zvolily.

³ Pozn. autorky – řády, jejichž činnost je práce s lidmi; dále v této práci vysvětleno

⁴ Pozn. autorky – kontemplativní řády žijí v přísné klauzuře. To znamená že žijí uzavřeně, odloučené od okolního světa.

„Co jest řád řeholní – duchovní, církevní? Jsou-li takováto pravidla života a cvičení od představených církevních vydána a od papežů uznána a schválena, slovou pak tato pravidla regulí – řeholí. Slovou i zákonem, poněvadž jest pak Regule pro ony osoby řádu, jež životem svým od druhé společnosti lidské jsou odděleny, zdrojem všech příkázání života i jednání a tedy zákonem“⁵

Mnoho řádových sester je známo pro svou obětavou práci v zdravotnictví, vzdělávání a sociálních službách po celém světě. Jsou považovány za důležité členy náboženských komunit a hrají klíčovou roli v mnoha humanitárních a charitativních projektech. Sestra Lucie v knize *Sestry* popisuje misii v Paraguayi „vystřídalo se tam pár sester, ale v současné době v Paraguayi žijí tři a věnují se kdečemu. Ono ani nejde říct, jakou činnost tam vyvíjejí. Tam přijedete a nevíte, co dřív. [...] Nejdřív dítě nakrmíte, umyjete, oblečete, zajistíte mu základní potřeby, pak aspoň nějaké základní vzdělání, poobjímáte ho, máte ho rádi, hrajete si s ním a až jako poslední nebo někde mezi řádky je slovo o Bohu, který ho má rád“ (Hladká 2021: 120).

Řeholnice se „dobrovolně vzdávají dovolených a dobrých věcí“, což znamená, že se zříkají osobního majetku, žijí v celibátu a podřizují se autoritě svého řádu a církve. V Novém zákoně jsou tyto výzvy k takovému životu nazývány evangelními radami a jsou celkem tři – chudoba, čistota a poslušnost. (Církevní právo) Vstupem do řádu tato žena slibuje, že bude těchto rad dodržovat. „Řeholní osoby v užším smyslu jsou tedy zvláštním majetkem Božím; jsou následovníky panenské Matky Boží, jež zcela se dovedla Pánu Bohu obětovati [...]“⁶ V dnešní době sestry balancují mezi slibem a potřebami dnešního světa. „Nechceme si zvykat na žádnou vysokou životní úroveň. Teď mám počítač, ale až ho nebudu potřebovat, bude ho mít někdo jiný. Mám plno knih, protože je potřebuju k práci. Až je nebudu potřebovat, dostane je někdo jiný“ (Hladká 2021: 125). Takto sestra Lucie v knize *Sestry* popisuje vlastnictví majetku.

Každá žena se zájmem o to stát se řeholnicí si vybírá řád podle svého vlastního výběru. Sestra Anežka v průběhu terénního výzkumu o svém výběru řekla, že listovala katalogem řádových společenství a vybrala si tento, protože se jí líbila hnědá barva hábitu. Potom na internetu zjistila, jaké mají sestry hezké webové stránky a jak se na nich prezentují a měla jasno, chtěla tento řád poznat osobně.

⁵ Vysvětlení sv. Regule třetího řádu sv. Otce Františka Seraf. Jak ji Jeho Svatost papež Lev XIII. Pomocí úřadu svého apoštolského ze dne 30. května 1883 ustanoviti ráčil 1887: 164

⁶ Vysvětlení sv. Regule třetího řádu sv. Otce Františka Seraf. Jak ji Jeho Svatost papež Lev XIII. Pomocí úřadu svého apoštolského ze dne 30. května 1883 ustanoviti ráčil, str. 165, ročník 1 číslo 5, 1887

Žena nejdřív do komunit dojíždí a se společenstvím se po nějakou dobu seznamuje. Pokud společenství souhlasí, je žena vybrána jako uchazečka a vstupuje do jakési „zkušební doby“. Většinou to bývá jeden rok a během tohoto roku se žena může rozhodnout, zda chce opravdu vstoupit do daného řádu a složit řeholní sliby – první a následně věčné (doživotní, slavné).

Každé čekatelce, ženě usilující o vstup do řádu, je přidělena jedna sestra, která je jí po ruce v časech zlých, učí se s ní a pomáhá jí přijít na to, zda je vhodná pro řeholní život – zda je řeholní život vhodný pro ni. „Kontemplativní život je odpovědí člověka na zásadní skutečnost, že nejdůležitější otázky života, přestože je můžeme vnímat duchem, zůstávají do značné míry neviditelné. [...] Kontemplativní člověk si věci ani tak neobhlíží zvenčí, dívá se spíše skrze ně do jejich středu. Nahlížením do jejich středu odhalí svět duchovní krásy, který je skutečnější, hutnější, bohatší, má větší sílu a intenzitu než věci fyzické“ (Nouwen 1981: 34). Zároveň jí také „posuzují“ ostatní řeholnice z řádu, zda na to nově příchozí má stát se řeholnicí, a zda je vhodnou kandidátkou, jež by zapadla do jejich společnosti. „Několikrát se i stalo, že bylo děvče v různých fázích formace přesvědčené, že je v řádu její místo, ale my jsme byly všechny naopak přesvědčené, že není. A ona odešla s pocitem křivdy, že jsme jí vůbec neporozuměly“ (Hladká 2021: 127). Z dobového tisku se dozvídáme, jak je první rok v řádu v životě těchto žen důležitý:

„Když člen [...] obstál chvalně rok zkušební a tak dal řádu záruku, že v pravém duchu a s dobrým úmyslem k tomuto přistoupil, jakož i sám se zkušenosti poznal, co má po celý život svůj zachovávat, tedy může složit sliby řeholní.“ (Vodička 1896: 270)

„Neboť blahobyť i úpadek každého řádu závisí od prvního zkušebního roku, kdy se má rozhodnutí, hodí-li se ten či onen pro řád a řád pro něho. Tu má být položen základ, na němž poznenáhlu každý řeholník má stavěti budovu své řeholní dokonalosti“ (Vodička 1897: 176).

Uchazečka skládá nejprve první sliby, ty skládá v době, kdy přechází se stavu čekatelky do období formace a přijímá řeholní oděv. Předtím do řádu za sestrami směla pouze dojíždět, po prvních slibech již žije uchazečka s ostatními sestrami a stává se z ní řeholní sestra. V této době nastupuje žena období formace, které trvá až do doživotních slibů. Tato doba se u různých společenství mění – může to být 5, 7 i více let. „Jak svobodně přijde dívka do kláštera, tak stejně svobodně může odejít. A kdo chce odejít, obvykle se moc neptá. [...] Pokud sestra složí

doživotní sliby, už je naše, a i kdyby onemocněla, do smrti se o ni budeme starat. Ona však vždycky zůstává svobodným člověkem, a bude-li chtít odejít, má to sice komplikovanější a musí žádat do Říma o dispens, ale žádné velké obstrukce se s tím nedělají“ (Hladká 2021: 127).

3.1.1 Dělení řádů

Řeholní řády jsou jedním z typů forem zasvěceného života (viz. Tabulka 1). Církevní právo rozeznává instituty zasvěceného života, které se pak dále dělí na řeholní a sekulární instituty a poté společnosti apoštolského života. Pro tuto práci stěžejní řeholní instituty zasvěceného života se dělí na řeholní řády, řeholní kongregace a ostatní řeholní instituty. Rozdíl mezi Řeholními instituty a ostatními spočívá převážně ve formě přijetí závazku vstupu a způsobu života. Řeholní společnosti přijímají závazek veřejnými sliby, jež jsou právní formou. Sekulární a apoštolské společnosti přijímají závazek jinou než veřejnou formou. Může jít o soukromé sliby, přísahy, zaslíbení apod. Způsob života u řeholních institutů a u apoštolské společnosti je společný život v komunitě – „pod jednou střechou“. Sekulární instituty žijí tzv. *vita in saeculo* – „ve světě“. To znamená, že mohou bydlet sami, nebo mít společně v jednom bytě jako spolubydlíci. Všechny výše zmíněné instituce se dále dělí na mužská a ženská, společenství papežského práva a diecézního práva, společenství klerická⁷ a laická. (řehole.cz, církev.cz, Katalog mužských a ženských řeholních institutů)

Podle internetových stránek cirkvev.cz bylo v České republice k roku 2019 celkem 63 ženských řeholních institutů, ve kterých bylo celkem 1 065 řeholnic žijících ve 138 různých ženských řeholních komunitách. Tato stránka rozděluje řády a kongregace v České republice na: kontemplativní řády, školské řády a kongregace, ošetrovatelské řády a kongregace, žebravé řády a kongregace, rytířské řády.

⁷ Pozn. autora: klerik má teologické vzdělání (kněz apod.)

Tabulka 1: Přehled společenských forem zasvěceného života

PŘEHLED SPOLEČENSKÝCH FOREM ZASVĚCENÉHO ŽIVOTA

(SPOLEČENSTVÍ EVANGELIJNÍCH RAD)		
INSTITUTY ZASVĚCENÉHO ŽIVOTA		SPOLEČNOSTI APOŠTOLSKÉHO ŽIVOTA
Řeholní instituty	Sekulární instituty	
závazek všech tří evangelijních rad	závazek všech tří evangelijních rad	závazek evangelijních rad (ne nutně všech tří, vždy závazek čistoty)
přijetí závazku právní formou veřejných slibů	posvátný závazek jinou formou než právně veřejnými sliby (soukromé sliby, přísliby, přísaha, zaslíbení ...)	posvátný závazek jinou formou než právně veřejnými sliby (soukromé sliby, přísliby, přísaha, zaslíbení ...)
společný život v komunitě („pod jednou střechou“)	život ve světě (<i>vita in saeculo</i>)	společný život v komunitě (zpravidla „pod jednou střechou“)
schválení této duchovní cesty církví	schválení této duchovní cesty církví	schválení této duchovní cesty církví
vlastní právo	vlastní právo	vlastní právo

8

Řeholníci, tedy členové řeholní instituce, musí podle *codex iuris canonici* kodexu kanonického práva nosit šat svého institutu zhotovený podle předpisu vlastního práva.⁹ Dále se musejí řídit dalšími kánony, které jim přikazují: Žít v celibátu, „který je zvláštním Božím darem, protože pomáhá snadněji a s nerozděleným srdcem oddat se Kristu a svobodněji se zasvětit službě Bohu a lidem.“¹⁰

3.1.2 Historie vzniku františkánských řádů

Svatý František z Assisi přijal svůj hábit jako symbol duchovní proměny a oddanosti evangelní chudobě. Poté, co opravil kostely sv. Damiána a Panny Marie v Porciunkule, rozhodl se radikálně změnit svůj způsob života i oděv. Při opravách nosil poustevnický hábit, přepásaný koženým páskem, s holí a opánkami. Zlom nastal, když během mše v kostelíku Panny Marie slyšel evangelium podle Matouše (Mt 10,5–15) o rozesílání apoštolů. Dojat jeho poselstvím se rozhodl žít podle Kristova příkladu: odložil hůl, vyzul obuv a kožený pás vyměnil za jednoduchý provaz. Svůj hábit upravil do tvaru kříže, čímž symbolicky vyjádřil svou touhu

⁸http://old.pf.upol.cz/fileadmin/user_upload/PF-katedry/teorie-prava/SpolFormyZasvZivota.doc / https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:lSoV33skBCKJ:old.pf.upol.cz/fileadmin/user_upload/PF-katedry/teorie-prava/SpolFormyZasvZivota.doc&hl=cs&gl=cz

⁹ <http://web.katolik.cz/feeling/library/Kodex.pdf> hlava IV. Povinnosti a práva institutů a jejich členů, str. 78, Kánon 669

¹⁰ <http://web.katolik.cz/feeling/library/Kodex.pdf> kánon 227

křížovat své tělo s jeho neřestmi a hříchy. (Cunningham–Brady 2025, The Writings of Saint Francis of Assisi¹¹)

Hábit sv. Františka byl záměrně prostý, z hrubé látky, aby vyjadřoval chudobu a odříkání. Jeho jednoduchost odrážela Františkovu touhu vzdát se světských marností a žít v souladu s evangeliem. Tento oděv se stal ikonickým symbolem františkánského řádu a jeho hodnot, jako jsou pokora, prostota a oddanost Bohu. (The Porziuncola Project)

František rozesílal své bratry po dvou do různých zemí, aby šířili poselství o pokoji a pokání, a povzbuzoval je k trpělivosti v pronásledování. Bratři se pokorně podřídili a s radostí přijal tento úkol. František každému říkal, že „mysli na Boha a on tě obživí“, a takto rozesílal bratry s láskou a trpělivostí. Po nějaké době se František rozhodl, že chce své bratry znovu vidět, a modlil se, aby je Pán shromáždil. Bratři se sešli bez pozvání a radovali se z toho, že se setkali díky Františkově přání. Sdíleli své zážitky a pokorně přijímali napomenutí. František a jeho bratři byli povzbuzeni Božím duchem, a když byli noví lidé, kteří přišli k Františkovi a přijali jeho řád, začali o nich mluvit. Nezáleželo na jejich původu, vzdělání nebo majetku. Lidé, včetně těch, kteří byli světsky považováni za nízké, se obraceli k lepšímu životu a k pokání, a viděli v tom příklad pokory a Boží vůle. (SM Ludmila OSF)

„Jako učedníci nejsvětější chudoby k ničemu nelnuli a protože nic neměli, nestrachovali se, že něco ztratí. Byli spokojeni s jedním hábitem, který byl často uvnitř i zevně záplatován. Tak hábit prozrazoval i pohrdání světskými věcmi, lásku k chudobě, aby v něm vypadali jako úplně ukřižovaní světu. Opásávali se provazem a nosili levné kalhoty. Jejich zbožným cílem bylo: být spokojeni jen s tímto a víc nic nevlastnit“ (Životopis podle Celana)¹²

3.1.3 Františkánská rodina

Slovním spojením františkánská rodina se obecně označují řeholní společenství, která jsou součástí širší rodiny svatého Františka z Assisi. Tato rodina zahrnuje několik větví mužských

¹¹ Saint Francis of Assisi. The Writings of Saint Francis of Assisi. Translated into English by Father Paschal Robinson in 1906. Philadelphia: The Dolphin Press. Available at: <https://oll.libertyfund.org/titles/assisi-the-writings-of-saint-francis-of-assisi>

¹² Životopis podle Celana. První život a podivuhodné činy svatého Františka z Assisi. Kap. XV, článek 388. Dostupné z: <https://www.ofm.cz/2010/03/16/1-zivotopis-podle-celana/#1-kniha>

a ženských řeholních řádů i sekulárních společenství, která sdílejí spiritualitu a ideály svatého Františka, zaměřené na chudobu, pokoru, pokoj a bratrství.

Hlavní větve františkánské rodiny

1. První františkánský řád (mužské řehole)

- Řád menších bratří (OFM) – původní františkánský řád založený sv. Františkem roku 1209, jehož členové se věnují kazatelství, misijní činnosti a pastorační práci.
- Řád menších bratří konventuálů (OFMConv) – věnují se vzdělávání, farní správě a misijním aktivitám, často působí v městském prostředí.
- Řád menších bratří kapucínů (OFMCap) – zdůrazňují přísnější chudobu a osobní asketismus, často pracují mezi chudými.

2. Druhý františkánský řád (ženské řeholní komunity)

- Klarisky (OSC) – řád založený sv. Klárou z Assisi v roce 1212, charakteristický přísnou klauzurou a zaměřením na kontemplativní modlitbu.
- Kapucínské klarisky (OSC Cap) – větev klarisek žijící podle přísnějších pravidel.

3. Třetí františkánský řád (sekulární a regulované komunity)

- Františkánský sekulární řád (OFS) – sdružuje laiky, kteří žijí františkánskou spiritualitu ve světě, v rodině a zaměstnání.
- Třetí regulovaný řád sv. Františka (TOR) – zahrnuje řeholní společenství, která se řídí františkánskou spiritualitou, ale nejsou součástí prvního nebo druhého řádu (např. různé kongregace františkánských sester).

Kromě výše uvedených řádů existuje mnoho dalších ženských kongregací, které přijaly františkánskou spiritualitu. Mezi ně patří například Františkánky Marie Immaculaty, Šedé sestry, Františkánky od Nejsvětější Svátosti a další. Tyto komunity se věnují různým oblastem služby, jako jsou vzdělávání, zdravotní péče, sociální práce a misijní činnost.

3.1.4 Františkánky Marie Immaculaty

Kongregace Františkánek Marie Immaculaty je řeholní společenství, které je součástí širší rodiny svatého Františka z Assisi. Hlavním posláním sester je šíření pokoje a dobra mezi lidmi a jejich aktivní zapojení do různorodých oblastí společenského a duchovního života. Klíčovým aspektem jejich duchovního směřování je služba smíření a propojení s Eucharistií, což určuje jejich každodenní praxi a život v komunitě.

Inspirace kongregace vychází z tajemství Neposkvrněného Početí Panny Marie, jehož ideál se sestry snaží naplňovat ve svém životě a poslání. Kongregace se věnuje rozmanitým formám služby, které zahrnují působení ve farnostech, školách, věznicích, poutních místech a v oblasti sociálních služeb. Již více než sedmdesát let působí na misiích v Estonsku, kde provozují katolickou školu.

V České republice sestry aktivně působí v různých regionech. V Praze nabízejí ubytování pro studentky, zatímco v Olomouci provozují kavárnu Ůde a penzion Tõde. Tyto instituce nejen zajišťují služby pro veřejnost, ale také slouží jako platformy pro dialog. Důležitou etapou ve vývoji kongregace bylo sloučení se Šedými sestrami v roce 2021. Tento krok posílil jejich organizační strukturu a umožnil efektivnější realizaci jejich poslání v rámci církve i společnosti.¹³

3.2 Řeholní oděv

Řeholní oděv, často nazývaný hábit, je jedním z nejvýraznějších viditelných znaků řeholního života. Jeho podoba se vyvinula během staletí a odráží jak praktické potřeby, tak duchovní významy spojené s řeholním povoláním. *„Vybírala jsem si společenství, které má daný řeholní oděv a souvislost s nějakým historickým vývojem, kdy v historii dané stavy měly daný oděv. Už vlastně podle oděvu se rozlišovalo třeba i povolání, nebo sociální rozvrstvení, nebo i vlastně svobodné ženy, vdovy a vdané ženy to měly rozlišené. V dnešní době to takhle není. Ty rozdíl se potírají. Nicméně my si to necháváme, uchováváme a přijde mi to důležité“* (sm. Norberta).

Počátky řeholního oděvu sahají až do raného křesťanství, kdy první mniši nosili jednoduché tuniky jako výraz pokory a odříkání. V raném středověku se začaly formovat

¹³ <https://www.frantiskankymi.cz/> , <https://www.frantiskankymi.cz/sestry> , <https://www.rehole.cz/cs/frantiskanky-marie-immaculaty>

konkrétní řehole, které s sebou přinesly i specifické formy oděvu. Například benediktini zavedli černý hábit jako symbol pokory a poslušnosti, zatímco cisterciáci volili bílý oděv vyjadřující čistotu a prostotu. Během středověku a novověku se řeholní oděvy dále diferencovaly podle jednotlivých řádů. Františkáni přijali hnědý nebo šedý hábit s kapucí jako projev chudoby, zatímco dominikáni zvolili bílý hábit s černým pláštěm, což symbolizovalo pravdu a kázeň (Jirásko 1991: 17-19). Řády působící v městském prostředí často volily oděvy přizpůsobené běžnému oblečení své doby, aby se snáze integrovaly mezi lidi. Sestra Alžběta během terénního výzkumu mluvila o světle hnědém hábitu, který ráda nosí při práci s dětmi. Světle hnědý hábit vypadá jako klasické dlouhé šaty s kapsami a bez límečku, takže dětem na tomto oděvu nepřijde nic neobvyklého. V knize *Sestry* vypráví sestra Lucie o misijní činnosti svých spolusester v Jižní Americe. „Řeholnice je tam, myslím, v lepším postavení než laička, protože místní k ní chovají úctu, bázeň, ostych nebo co. Nevím, jestli to dělá závoj nebo jakási aura kolem ní, ale podobně to mají i naši Romové“ (Hladká 2021: 122-123). A dále popisuje, že někdy si nechají udělat křížek na čelo. „Je v tom až kousek pověry“ dodává.

Řeholní oděv má hluboký symbolický význam. Jeho hlavním smyslem je vyjádřit zasvěcení Bohu a odtržení od světského života. Barvy a střih oděvu často odkazují na specifické hodnoty: černá symbolizuje pokoru a smrt světského života, bílá čistotu a duchovní světlo, hnědá prostotu a odříkání (Martínek 2014: 7-77). Oděv, jakožto kulturní artefakt, vykazuje podle Štěpánové vysokou míru adaptability a schopnosti přetrvávat v různých společenských podmínkách. „Oděv [...] nadto nejvíc ze všech artefaktů lidové materiální kultury vykazuje neobyčejnou vitalitu a adaptabilitu. Podobně jako některé folklorní žánry dokáže žít ‚druhým životem‘ – a to s sebou přináší zajímavé otázky“ (Štěpánová 2005: 13).

3.2.1 Reforma církevního oděvu

Velkou radikální reformu v církevním odívání přinesl II. vatikánský koncil z 28. 10. 1965. Druhý vatikánský koncil (1962–1965) byl jedním z nejvýznamnějších shromáždění v dějinách katolické církve. Svolal jej papež Jan XXIII. s cílem modernizovat církev a přizpůsobit ji výzvám současného světa. Mezi mnoha oblastmi reformy se významná pozornost věnovala také církevnímu oděvu, který byl upraven s ohledem na jednoduchost, symboliku a praktičnost v měnícím se světě (Doherty 1971: 310-312, O'Malley 2008 in Weil 2011: 107-108)

Tradiční liturgický a řeholní oděv měl dlouhá staletí pevně stanovenou podobu, která se odvíjela od církevní tradice a specifík jednotlivých řádů. Druhý vatikánský koncil však usiloval o reformu, která měla oděv přizpůsobit duchu doby, odstranit nadbytečné prvky a podpořit jeho praktičnost při pastorační službě. To vedlo k částečné jednoduchosti a úpravám v oblékání kněží i řeholníků a řeholnic (Doherty 1971: 310-312). „*Jsem ráda, že v tom 68 po Druhém vatikánském koncilu, kdy vatikánský koncil nařídil nějaké zjednodušení, jsme to opravdu zjednodušily. A teď se dělají takové detailnější úpravy, a ne tak zásadní velké změny. Ty detailnější úpravy se dějí stále, ale přijde mi to podstatné to zachovat. Ve společenství k tomu máme nějakou diskusi a stále se to nějakým způsobem, hlavně v těch ženských společenstvích, řeší. Muži to až tak nějak neřeší, ale ženy to řeší pořád to oblečení. Ale ty podstatné prvky se zachovávají dál, a myslím si, že se dál zachovají*“ (sm. Norberta).

3.3 Jaký význam řeholnice řeholnímu oděvu přikládají pohledem fenomenologie a antropologie zkušenosti

Fenomenologie je metodologický přístup, který se zaměřuje na subjektivní zkušenost a prožívání světa. V kontextu nošení hábitu lze tento přístup využít k pochopení, jak v něm řeholnice nejen existují, ale také jak ho prožívají a jaký význam mu přisuzují. „*Když si řeholní oděv oblékám, probleskne mi to hlavou – patřím Hospodinu*“ (s. Markéta). Maurice Merleau-Ponty, francouzský filozof, kladl důraz na tělesnost jako klíčový aspekt lidského vnímání. Ve svém díle *Fenomenologie vnímání* (2013) popisuje, že tělo není věc mezi jinými věcmi, které se může pozorovat zvenčí. Naše tělo je zvláštní v tom, že je pořád s námi. A právě díky tomu nám umožňuje vnímat svět. „*Tělo není libovolným vnějším předmětem [...]. Lze-li o těle říci, že je setrvalé, jedná se o absolutní setrvalost [...]. Perspektivní přítomnost předmětů lze chápat jen na základě toho, že mé tělo vzdoruje jakékoliv perspektivní variaci*“ (Merleau-Ponty 2013: 128). Jeho koncept je známý jako ‚tělo-vlastní‘, které zprostředkovává naše zkušenosti a interakce s okolím. Jak Merleau-Ponty píše, „*vlastní tělo je ve světě, podobně jako srdce v organismu: neustále udržuje naživu podívanou, na niž lze patřit, zevnitř ji uvádí do chodu a živí, tvoří s ní jeden systém*“ (Merleau-Ponty 2013: 255). „*Cítím se v něm dobře, stal se součástí mé identity. Je pravda, že jsem si na něj musela zvyknout, ale teď patří ke mně*“ (s. Michaela).

V kontextu nošení hábitu lze Merleau-Pontyho teorii aplikovat na pochopení, jak se hábit stává součástí tělesného schématu řeholnic. Hábit není jen oděvem, ale integrální součástí jejich tělesné identity a způsobu, jakým prožívají a vnímají svět kolem sebe a sebe samé ve světě

„vlastní tělo je pak prvotním návykem, který je podmínkou všech ostatních návyků“. Mé tělo samo mi vnucuje „určitý pohled na svět“ (Merleau-Ponty 2013: 127). „*V řeholním oblečení vnímám symbol svého zasvěcení, tedy připisuji mu význam přiřazení k nějaké skupině lidí, kteří často místo slov „mluví“ tímto oděvem o tom, čemu věří*“ (s.m. Kristina).

Podobně jako u tradičních oděvů platí i u hábitu, že oděv reprezentuje nositelku navenek a, jak už bylo několikrát zmíněno, stává se klíčovým nositelem identity. „Pořízení oblečení, tedy kroje, byla nemalá investice, od níž se očekávalo, že bude svého nositele patřičným způsobem reprezentovat“ (Štěpánová 2005: 30). Protože se však hábit nosí každý den, musí být zároveň pohodlný a dobře padnout. Není to jen oděv, ale něco, co si tělo přivlastňuje, co se k němu „připojuje“. Jak píše Merleau-Ponty, „mé šaty se mohou stát takříkajíc přívěškem mého těla“ (Merleau-Ponty 2013: 127). Během terénního výzkumu si pamatuji na sestru Alžbětu, která si zrovna svůj hábit upravovala – nesesedl jí dobře u krku a bylo jí to nepříjemné. Sestra Alžběta v minulosti absolvovala několik kurzů šití, takže je schopná tyto úpravy provádět sama. Sestře Editě dokonce upravovala také délku hábitu.

Merleau-Pontyho koncept tělo-vlastní naznačuje, že tělo není pasivním objektem, ale aktivním prostředníkem zkušenosti a že tělesnost není něco, co máme, ale něco, čím jsme. Přijetí hábitu lze chápat jako proces, při kterém se tělo přizpůsobuje nové formě bytí. Sestra Vilma v knize *Sestry* popisuje, jak přes čtyři roky jezdila domů v civilu, ani příbuzní nevěděli, že se stala řeholnicí. Sestra Vilma celou dobu žila dva životy. Kdykoliv doma přišla řeč na klášter – nastala hádka. Pod závojem sestry nosí nakrátko ostříhané vlasy, Vilma popisuje příhodu, kdy jela v červnu domů na oslavu narozenin a když si sundala závoj, měla na čele neopálený světlý pruh od závoje. Neopálený pruh se snažila zakrýt samoopalovacím krémem, ze kterého se nakonec vyklubal žlutý flek. Nakonec se rozhodla promluvit si jako první s otcem „tehdy mě viděl v hábitu poprvé, a to jsem ho nosila už asi čtyři roky. Stál tam mezi dveřmi a jenom zíral. [...] Zapálila jsem si s ním cigaretu, sundala jsem si závoj a začali jsme si povídat, proč jsem v klášteře a jak to funguje. A asi po dvou nebo po třech hodinách to tat'ka přijal. [...] Na věčných slibech tat'kovi jedna sestra řekla, že ho neopouštím, že zůstávám jeho dcerou možná víc, než kdybych se vdala. A myslím, že se to pak několikrát potvrdilo“ (Hladká 2021: 151-152).

Řeholnice se hábit učí nejen nosit, ale také v něm jednat a existovat – jejich tělesné schéma se mění tak, že hábit už nevnímají jako cizí prvek, ale jako přirozenou součást sebe samých. „*Já se cítím velice dobře a s ubíhajícími roky si nedokážu představit jej nenosit*“ (s. Anežka).

Ovlivňuje jejich držení těla, pohyb, smyslové vnímání i interakce s ostatními, čímž se stává nejen znakem duchovního závazku, ale také tělesně zakotvenou zkušeností.

Také v dotazníkovém šetření většina sester odpověděla, že řeholní oděv je pouze vnějším znamením, jakousi uniformou, která není ani zdaleka tak důležitá, jako vnitřní prožívání. Vnějším znamením především pro okolní svět – svědectví o tom, kdo jsou a komu zasvětily život. Mnoho sester se shoduje, že hábit je pro ně jakousi druhou kůží, kterou si každý den musejí obléknout, aby si připadaly celé. Když se pak převléknou do jiného oblečení a nemají na sobě hábit, připadají si nahé. Pro některé sestry je hábit pro ně samotné připomínka toho, komu patří, komu chtějí usměřňovat svá slova, skutky a postoje. Část respondentek hábit vidí jako součást své identity, jiné zase hábitu takový velký úděl nepřisuzují. Často se také shodují na tom, že v hábitu se cítí bezpečně, některé dokonce žensky. Například pro sestru Noru je řeholní oděv především vyjádřením jejího zasvěcení a přítomnosti v církevní komunitě. Je to vnější projev jejího rozhodnutí žít v rámci společenství, které má určité historické kořeny a tradice. Tento oděv je pro ni znakem jejího poslání, ale také praktickým a pohodlným oblečením. Vnímá ho jako něco, co ji identifikuje jak pro její okolí, tak pro ni samotnou. Zároveň si ale uvědomuje, že v některých situacích, jako při sportování nebo na dovolené, je potřeba se převléknout do civilního oblečení, které jí poskytuje větší volnost a soukromí. Sestra Lucie v rozhovoru pro knihu *Sestry* vyprávěla situaci, kdy si šla zaplavat a nějaký student ji v bazénu pozdravil: „Chvála Kristu“, v tu chvíli si prý pomyslela: „To neumí říct dobrý den?“ (Hladká: 2021: 130).

Nošení hábitu lze také chápat jako součást přechodového rituálu při vstupu do řeholního života. V díle *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (1969), přeloženo do češtiny Emmanuelem Toddem jako *Průběh rituálu* (2004), se Victor Turner zabývá konceptem *liminality*, tedy přechodného stavu během rituálů, kdy jedinec opouští jednu sociální roli, a ještě nepřijal novou. Rituály přechodu *rites de passage*, jak je definoval Arnold van Gennep, jsou „rituály, jež provázejí každou změnu místa, stavu, společenského postavení a věku“ (Van Gennep 1909 in Todd 2004: 95). Podle něj se skládají ze tří fází: odloučení, pomezí (práh) a přijetí. První fáze odloučení „představuje vytržení jedince nebo skupiny z dřívějšího pevného místa“. Třetí fází je přechod dokončen. Prostřední fáze je podle Turnera klíčová – teorie liminality zdůrazňuje, že během rituálních přechodů dochází k dočasnému rozvolnění běžných sociálních struktur, což umožňuje hlubší proměnu jedince. Novicka, která přijímá hábit (skládá

první nebo věčné sliby), symbolicky odkládá svou předchozí identitu a vstupuje do období liminarity, kdy se učí novým hodnotám, pravidlům a způsobu života řeholní komunity.

Tento rituální proces je nejen individuální zkušeností, ale také kolektivním aktem, který posiluje *communitas*, tzn. pocit rovnosti, solidarity a sdílené identity mezi řeholnicemi. *Communitas* je podle Turnera ve své podstatě vztah mezi jedinci v konkrétním historickém okamžiku, kdy „tito jedinci nejsou rozčleněni do rolí a postavení, ale stojí proti sobě spíše ve stylu Buberova ‚Já a Ty‘¹⁴“. (Todd 2004: 129). Buber popsal vztah ‚Já a Ty‘ jako autentické a přímé setkání dvou osobností, oproštěné od rolí, očekávání a hierarchie. Buber mluví o *absolutním my* – „společenství několika nezávislých lidí [...] *My* zahrnuje *Ty*. Pouze lidé schopní opravdově říci *Ty druhému*, mohou říci *My spolu* s ostatními“ (Buber 1961: 72 in Todd 2004: 134). Na příkladu františkánského řádu Turner ukazuje, jak se spontánní *communitas* může stát základem celého hnutí. Sv. František usiloval o komunitní život založený na ideálu naprosté chudoby a rovnosti. Tato *communitas* se ale časem proměnila ve strukturovaný systém. Sv. František se podle Turnera „záměrně snažil přinutit bratry, aby přebývali na okrajích a ve skulinách společenské struktury [...] a chtěl je natrvalo udržet v liminárním stavu, kde [...] jsou optimální podmínky pro uskutečnění *communitas*“ (Todd 2004: 141).

Sestra Anežka při rozhovoru vzpomínala na sliby své spolusestry, když ona sama v té době byla ještě čekatelkou. Nejvíce ji ovlivnila chvíle, kdy budoucí spolusestře starší setry ostříhaly vlasy. Sestry prý měly tupé nůžky a budoucí spolusestra husté vlasy, trvalo prý ... chvíli, než byl pramen vlasů ustřižen. Sama sestra Anežka se pak těšila na to, že si nechá na své sliby narůst dlouhé vlasy, aby jí mohly být při slibech ustřiženy. Hábit v tomto kontextu nefunguje jen jako oděv, ale jako mocný symbol přechodu a zasvěcení. Sestra Anežka při terénním výzkumu také vzpomínala na to, jaké to bylo, když si měla hábit poprvé obléknout. Nevěděla, zda to ráno dokáže sama, tak poprosila sestru z vedlejšího pokoje, zda by jí ráno pomohla. Intimitu přechodu z hábitu podobně popisuje také Dvořáková ve své beletrii *Návrat*, a ačkoli jde o beletristickou literaturu a musíme připustit notnou míru fabulace a přikrášlení – tak do této práce podle mého patří, přece jen sama autorka několik let v klášteře žila a sama si touto proměnou prošla. V knize se má hlavní hrdinka poprvé převléknout do hábitu „vzala do rukou hábit a já pochopila, že se mám svlékat“. Hrdinka se nachází v místnosti se svou tetou Annou, která je jí moc blízká a je také řeholnicí – sestrou Hyacintou. Hrdinka se před vstupem do kláštera, když žila jen s matkou a s tetou Annou – sestrou Hyacintou před ní několikrát

¹⁴ Buber, M. 1961. *Between man and man*. Glasgow: Fontana Library. Str. 72

takhle převlékala, ale tentokrát „poprvé jsem cítila stud. Nahota najednou působila jako tajemství, které je třeba okamžitě skrýt, pomlčet o něm a už nikdy nevyslovit. [...] Zdálo se mi, že v příšerí před Hyacintou moje tělo září jak lampion, křiklavě a nepatřičně“ (Dvořáková 2025: 28). Hrdinka popisuje, jak jí *břichem projelo zvláštní vzrušení*, když hábit na sebe navlékla a volně padal až ke kotníkům. Při tom se teta – teď už jen *ctihodná sestra Hyacinta* modlila:

„Svlékneme ze sebe starého člověka a oblečeme se v nového. Bože můj, teď ti úplně patřím, celé mé tělo je jen tvoje, obejmi je, vezmi si je. Milostivá Matko Boží, kéž jsem účastna na utrpení tvého Syna, tak jak jsi byla i ty. Korunou slávy jsi oděn, koruna trnová tvému vítězství předcházela“ (Dvořáková 2025: 27-29)

3.4 Hábit v kontextu antropologie náboženství

V rámci antropologie náboženství lze hábit analyzovat jako symbolický znak, který má různé významy v různých společenských kontextech. Hábit tedy lze vnímat jako silný náboženský symbol, který komunikuje závazek k duchovnímu životu, oddanost Bohu a příslušnost k určitému řádu. Prostřednictvím hábitu řeholnice nejen vyjadřují svou identitu, ale také komunikují své poslání a hodnoty širší společnosti. Clifford Geertz ve své eseji *Náboženství jako kulturní systém* v knize *Interpretace kultur*¹⁵ popisuje náboženství jako systém symbolů, které vytvářejí hluboké významy a formují lidské chápání světa tím, že propojují způsob života s představou o řádu reality a činí tuto představu emocionálně naprosto přesvědčivou¹⁶ (Geertz 2000: 106-107). Geertz zdůrazňuje, že náboženské symboly nejen odrážejí víru, ale také aktivně formují zkušenosti a chování věřících. Hábit tedy jako vizuální a materiální znak náboženské identity tak nejen reprezentuje určité ideály, ale také ovlivňuje, jak řeholnice vnímají samy sebe a jak jsou vnímány společností. „Chtěla jsem se vrátit k práci historika a sestry mi daly volnou ruku. Rozesílala jsem životopisy, všude jsem uváděla, že jsem řeholnice, a musím přiznat, že bylo docela těžké najít si práci, nejsme zrovna vyhledávaná sociální skupina“ (Hladká 2021: 179).

V Geertzově pojetí náboženství poskytuje *model něčeho* (popis reality) i *model pro něco* (návod, jak v něm jednat). Hábit plní obě tyto funkce. Ilustruje ideál zasvěceného života (model

¹⁵ Geertz, C. 2000. *Interpretace kultur*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).

¹⁶ „Náboženství je: 1) systém symbolů, které 2) v lidech ustavují silné, pronikavé a dlouhotrvající nálady a motivace tím, že 3) formulují pojmy obecného řádu bytí a 4) obdařují tyto pojmy takovým nádechem skutečnosti, že 5) se tyto nálady a motivace zdají jedinečně realistické“ – str. 107

něčeho – model světa) a usměřuje chování nositelky tím, že jí neustále připomíná její duchovní závazky (model pro něco – model pro svět). „V prvním případě se zdůrazňuje manipulace symbolickými strukturami tak, aby se staly víceméně blízce paralelní s dřívějším nesymbolickým systémem, [...]. V druhém případě se zdůrazňuje manipulace nesymbolickými systémy ve smyslu vztahů vyjádřených v symbolické podobě [...]“ (Geertz 2000: 109-110). Geertz dále ukazuje, že symboly nejsou jen znaky reprezentace, ale i vnější zdroje informací, skrze něž se formují sociální a psychické procesy. To znamená, že působí na to, jak lidé myslí, cítí a jednají. Podle Geertze kulturní vzorce poskytují programy pro vznik sociálních a psychických procesů, které formují veřejné chování. Symboly fungují podobně jako geny, které se řadí do řetězce DNA a určují tak tělu jeho další vývoj. Symboly tedy dodávají plán nebo šablonu pro to, jak mají jednat a chápat svět kolem sebe. (Geertz 2000: 108-109).

Geertzův důraz na významy doplňuje, nebo spíš kritizuje, kulturní antropolog Talal Asad o rozměr historické moci, autority a praktického jednání, které určují, co náboženství je, a jak se prožívá. Upozorňuje, že náboženství nelze chápat jako univerzální a nadčasový systém významů, protože to, co dnes označujeme jako „náboženské“, vzniklo v konkrétním historickém a mocenském kontextu. Asad tvrdí, že nelze oddělit náboženství od disciplíny, autority a tělesné praxe, protože právě skrze ně se náboženské formy utvářely a předávaly. Hábit tak není jen znak nebo symbol identity, ale součást širší disciplíny těla, v níž se formuje konkrétní způsob bytí, tedy být řeholnicí. Jak píše Suren Pillay ve shrnutí Asadova přístupu (Asad 1997: 7): „habitus nás vybízí chápat tělo jako soubor ztělesněných schopností, nikoli jako systém symbolických významů“ (Pillay 2008: 13). Tyto tělesné praktiky nejsou výrazem vnitřní víry, ale způsobem, jak je víra formována, upevňována a předávána v konkrétní institucionální a kulturní struktuře.

Nošení hábitu může symbolicky vyjadřovat závazek k čistotě, jak fyzické, tak duchovní, a pomáhá tak řeholnicím udržovat hranice mezi jejich posvátným povoláním od světským prostředím. Hábit může být interpretován jako prostředek udržování rituální čistoty a oddělení sakrálního od profánního. Mary Douglasová ve své knize *Čistota a nebezpečí: Analýza konceptu znečištění a tabu*¹⁷ (2014) zkoumá koncepty čistoty a nečistoty v různých kulturách a jejich vztah k sociálním strukturám. Ve své práci ukazuje, že pravidla čistoty a nečistoty

¹⁷ Douglasová, M. 2014. *Čistota a nebezpečí: Analýza konceptu znečištění a tabu*. Olomouc: Malvern

nejsou pouze otázkou hygieny, ale mají hlubší sociální i symbolický význam a pomáhají utvářet a udržovat strukturu společnosti tím, že vymezují hranice mezi různými kategoriemi bytí.

„Kdybych měla odpovědět někomu, kdo není věřící a víra ho nezajímá, proč takto vypadám, našla jsem zajímavé souvislosti: naše společnost je dnes otevřená, ale po odsunu a následné totalitě jsme všichni jaksi ‚uni‘. Jeden jako druhý. Musíte být čitelní. Musíte být zařaditelní. A když nejste, tak jste divný. Proto, abych dokázala jít městem a nést na sobě hábit, řekla jsem si pro sebe, že vlastně prokazujeme službu společnosti tím, že jsme jiní. Jsme jiní jako lidé bez domova, jako lidé jiné národnosti, jako lidé jiné sociální vrstvy... A společnost nás musí chtít nechtít přijímat nebo tolerovat, nastavujeme jí zrcadlo“ (Hladká 2021: 180)

V kontextu řeholního života lze hábit chápat jako fyzickou reprezentaci hranic. „Tělo je model, který může reprezentovat jakýkoliv ohraničený systém. Jeho hranice mohou představovat jakékoliv hranice, které jsou nepevné nebo v ohrožení“ (Douglasová 2014: 162-163). Odděluje řeholnice od sekulárního světa a zviditelňuje jejich závazek k duchovnímu životu. Jak Douglasová upozorňuje, „všechny okraje jsou nebezpečné. [...] jakákoliv myšlenková struktura je citlivá na změny v místě svých okrajů“ (Douglasová 2014: 170). Hábit lze tedy vnímat jako ochranný obal, který chrání nejen nositelku, ale i komunitu, ve které se pohybuje, tím, že jasně vymezuje její roli a status. „*V řeholním společenství se i vnějškově díky hábitu cítím jako doma, beru to jako přirozenou součást života. Okolní svět na hábit reaguje různě, takže mě staví před výzvy, abych i já byla připravena reagovat různě*“ (s. Kristina).

3.5 Psychologická antropologie

Hábit může být chápán jako nástroj formování osobní i kolektivní identity. Vstup do řeholního života a přijetí hábitu lze chápat jako významný milník v tomto procesu. „*Každý na první pohled vidí, pozná, kdo jsme a tím dáváme najevo, pro jaké povolání jsme se rozhodly, komu patříme*“ (s. Anežka). Přijetím hábitu řeholnice integrují novou roli do svého sebepojetí, což může ovlivnit nejen jejich vnímání sebe sama, ale i jejich místo ve společnosti. Oděv je totiž zároveň indikátorem společenského stavu, který svým vzhledem předává okolí konkrétní informaci o nositeli. „*Z komplexu kroje lze vyčíst [...] zda se jedná o člověka svobodného či ženatého. To se promítá zejména do úpravy hlavy*“ (Štěpánová 2005: 35). Stejně tak hábit signalizuje řeholní zasvěcení (nebo také fázi formace, pokud je tento oděv jiný). Erik Erikson

(2002) ve své teorii psychosociálního vývoje popisuje osm fází¹⁸, kterými jedinec prochází během života, přičemž každá fáze představuje specifickou krizi identity. Podle Eriksona se identita formuje v průběhu celého života, přičemž klíčovou fází pro rozhodnutí vstoupit do řeholního života může být období adolescence a rané dospělosti „kdy znovu více či méně zpochybňuje veškerou neměnnost a veškeré kontinuity“, tedy čelí krizi *identity vs. zmatení rolí*. „Z mezikulturního hlediska však může být fáze zmatku identity vs. rolí více definována hodnotami, zvyky, přesvědčeními, rolemi, které jsou jednotlivci připisovány od narození¹⁹“ (Bishop 2013: 4). V této fázi se jedinci snaží nalézt smysl své existence a definovat svou životní dráhu. Mládež se zabývá „hlavně tím, jak vypadá v očích jiných lidí ve srovnání s tím, jak se sama cítí, a otázkou, jak propojit role a dovednosti pěstované dříve s profesními prototypy současnosti“ (Erikson 2002: 237). Přijetí řeholního hábitu lze chápat jako vyřešení této krize tím, že jedinec přijímá novou identitu, která mu poskytuje stabilitu, smysl a životní směr. Hábit se pak stává nejen symbolem duchovního závazku, ale také vizuálním a fyzickým projevem integrace nové identity. V pozdějších fázích psychosociálního vývoje, například v období *generativity vs. stagnace*, může hábit reflektovat závazek k vedení a službě komunitě. „Tato fáze však naznačuje smysl pro kolektivního ducha, v němž se jedinec snaží zlepšovat život komunity, méně se soustředí na sebe a podporuje kulturu a tradici“²⁰ (Busch & Hofer 2011 in Bishop 2013: 5). Sestra Vilma to však popisuje naopak. Podle ní je nejkritičtější věk pro ženu i mimo klášter čtyřicítka a že se na ní nedá připravit. „Občas, když přichází přepětí, tisíc otázek v hlavě, pocit, že to nezvládám, zatoužím uniknout do normálního života. Zároveň vím, že ani v normálním životě všechno neprobíhá normálně... a co je vlastně ‚normální‘?“ (Hladká 2021: 182). Na konci života, ve fázi *integrity vs. zoufalství*, pak může představovat symbol životního naplnění a přijetí cesty, kterou si jedinec zvolil.

Hábit často přitahuje pozornost a stává se podnětem k otázkám nebo reakcím ze strany veřejnosti. Jedna z respondentek zmiňuje, že v některých případech řeholní oděv vyvolává respekt nebo zájem o jejich způsob života, což jim umožňuje sdílet svou víru a povolání. Na druhé straně však oděv někdy může působit překážky nebo nedorozumění, zvláště v prostředí, kde není přítomnost řeholnic běžná. Některé sestry hovoří o pocitu vyčlenění nebo nedůvěry,

¹⁸ důvěra vs. nedůvěra; autonomie vs. stud a pochybnosti; iniciativa vs. vina, příčinnost vs. inferiorita (latence), identita vs. konfuze rolí (puberta a adolescence); intimita vs. izolace (raná dospělost); generativita vs. stagnace (dospělost); ego integrity vs. zoufalství (zralost) – Erikson, E. H. 2002. *Dětství a společnost*. Praha: Argo, str. 248

¹⁹ Přeloženo z anglického originálu

²⁰ Přeloženo z anglického originálu

kterému občas čelí, zvláště v sekulárním prostředí. Jiné se setkávají s praktickými problémy, například při vykonávání běžných činností, kdy může hábit vzbuzovat přílišnou pozornost nebo narazit na nepochopení. Pro některé řeholnice je také výzvou nacházení rovnováhy mezi nošením oděvu jako veřejného znamení víry a přizpůsobením se okolnímu prostředí, aniž by docházelo k narušení jejich identity nebo poselství, které chtějí sdílet. Celkově však oděv vnímají jako nástroj svědectví, přestože se pojí s různorodými reakcemi okolí.

Nošení hábitu by mohlo být také, pohledem teorie jednání Pierra Bourdieho (1998), chápáno jako součást habitu řeholnic. „Habitus je generativní a jednotící princip, který z charakteristických vztahových rysů, vlastních určitému postavení, vytváří jednotný životní styl, to jest celek, v němž se sjednocuje volba osob, statků i praktických činností“ (Bourdieu 1998: 16). Habitus formuje jejich každodenní praktiky a interakce, odráží duchovní závazky, a v neposlední řadě také strukturuje způsob, jak jsou vnímány ostatními. Jelikož „habitusy, stejně jako společenské pozice, jejichž jsou plodem“ jsou také *diferencující* a „samy také odlišnosti plodí“ (Bourdieu 1998: 16). V anonymním online dotazníku²¹ sestry na otázku, jak by hodnotily celkovou zkušenost s okolím, mohly odpovědět na škále od 1 (pozitivně) až do 5 (negativně). Z celkového počtu zodpovězených otázek bylo nejvíce 2, což odpovídá ekvivalentu ‚spíše pozitivně‘. Druhý v pořadí bylo ‚pozitivně‘, pak ‚neutrálně‘ a jeden případ ‚spíše negativně‘. Zcela ‚negativní‘ zkušenost nebyla uvedena ani jednou.

V kontextu řeholního života se habitus formuje skrze vzdělávání, rituály a každodenní praktiky, které utvářejí nejen vnitřní přesvědčení řeholnic, ale i jejich způsob pohybu, mluvy či gest. Podle Huanga je habitus „nevědomý soubor tělesných pohybů, dispozic a stylů“²² (Huang 2019: 48), a právě nošení hábitu lze chápat jako tělesné uskutečňování tohoto souboru. Hábit tak není jen vnějším znakem duchovního závazku, ale i prostředkem, jak se tento závazek upevňuje. Jak poznamenává Bourdieu: „Systematičnost je přítomná [...] v oděvu [...] jen proto, že je součástí syntetické jednoty habitusu, tedy sjednocujícího a generujícího principu veškeré praxe“ (Bourdieu 2010: 169 in Huang 2019: 49). Nošení hábitu tak tedy přispívá k vnitřní stabilizaci identity a jako viditelné znak navenek tím, že pomáhá identitu nejen vyjádřit, ale i upevnit. Tento proces je nejvýrazněji patrný v propojení mezi pole a habitusem. Webb v této souvislosti uvádí, že „jak jednotlivci procházejí různými poli, mají tendenci začleňovat hodnoty

²¹ Viz. příloha I.

²² Přeloženo z anglického originálu

a požadavky těchto polí do svého habitusu. Toto propojení pole a habitusu se nejzřetelněji projevuje ve způsobu, jakým tato interakce ‚produkuje‘ těla a tělesné dispozice“ (Webb at al. 2002: 37). Řeholní komunita, jako specifické sociální pole, vtiskuje svým členkám skrze nošení hábitu hodnoty a normy, které se manifestují v tělesném projevu. V tomto smyslu lze říci, že nošení hábitu je nejen výrazem habitusu, ale i mechanismem jeho habitualizace – každodenním opakováním oblékání se řeholní závazek doslova zapisuje do těla. Hábit tak tedy funguje jako prostředník mezi vnitřním postojem a vnějším jednáním, jako tělesná rutina, skrze kterou se duchovní rozhodnutí stává součástí identity každodennosti.

Podobně jako Pierre Bourdieu pracoval s pojmem habitus také Marcel Mauss, avšak v jeho pojetí má tento koncept výrazně tělesný rozměr. Mauss chápal tělo jako první a nejpřirozenější nástroj člověka (Mauss 1973: 75). Techniky těla nejsou individuálními zvláštnostmi, ale kolektivně sdílenými způsoby, jak se lidé v určité společnosti učí pohybovat, sedět, spát či chodit. Hábit v tomto smyslu není jen oděv, ale součást širšího tělesného schématu, které je formováno skrze napodobování, každodenní praxi a sociální autoritu. Mauss výslovně uvádí, že se neliší jen mezi jednotlivci, ale především mezi společnostmi, výchovami, módami a prestiží (Mauss 1973: 73). Nošení hábitu je tak možné chápat jako naučené bytí, které se předává mezi generacemi řeholnic. Jak poznamenává: „dítě i dospělí napodobují činnosti, které byly úspěšné a které viděli úspěšně provádět lidmi, v něž mají důvěru a kteří mají nad nimi autoritu²³“ (Mauss 1973: 73).

3.6 Sociální interakce

Hábit lze také vnímat jako "kostým", který řeholnice nosí při "představení" své role ve společnosti. Prostřednictvím hábitu komunikují svou identitu, hodnoty a závazky, což ovlivňuje, jak jsou vnímány a jak interagují s ostatními, nebo jak ostatní interagují s těmi, co ho nosí.

Tato teorie metafory divadla je více rozvíjena Ervingem Goffmanem *Všichni hrajeme divadlo: Sebeprezentace v každodenním životě* (1999). Goffman ve své teorii tvrdí, že lidská interakce je jako divadelní představení, ve kterém si jednotlivci "hrají" různé role, aby se přizpůsobili očekáváním ostatních. (Cole 2024). Goffman ve své knize píše: „jednotlivec svým jednáním před ostatními ovlivňuje, jak danou situaci definují“ (Goffman 1999: 14). Jednotlivec

²³ Přeloženo z anglického originálu

snadno přijímá definici situace podle ostatních, proto jsou pro něj klíčové informace získané ještě před začátkem interakce. Podle Goffmana tyto počáteční informace ovlivňují jeho reakce a způsob, jak se prezentuje, což ho zároveň zavazuje k určitému chování. Během interakce se prvotní informace mohou měnit a doplňovat, ale neměly by být v rozporu s původním nastavením účastníků. Pro člověka je jednodušší hned na začátku určit, jaký vztah s ostatními chce mít než se ho snažit měnit v průběhu interakce. Společnost funguje na principu, že lidé očekávají, že s nimi bude zacházeno odpovídajícím způsobem podle jejich společenského postavení. Zároveň platí, že pokud se někdo prezentuje jako součást určité vrstvy, měl by tomu skutečně odpovídat.

Interakce tváří v tvář znamená vzájemný vliv jednotlivců na své chování v jejich fyzické přítomnosti. *Setkání* zahrnuje veškerou interakci mezi stejnými lidmi během jedné příležitosti. *Představení (herecký výkon)* označuje aktivity jednotlivce s cílem *udělat dojem* na ostatní účastníky, kteří pak tvoří jeho obecenstvo. *Role* je předem stanovený vzorec chování, který lze opakovaně předvádět. Pokud jednatel hraje stejnou roli před stejným obecenstvem opakovaně, vzniká mezi nimi společenský vztah. *Společenská role* je dramatické ztvárnění práv a povinností spojených s určitou pozicí a může zahrnovat více dílčích rolí, které se prezentují při různých příležitostech. (Goffman 1999: 21-22)

Goffman rozlišuje tzv. „přední“ a „zadní“ regiony lidského jednání, přičemž v těch předních hrajeme role určené pro publikum, zatímco v zadních se z těchto rolí „stahujeme“. Přední regiony představují prostor pro reprezentaci – je to místo, kde *představení probíhá*, kde jednotlivci dodržují určité normy chování a aktivně pracují na vytváření žádaného dojmu. „Výkon jednotlivce [...] můžeme chápat jako úsilí vzbudit dojem, [...] že splňuje určité normy“.²⁴ U účinkujícího se rozlišuje jeho „způsob vystupování“ a způsob chování. V případě vystupování jde o normy, které „se někdy označují jako záležitosti zdvořilosti“²⁵. V případě způsobu chování účinkujícího, souhrnně nazvaném termínem „konvence“, jde o morální a instrumentální požadavky nazvané „vzhled“. (Goffman 1999: 108-110). Zadní region „nebo „zákulisí“ – kde se objevují skutečnosti potlačované“²⁶ slouží jako útočiště, kde je možné „shodit masku“. „Zde se může účinkující uvolnit; může odložit svou fasádu, přestat recitovat svou roli a vystoupit z ní“.²⁷ Může se zde připravit na vystoupení nebo si od něj odpočinout. Toto

²⁴ Goffman, E. 1999. Všichni hrajeme divadlo. Praha: Nakladatelství Studia Ypsilon, str. 109

²⁵ Tamtéž, str. 109-110

²⁶ Tamtéž, str. 113

²⁷ Tamtéž, str. 113

rozlišení se promítá například do fungování řeholních komunit, kde hábit slouží jako součást „přední scény“ (veřejného vystupování) zatímco jeho odložení v klášterním soukromí může představovat přechod do „zadního regionu“. Prostorové oddělení těchto sfér zároveň plní roli v udržování určitého obrazu před publikem a v ochraně „tajných“ aspektů dané role. Během terénního výzkumu nastala situace, kdy jedna ze sester měla mít hodinu cvičení. Při společném obědě mě požádala, abych následující dvě hodiny do společenských prostor nechodila. Neměla jsem důvod nesouhlasit, když mě o to požádala, ale i tak jsem se zeptala – proč. Odpověď, jakou jsem dostala, mne zaskočila, protože ukázala, jak důležité pro sestru bylo udržet určité hranice mezi tím, co je viditelné pro druhé (pro mě jako pro výzkumníka) a co je potřeba ochránit a zůstat v „zákulisi“. Sestra se na cvičení převléká do legínů a nechtěla, abych ji takto viděla.

Tímto rozdělením přispěl Goffman k pochopení časoprostorového ukotvení sociální interakce, alespoň tak to podle historického sociologa Jiřího Šubrtů vidí A. Giddens. Ten Goffmanovy pojmy dále rozvíjí ve své teorii strukturace, když ukazuje, že právě skrze opakovanou realizaci těchto každodenních „představení“ dochází k reprodukci (ale i proměně) sociálních struktur. Jinými slovy, *přední a zadní regiony* nejsou jen prostory s danými pravidly – jsou také výsledkem i nástrojem lidského jednání. Jednající aktéři nejen hrají role, ale zároveň utvářejí rámec, v němž jsou tato „představení“ možná a smysluplná. Pro Giddense je tedy management dojmů²⁸ nejen taktikou sebe prezentace, ale i mikroúrovňovou sociální reprodukce. Situace s legínami zároveň ukazuje, jak i zdánlivě drobné každodenní interakce přispívají k udržování širších sociálních rámců – například představy o tom, jak má být tělo řeholní osoby prezentováno, co patří na veřejnost a co do soukromí. To, co by jinak zůstávalo neviditelnou strukturou, se díky opakovaným způsobům jednání stává zřejmou součástí sociální reality. (Šubrt 2001: 241-246, Giddense 1999)

V případě řeholnic může nošení hábitu symbolizovat její angažovanost v náboženské komunitě a roli, kterou ve společnosti hraje. Hábit je součástí jejího "kostýmu", který je nezbytný pro vyjádření její role v rámci náboženské instituce a pro prezentaci její identity jako členky této komunity. Tento kostým zároveň určuje, jak bude vnímána ostatními a jak s nimi bude komunikovat, jak budou reagovat na její přítomnost a jaké očekávání budou mít ohledně jejího chování a identifikace. Pro Goffmana je toto představení v podstatě procesem, který vyžaduje neustálé vyvažování mezi veřejným vystupováním a osobní identitou. V případě

²⁸ Goffman pod pojmem management dojmů označuje soubor strategií, jimiž jednotlivci usilují o to, aby na druhé působili určitým žádaným způsobem. Jde o vědomou i nevědomou snahu kontrolovat, jaký dojem svým vystupováním, vzhledem a chováním vyvolávají u okolí, a tím ovlivnit definici vzniklé situace.

řeholnice, která nosí hábit, je to nejenom vyjádření náboženské příslušnosti, ale také způsob, jakým se vkládá do sociálních interakcí a jak chce být vnímána ostatními.

Podobně jako situace, kdy sestra nechtěla být viděna v legínách na cvičení, lze i běžné denní činnosti chápat jako součást ‚zadního regionu‘. Například při přípravě jídla v kuchyni se jednotlivé sestry zapojovaly do práce zcela plynule, bez nutnosti jakékoli domluvy. Každá z nich si vzala roli, která odpovídala situaci – jedna přinesla na stůl hrníčky a čaj, druhá příbory a talíře, další nesla hotové jídlo. Když už nebylo, co na stůl donést, postavily za svou židli a čekaly na příchod poslední sestry. Ihned poté následovala modlitba a teprve pak se usedlo k jídlu. I samotné ukončení oběda mělo svůj rytmus – většinou jej ukončila ta, která někam spěchala větou typu ‚děvčata, už budu muset běžet‘, na což následovala společná modlitba a rychlé rozloučení. Ostatní sklidily ze stolu a opět bez domlouvání se v kuchyni každá chopila nějaké práce. Přitom nebylo třeba, aby někdo přiděloval úkoly – pravidla byla tichá a sdílená.

To, že sestry hladce zvládají společné situace bez viditelného vedení, odpovídá poznatkům o tom, jak lidé běžně upravují své chování v závislosti na okolí. Pokud volně přeložím citát z článku Mary Rogers: ‚lidé běžně řeší důsledky svých mezilidských vztahů tím, že je neustále usměrňují a korigují‘ (Goffman 1972: 22 in Rogers 1977: 89–90). Tím Goffman odkazuje na každodenní přizpůsobování chování situaci a ostatním, které probíhá až nenápadně, a vychází z citlivosti k druhým i ke kontextu. Ale když je nějaké jednání nečekaně přerušeno nebo narušeno a situace vyžaduje zvláštní úsilí k nápravě, začínají se motivace a úmysly projevat jako významné.²⁹ Tím je narušena samozřejmost, se kterou běžně vnímáme každodenní realitu. (Goffman 1974: 22 in Rogers 1977: 90). Jinými slovy, dokud vše funguje hladce a podle známých pravidel, není třeba výslovných instrukcí ani zásahů shora. Teprve ve chvíli, kdy je tento ‚řád‘ narušen, začínáme si uvědomovat jeho důležitost a pravidla, která jinak zůstávají v pozadí. ‚Mezi účinkujícími a obecnstvem je udržována tichá dohoda, že budou jednat, jako by mezi existoval daný stupeň opozice a souladu‘ (Goffman 1999: 230).

Podobně Peter L. Berger a Thomas Luckmann ve své knize *Sociální konstrukce reality* (1999) popisují, že realita je konstruována skrze interakce, ve kterých si lidé navzájem potvrzují určité významy. Realitu popisují jako ‚vlastnost náležející jevům, kterým přisuzujeme existenci nezávislou na naší vlastní vůli (tyto jevy nepřestanou existovat, i kdybychom si to sebevíc přáli)‘ (Berger a Luckman 1999: 9). Berger a Luckman popisují třífázový proces, v němž se

²⁹ Přeloženo z anglického originálu

opakovaná činnost stabilizuje, objektivizuje a následně internalizuje.³⁰ To, co původně vzniklo jako praktické řešení určité situace, se postupně stává normou, kterou nové členky komunity přijímají jako samozřejmou součást každodennosti. Právě v tomto smyslu se realita společného života „konstruuje“ každodenním jednáním a v běžných situacích, jako je příprava jídla nebo společné modlitby. (Maquet 1968: 836-837)

Barbara Misztal ve své interpretaci Goffmanova interakčního řádu upozorňuje na úzké propojení mezi důvěrou a vnímáním normality. Pocit, že „všechno je v pořádku“, posiluje důvěru mezi účastníky interakce, přičemž situace je vnímána jako normální tehdy, když je čitelná, předvídatelná a spolehlivá. Tato „normalita“ však není samozřejmá – podle Misztal jde o kolektivní výkon, který vyžaduje aktivní účast všech zúčastněných a je výsledkem sdílených očekávání i tichých dohod o tom, co je považováno za přiměřené chování. Pocit normality je tedy nejen kolektivní, ale i sociálně konstruovaný fenomén. (Misztal 2001: 312-324)

V návaznosti na Goffmana může být nošení hábitu dále chápáno jako performativní akt, tedy způsob, jakým se identita nejen vyjadřuje, ale i utváří prostřednictvím opakovaných a normativních jednání. Identita podle tohoto přístupu není pevně daná ani přirozená, ale vzniká opakováním kulturně ukotvených aktů, které konstruují genderové i náboženské role. Pokud například žena nosí tradiční ženský oděv, jedná se o akt, který posiluje určité genderové normy a zároveň je utvářen očekáváním publika. Tento akt přitom není pouze důsledkem vnějšího tlaku společnosti, ale je i součástí procesu, jímž si jedinec svou identitu „zahraje“, ztělesní a tím i potvrdí.

Judith Butler popisuje gender jako „identitu, která je utvářena stylizovaným opakováním aktů“, tedy opakovaných tělesných gest, pohybů a chování, které nejsou výrazem vnitřní identity, ale samy tuto identitu vytvářejí (Butler 1988: 519-520). Gender není něco, co člověk má, ale něco, co dělá: „genderová realita je performativní, což znamená jednoduše to, že existuje jen do té míry, do jaké je vykonávána“³¹ (Butler 1988: 527). Tyto akty jsou vždy

³⁰ *externalizace* – lidská aktivita vytváří instituce neboli že člověk vytváří svět svou činností; *objektivizace* – instituce existují jako objektivní realita, opakovanou činností se stává vnímanou jako „normální“; *internalizace* – jednotlivci (nejčastěji noví členové) přijímají tuto realitu jako součást své vlastní zkušenosti

³¹ Přeloženo z anglického originálu

vázány kulturními normami, a jak Butler dodává, „gender není pasivně vtiskován na tělo, ale je to něco, co se nasazuje, denně a neustále, s úzkostí i potěšením“³² (Butler 1988: 531).

Fredric Jameson v této souvislosti upozorňuje, že každé lidské jednání získává svůj význam pouze v určitém rámci (*frame*), který určuje, jak má být dané chování čteno a co se má v dané situaci brát vážně. Význam hábitu není dán samotným aktem, ale kontextem, v němž se odehrává a který umožňuje jeho srozumitelnost. Jameson tak doplňuje Goffmana i Butler: rámce nejen že strukturují zkušenost, ale i předurčují smysl samotných performativních aktů. Nosit hábit tedy znamená jednat v rámci určitého rámce – např. řeholního, ženského, duchovního – a tím nejen vyjádřit, ale i spoluvytvářet vlastní identitu. (Jameson 1976: 119-133).

³² Přeloženo z anglického originálu

„Milá dcero, život řeholní se podobá ochranné lodi, kteráž
všechny duše, které po dokonalosti touží na svou palubu
přijímá a je pak bezpečně do přístavu života věčného převáží“

(List bratra Výměnkáře 1891: 265)

3 Interpretace dat a odpovědi na výzkumné otázky

4.1 Formování identity skrze hábit

Hábit představuje pro většinu respondentek důležitý identifikační prvek, který přispívá k formování i potvrzování jejich identity řeholnice. Nejde pouze o vnější znak příslušnosti, ale také o každodenní připomínku zasvěcení a životního stylu. Sestra Norberta uvádí, že výběr kongregace byl motivován právě existencí řeholního oděvu a jeho historií: „*Pro mě bylo důležité, že společenství, do kterého vstupuji, má řeholní oděv... přijde mi to podstatné jako vnější znak toho našeho zasvěcení.*“ Hábit zde funguje jako kontinuum mezi historickou symbolikou a současným duchovním významem. Řada sester popisuje hábit jako nástroj, který je utvrzuje ve zvolené identitě a pomáhá jim „přepnout“ do duchovní roviny, odlišit se od civilního života a připomenout si, kým jsou a proč tuto cestu zvolily. V dotazníkovém šetření se často opakuje výrok, že „*hábit nás drží ve vědomí, že patříme Bohu*“.

Podle konceptu konstrukce sociální identity oděv posiluje pocit sounáležitosti se skupinou. Tento efekt potvrzuje i výzkum – sestry často mluvily o tom, že hábit sjednocuje a „přirozeně ukotvuje“ jejich každodenní rozhodování, např. v tom, že jako sestra si nemůžou něco dovolit. Goffmanovská rovina „předvádění já“ je zde zřetelná – hábit jako kostým role je přijat a internalizován. Z hlediska fenomenologické antropologie hábit umožňuje vtělení hodnot, které řád reprezentuje – skrze tělo, pohyb, každodenní oblékání se tyto hodnoty znovu potvrzují. Hábit není jen látka, ale nosič významů, které formují vnímání sebe sama. Z výpovědí sester je patrné, že hábit se stává součástí jejich tělesného vnímání – některé popisují, že po letech se už necítí komfortně v civilu, protože jim „něco chybí“. Hábit tak napomáhá nejen vnější reprezentaci identity, ale především jejímu hlubšímu zakotvení v osobním prožívání.

Podobné formování identity skrze symbolické prvky lze pozorovat i mimo řeholní kontext. Anna Vrkoslavová (2023) ve své diplomové práci³³ ukazuje, že ve skautských a salesiánských skupinách dochází k předávání velmi podobných hodnot (služba, pravdivost, oddanost), přestože jeden rámeček je sekulární a druhý náboženský. Hodnoty zůstávají stejné, liší se jen jazyk, symbolika a rámeček, ve kterém jsou vykládány. Tento mechanismus odpovídá i zkušenosti některých sester, které hábit vnímají spíše jako nositele hodnot než jako čistě náboženský oděv.

³³ Vrkoslavová, A. 2023. *Skauti a Salesiáni: problémy sekularismu dnešní doby*. Pardubice: Univerzita Pardubice

4.2 Proměna vnímání hábitu v čase

V odpovědích sester je patrné, že vztah k hábitu se v průběhu času mění. Od počáteční fascinace přes praktické uvědomění si jeho funkce až po hlubší vnitřní přijetí či přehodnocení jeho role. Sestra Norberta uvádí, že hábit pro ni zpočátku znamenal možnost viditelného zasvěcení, ale dnes už ho vnímá jako každodenní, přirozenou součást svého života: *„Po dvaceti letech je pro mě hábit běžné oblečení... dá se v něm pracovat, cestovat, žít.“*

Podobný posun se odráží i v datech z dotazníku. Některé respondentky popisují hábit jako „součást života“, jiné jako „znamení“ či „svědectví“. V kombinaci s odpověďmi na otázku, zda ovlivňuje jejich víru, většina uvádí, že hábit „není zásadní, ale pomáhá“. Změna přístupu je často spojena se životní zkušeností. Starší sestry reflektují potřebu přizpůsobení: *„Ráda bych viděla úpravy zohledňující klima nebo praktičnost... ale podstata zůstává.“* Tato odpověď ukazuje, že hábit může procházet proměnami (svou určitou vnitřní dynamikou), aniž by ztratil svůj identifikační význam.

Teoreticky lze tento vývoj popsat v rámci konceptu liminární fáze, kdy hábit nejprve symbolizuje přechod do nového stavu (noviciát, složení slibů), a později se stává plně začleněným aspektem identity. V rozhovorech zaznívá, že právě přechod od „významného symbolu“ k „běžné součásti“ signalizuje integraci řeholního života do každodennosti.

Z výzkumu vyplývá, že hábit je na začátku vnímán jako výjimečný a „jiný“, zatímco v pozdějších fázích života je přirozeným výrazem příslušnosti a zakotvení – nikoliv překážkou, ale podpůrným rámcem.

4.3 Vliv kongregace na vztah k hábitu

Z rozhovorů i dotazníkových odpovědí je zřejmé, že vztah k hábitu není formován pouze individuálně, ale že je specificky ovlivněn konkrétní kongregací. Každé společenství přistupuje k oděvu jinak. Některé kladou důraz na zachování tradice, jiné volí praktičtější či civilnější variantu. Sestra Sára popisuje, že v jejich řádu bosých karmelitek byl hábit vždy pevnou součástí identity a nikdy se vážně neuvažovalo o jeho zjednodušení: *„My jsme zůstaly stejné. Máme jen trochu jiný typ látky než dřív, ale tvar hábitu a závoje je pořád stejný.“* Zároveň upozorňuje, že hábit nese poselství, které odpovídá jejich specifickému poslání: *„My svědčíme trošku provokací. Na nás to každý hnedka vidí.“*

Naopak sestry z aktivních kongregací často zmiňují větší flexibilitu. V dotazníku se opakují názory, že hábit může být „přizpůsoben praktickým potřebám“, „měněn podle klimatu“ nebo „zjednodušen pro kontakt s mládeží“. Z hlediska organizačního se ukazuje, že o vzhledu oděvu spolurozhodují s vedení kongregace i samotné sestry. „*Máme možnost ovlivnit, jak bude náš hábit vypadat.*“ To reflektovali také sestry při terénním výzkumu, když jsme si povídali o tom, že v květnu 2025³⁴ se u nich koná sjezd představených a bude se rozhodovat například také o zachování stávající podoby hábitu.

Tento rozdíl mezi tradičním a moderním odráží i historický vývoj jednotlivých řádů. Zatímco tradiční řehole (např. karmelitky, benediktinky) bývají více ukotvené v klauzuře a rituálu, moderní kongregace orientované na sociální práci nebo vzdělávání se přirozeně přizpůsobují kontextu doby. Antropologicky lze mluvit o institucionální socializaci. Podle Bergerových konceptů utváří komunita sdílený význam hábitu, který ovlivňuje nejen vnímání členek, ale i to, jak jsou hábit a jeho případná změna interpretovány okolím. Z výzkumu vyplývá, že sestry vnímají hábit nejen jako individuální výraz víry, ale také jako ‚jazyk kongregace‘, který se utváří v čase a v návaznosti na její hodnoty a tradici.

4.4 Vnímání hábitu samotnými řeholnicemi

V dotaznících i rozhovorech bylo patrné, že pro mnohé sestry hábit není jen oděv, ale také prostředek vyjádření vnitřního postoje a vztahu k vlastnímu povolání. Symbolizuje zasvěcení, příslušnost ke komunitě a často i veřejné svědectví. Jedna respondentka napsala: „*Hábit je pro mě každodenní samozřejmost. Ale zároveň znamená, že jsem součástí něčeho většího.*“ Podobně jiná uvádí: „*Je to symbol. Nejen pro druhé, ale i pro mě samotnou.*“

Z rozhovoru se sestrou Sárrou vyplynulo, že hábit je často vnímán jako viditelné znamení určité „jinakosti“, která může být zároveň výzvou i odpovědností. „*Ten hábit Vás staví do role. Pro někoho může být překážkou, ale pro nás je to způsob, jak ukazovat, kým jsme.*“

³⁴ Těsně před odevzdáním této práce jsem od sester dostala informaci, že se vlastně nic zásadního v oděvu nemění. Květnová generální kapitula schválila následující: Oficiální řeholní oděv na mši sv. a slavnostní příležitosti (vyjma např. poutí a putování): Hnědý hábit s páskem, bílý límeček a k němu dobrovolná možnost hnědé šatovky (ze stejné látky jako hábit) s bílým rolákem nebo s halenkou s delším rukávem, medailka PM a bílý závoj s čepečkem či bez čepečku. Ostatní příležitosti: Světlehnědá šatovka s bílým tričkem, halenkou, či rolákem, medailka PM a bílý závoj.

V některých výpovědích se objevuje i praktický rozměr, a to, že hábit je jako ochrana proti vnějším vlivům, jako prostředek anonymity nebo jako nástroj, který pomáhá nastavit hranici mezi osobním a veřejným prostorem. Přesto většina sester zároveň vnímá, že nošení hábitu v sobě nese vnitřní disciplínu, připomínku duchovního závazku a určitou „věrnost sobě“. Z hlediska teorie Ervinga Goffmana můžeme chápat hábit jako „kulisu role“, která umožňuje předvádění na veřejné scéně (*front stage*). Hábit pomáhá propojit to, co sestry prožívají uvnitř, s tím, jak působí navenek.

Z výzkumu vyplývá, že řeholnice nevnímají hábit jako nutnost, ale jako vědomé rozhodnutí, které je součástí jejich každodenní identity – hluboce zakořeněné, ale současně reflektované.

4.5 Funkce řeholnic ve společnosti a jejich vliv na okolí

Z rozhovorů i dotazníků vyplynulo, že řeholní sestry si uvědomují, jak jejich přítomnost a hábit působí na okolní společnost. Hábit zde funguje jako viditelný symbol identity, který může v lidech vyvolávat různorodé reakce od zvědavosti, přes respekt až po odstup a výrazné negativní projevy jako pokřikování a odplivnutí. Sestra Norberta říká: „*Tím dáváme svědectví, to vnější svědectví o našem životě, o tom, kdo jsme.*“ Všimá si, že ve známém prostředí je nošení hábitu snazší, ale mimo něj může být vnímáno s nedůvěrou nebo vyvolávat nežádoucí pozornost. Zároveň však dodává, že hábit otevírá i dveře k důvěrnějším rozhovorům. Nejčastěji sestry reflektovaly jízdu vlakem, kde se jim lidé častěji svěřují nebo kladou osobní otázky, jelikož se na delší dobu nacházejí společně na jednom místě.

Sestra Sára popisuje hábit jako něco, co „provokuje“ a budí pozornost a vzbuzuje otázky. Podle ní může přítomnost řeholní sestry připomínat lidem skrytou duchovní dimenzi života, nebo naopak narazit na předsudky: „*Může naskočit předsudek – ta bude nějaká divná, se nevdala... Ale když přijdou blíž, tak je to často přitažlivé.*“

Ve společnosti, která v dnešní době není převážně věřící, může hábit sloužit jako výrazná forma veřejného svědectví, ale zároveň se objevují i důvody k jeho odkládání v některých situacích (nemocnice, dovolená, sport). V těchto případech sestry zmiňují potřebu anonymity, soukromí nebo praktického pohodlí, zkrátka „dovolenou“.

Funkce řeholnic ve společnosti tak není jen duchovní nebo charitativní (z pozice jejich práce a na základě historického vývoje), ale také symbolická a vztahová. Přítomnost hábitu mění dynamiku kontaktu, ať už jde o důvěru, hranice, nebo zvědavost. Hábit i řeholní život tím

působí jako tiché, ale přítomné připomenutí jiné životní cesty, které může inspirovat i provokovat.

V dotazníku jsem položila hypotetickou otázku: Co by se podle vás stalo, kdyby řeholní oděvy ze světa vymizely? Odpovědi se pohybovaly od pragmatických až po symbolické. Některé respondentky uvedly, že „by se nestalo nic“, že existují i sekulární formy zasvěceného života bez hábitu. Jiné vnímaly hábit jako nenahraditelný znak duchovní přítomnosti: „*Chybělo by viditelné svědectví. Kdo by dnes ještě ukazoval, že se dá celý život věnovat Bohu.*“ Objevovaly se přirovnání ke zmizení viditelného znamení. „*Možná by se svět nezhroutil,*“ poznamenala jedna z nich, „*ale něco by se ztratilo.*“ Že je „být řeholnicí“ a mít hábit jako součást identity dokazuje také odpověď: „*Pravdou ale je, že mám osobní zkušenost s tím, že pokud někdo opravdově žije své zasvěcení, lidé to na něm poznají, i když hábit na sobě nemá.*“ K této odpovědi byla připojena také historka, která se setře stala: „*Jednou jsem byla hospitalizována v nemocnici. Sloužící sestra na oddělení byla sama a měla hodně práce. Sama jsem každodenně pracovala s nemocnými. Chtěla jsem jí tedy pomoci a v županu a bez závoje jsem začala roznášet ostatním pacientům teploměry. Jeden z pacientů mě oslovil: „Že vy nejste obyčejná sestra...“.*“

„Nejvíce ale vzpomínám na rozhovor, při kterém si přede mnou sestra sundala závoj. Já jsem to z jejího popisu nechápala, a ona nemohla najít slova. Tak ho prostě stáhla, aby mi to ukázala. A já tam jen seděla a zírala, neschopná slova.“

4 Sebereflexe

Sebereflexi jsem do práce zařadila záměrně, jelikož považuji za důležité nabídnout čtenáři pohled nejen na výsledky, ale i na samotnou cestu, kterou jsem prošla. V následujícím textu zmiňuji některé situace, které se do hlavní části práce nevešly, a také okolnosti, které výzkum utvářely samy, někdy navzdory mému původnímu plánu. Některé momenty se mohou v textu opakovat nebo být zachyceny v jiné podobě, než jak byly zachyceny v analytické části. Právě proto se k nim zde vracím.

Jedním z poznatků, který pro mě byl silný a v ostrém kontrastu s mým vlastním způsobem jednání (většinou se do věcí vrhám po hlavě), bylo zjištění, jak neobyčejně pomalu se v řeholních komunitách dějí jakékoliv změny spojené s hábitem. I drobné úpravy, jako je střih nebo druh látky, procházejí dlouhým obdobím promýšlení, diskusí a testováním. Někdy trvá i několik let, než se komunita rozhodne něco změnit. A dává to smysl, protože hábit je něco, co nosí každý den, celý den. Není to jen tak nějaké oblečení, které by jeden střídal podle příležitostí, nebo nálady, ale v podstatě druhá kůže. Navíc je potřeba si uvědomit, že v jedné komunitě žijí ženy různých generací, od mladých sester, které jsou přirozeně otevřenější změnám, až po starší, pro které je jakákoli úprava mnohem větší zásah do zaběhnutého řádu věcí. Změna, která se může mladší jevit jako drobná, vyžaduje u starších sester čas. Například i výběr švadleny, která bude hábity šít a do komunity je dodávat, je také velkou výzvou. Řeholnice znají svůj oděv dokonale, nosí ho opravdu při všech příležitostech, proto hábit musí být vyroben z kvalitní látky a kvalitně ušit.

Zároveň považuji za důležité upozornit, že některé rozhovory, setkání nebo situace mě zásadně ovlivnily, ale nemohu je v této práci podrobně popsat. Některé sestry se nakonec rozhodly neposkytnout souhlas s užitím rozhovoru, a proto zde mohu vycházet jen z jejich dopadu na můj vnitřní proces, na moje celé nacítní na toto téma.

5.1 Motivace k tématu

Téma ženských řeholních společenství jsem si vybrala proto, že mě tento způsob života fascinuje svou odlišností. V protikladu k běžnému stylu života, jaký znám já i mé okolí, působí řeholní komunita uzavřeně, klidně a jednotně, možná i tajemně, chcete-li. Když jsem při hledání rodinných kořenů objevila, že jedna z příbuzných vstoupila do řádu, začala jsem být na toto téma citlivější a všimnout si ho více i ve společnosti. Ptala jsem se lidí kolem sebe, co o řeholním životě vědí, a zjistila jsem, jak málo, a jak různě, je tento způsob života vnímán. To

mě motivovalo k hlubšímu výzkumu. Chtěla jsem pochopit, co se skrývá za hábitem a co řeholní život znamená z pohledu těch, kdo jej žijí.

5.2 Začátky a slepé uličky

Na úplném začátku jsem chtěla zachytit každodennost řeholního života. To bylo i to, s čím jsem oslovovala vybrané komunity – chtěla jsem být u nich, sledovat rytmus dne, mluvit s nimi o jejich životě v kontextu každodenního fungování. Moje první respondentka ale zareagovala nečekaně. Po společně stráveném odpoledni, kdy proběhl první rozhovor a prohlídka kláštera, a já měla pocit, že už to nemůže být lepší, mě sestra vyprovázela ze dveří se slovy, že pokud chci poznat Boha, musím ho nalézt sama, a ne skrze rozhovory s nimi. Myslela si, že jsem přijela, abych poznala Boha. A já přitom jenom chtěla poznat ji.

Zpětně mi přijde trochu vtipné, jak mi do emailu napsala (když jsme se na setkání domlouvaly), že mi přijde na zastávku naproti a že ji snadno poznám, že na sobě bude mít hábit a závoj. Tehdy mi to připadalo vtipné, nechápala jsem, proč mi to píše, vždyť to bylo přeci úplně jasné.

V určité chvíli jsem narazila na zeď. Nevěděla jsem, jak rozhovory získat, jak se k nim dostat, přes koho. Jediná respondentka, která souhlasila s rozhovorem, zjevně v tu chvíli nerezonovala se mnou a mým výzkumem. To bylo období, kdy jsem například navštívila komentovanou procházku od řeholnice, nebo se začala účastnit pravidelných dobrovolných brigád v klášterních zahradách. Hledala jsem něco, kde bych mohla mluvit „s nimi“. Zjistila jsem, že některé ženské řády mají se studenty a výzkumy špatnou zkušenost. Kvůli tomu rozhovor odmítaly. Začala jsem hledat jiné možnosti, mluvila jsem s farníky, praktikujícími věřícími, i s faráři. Ale nedávalo mi to smysl. Nikam mě to neposouvalo. A vlastně ani nikdo nerozuměl tomu, co chci zjistit a k čemu by to mohlo být.

V hlavě jsem si stále přehrávala rozhovor s tou první sestrou. A najednou mi to došlo. Pořád se točila kolem hábitu. Ať už mluvila o komunikaci s okolím, o vztahu ke komunitě nebo o víře – hábit v tom vždycky nějak byl. A vlastně i moje okolí se mě vždycky ptalo na otázky jako – převlékají se z toho vůbec? A v čem spí? Co nosí pod tím? To jsou v tom černém i v létě? Mají pod tím závojem dlouhý nebo krátký vlasy? Tím to najednou začalo dávat nový smysl a pustila jsem se do nově nedefinovaného výzkumu. A tentokrát jsem si už nenechala nic a vzala to přímo.

5.3 Navazování kontaktu s respondentkami

Oslovování respondentek byla kapitola sama pro sebe. Na začátku jsem rozeslala žádost o rozhovor na všechny ženské řády působící v Česku, které měli na sebe veřejně dostupný e-mail. I tak jich nebylo mnoho a samotný fakt, že kontakt existuje, ještě neznamenal, že někdo odpoví. Každý kontakt byl oťukáváním hranic, každé společenství mělo jinak nastavenou míru otevřenosti vůči okolí, jiný způsob komunikace. Nešlo tedy jen o to, jestli odpoví, ale jak odpoví. Kolikrát přišel hrozně hezký, milý e-mail, někdy i se sdílením vlastních myšlenek o hábitu – ale takový email často také končil slovy, že víc mi nabídnout nemohou a přeji hodně štěstí, prý snad některá z komunit poslouží více.

Ze začátku jsem myslela, že je potřeba se sestrám představovat, kdo jsem, co studuji a že nejsem věřící v Boha. Každý kontakt s nimi tak začínal mým monologem – měla jsem za to, že musím představit všechny své pohnutky pro rozhovor právě s nimi. Většinou totiž tím pak začínaly rozhovory – proč právě my – proč právě řeholnice. U takových rozhovorů jsem cítila, že mají potřebu mi obhajovat svoje postoje a říkat, co by asi studentka antropologie chtěla slyšet. Odpovídaly pečlivě, obezřetně, někdy zpočátku formálně. Později jsem při kontaktování sester od svého monologu upustila – nechala jsem pouze krátké představení se – jméno, univerzita, obor a název diplomové práce. A vždy jsem přiložila rovnou balík otázek. To se ukázalo jako to pravé. Pokud sestry zajímalo něco víc, doptaly se. Sestrám ale většinou stačilo vědět, že jsem studentka píšící diplomovou práci – podle přiložených otázek si udělaly svůj obrázek, o čem práce je. Takové rozhovory jsem pak začínala dotazem, zda je něco, co by ony chtěly vědět o mně, než mi rozhovor poskytnou. Vlastně mi přišlo lepší nechat všechno na nich. Tím myslím vznést požadavek na rozhovor a čekat co bude dál.

5.4 Volba a úprava metod

Původní plán byl jednoduchý: udělat rozhovory, ideálně osobně a v přirozeném prostředí, s možností sledovat i neverbální projevy a dění okolo. Nasát atmosféru. Jenže realita byla jiná. Některé sestry osobní setkání odmítly, jiné nemohly kvůli pravidlům komunity nebo okolnostem nebo časovým možnostem. A tak vznikla alternativa rozhovoru, a to otevřený dotazník. Sestry dostaly otázky písemně aby se mohly rozepsat, kdy a jak chtěly.

Zpětně si myslím, že právě takhle forma působila jako „icebreaker“, protože někdy na jejím základě sama sestra navrhla, že by se mnou rozhovor přece jen udělala. Ten se ale nakonec často stejně nestihl kvůli časové vytíženosti na obou stranách. Odpovědi v tomto dotazníku byly

často delší, propracovanější, někdy i osobnější než v rozhovorech. Tam, kde by mně během hovoru třeba odpověděly jednou větou, si u psaného projevu daly více času. Což mi i sestry psaly, že se ke svým odpovědím musely často několikrát vracet. Že nikdy předtím takhle nad tím, co nosí na sobě, nepřemýšleli. Při zpracovávání těchto odpovědí jsem si uvědomila, jak má rozhovor nenahraditelnou hodnotu. Například v pohledech, gestech, smíchu nebo nerozvinuté myšlenky, asociacích vzniklých z našeho dialogu, chvílích ticha mezi větami apod.

Na základě požadavků a časových možností sester salesiánek vznikla ještě další forma dotazníku – anonymní online dotazník s možností výběru odpovědí. Tato varianta vznikla jako reakce na situace, kdy sestry neměly prostor pro psaní otevřených odpovědí, neměly čas na rozhovor, nebo neuměly pracovat s počítačem. Přesto měly zájem se do výzkumu zapojit a podpořit ho svým hlasem. Online forma jim umožnila zvolit odpověď z několika nabízených možností, případně doplnit vlastní odpověď. V závěru dotazníku měly také možnost připojit vlastní poznámku, zpětnou vazbu, nebo položit otázku k samotnému výzkumu.

Tam, kde rozhovor proběhl, jsem zažila zvláštní věc, nebo zvláštní, vlastně naprosto běžnou situaci, a to že sestry se uvolnily až po skončení rozhovoru – ve chvíli, kdy jsem vypnula nahrávání na telefonu a schovala poznámky do batohu. Najednou se začaly ptát mě, začaly samy vyprávět, často neformálněji a otevřeněji než předtím. Mnohdy mi sdělily i věci, které v rozhovoru nechtěly. Věci, které mám pouze ve své hlavě a nijak s nimi nemohu nakládat, což ani nemám v úmyslu. Díky těmto situacím mi došlo, že forma rozhovoru není neutrální – že je to situace, která něco vyvolává a umožňuje více, ale zároveň něco pozdržuje. Ve finále nedokážu ani říct, která metoda byla přínosnější. Každá s sebou nese své pro a proti.

Nejvíce ale vzpomínám na rozhovor, při kterém si přede mnou sestra sundala závoj. Bavily jsme se spolu o tom, jak je ten závoj někdy otravný a jak vůbec na hlavě drží. Já jsem to z jejího popisu nechápala, a ona nemohla najít slova. Tak ho prostě stáhla, aby mi to ukázala. A já tam jen seděla a zírala, neschopná slova. Sestra měla vlasy střižené v délce asi v polovině uší a ihned komentovala, že už je to dlouhé a musí se ostříhat. Už si vlastně ani nevybavuji, jak že je ten závoj na hlavě přidělaný – v tu chvíli jsem se spíš snažila ovládnout svůj údiv a nezůstat sedět s otevřenou pusou.

5.5 Terénní pobyt

Možnost pobýt přímo s komunitou pro mě byla jednou z nejcennějších částí výzkumu. Terénní pobyt se konal ve Strážově, kde jsem strávila několik dní s františkánkami Marie Immaculaty,

kteřé mě přijaly s otevřeností a zdálo se, že s klidem. Byly mladé, energické a velmi přirozené, alespoň tak mi to v průběhu výzkumu připadlo. Místy jsem měla pocit, že jsem spíš na koleji než v klášteře, jen s jiným denním řádem. Všechny sestry zde jsou na vysoké škole. Buďto si dodělávají teologickou fakultu, nebo dostudovávají obor, který je zajímá.

Po celou dobu jsem cítila, že jsem na půl cesty – někde mezi návštěvou, která má být nenápadná a být jen tak vedle nich, a výzkumnicí, která má být všímavá, zvědavá a aktivní v otázkách. Nebyla jsem ani úplně uvnitř, ale ani mimo. A nešlo to ignorovat. Při každé společné návštěvě, při každém setkání s někým dalším, jsem byla okamžitě představena jako „studentka, která u nás dělá výzkum a natáčí o nás krátký dokument“. Jasná role. Bez možnosti se z ní vyvléct. A i když to bylo přesné, vždycky mě to trochu zastavilo a vrátilo zpátky do uvědomění, že jsem pouhý pozorovatel, který není ani v opozici, ani na stejné vlně. Že jsou vlastně situace tak trochu předem vydefinované tím, že mají všichni informaci, že dělám výzkum. Vlastně to stavělo i mě do pozice, že bych se měla ptát, nebo natáčet – protože se to ode mě očekávalo. Nemohla jsem se jenom tak tiše účastnit jejich každodennosti a pozorovat.

Balancování mezi pozicí hosta a výzkumníka pro mě bylo psychicky únavné. Nehledě na to, že vedle mé postele visel ukřižovaný ježíš, který měl asi tak 1,3 metrů na výšku. Neustále vědomí sebe sama, kontrola těla, slov, gest. Člověk je neustále ve střehu, aniž by si to uvědomoval. Nechce být rušivý, ale zároveň nechce jen tiše sedět v koutě, když už tam je tedy jako výzkumník. A ještě v takto malé komunitě, kdy nepřiložit ruku k dílu by mi přišlo až sprosté. Každé ráno jsem z přízemního bytečku pro návštěvy vystupovala po vrzajících schodech do společného prostoru. Právě ten zvuk, ten přechod z osobního ticha do společného prostoru hlaholu všech sester, se pro mě stal každodenním rituálem, kdy jsem si říkala, co za zkoušku mě čeká dneska. A pokaždé mi připadlo, že do toho prostoru znovu vstupuji, ale ne jenom fyzicky, ale vztahově. Znovu si hledám místo, znovu jsem ta, co přichází „odjinud“. V tom vrzání byl vždycky moment zvláštní nejistoty. Kdo by měl rád vrzající schody že. Byl to malý rituál návratu do pozice, která nebyla nikdy úplně pevná a které jsem vlastně sama nerozuměla. Vědět, že jsem dočasně součástí, ale nikdy ne natolik, aby moje přítomnost přestala být něčím „zvnějšku“. Možná proto jsem cítila potřebu doplnit tuto práci o krásnou literaturu. O slova a zkušenosti, které mně zůstaly po celou dobu výzkumu skryty.

Denní rytmus byl jasně daný: ranní chvály, snídaně, služba/ studium/ mše, modlitba, oběd, další služba/ volný čas, mše, večeře, komunitní večer/ služba/ volný čas. Mezi tím péče o dům, zpracovávání darovaných surovin, pečení chleba, výroba sýru, příprava na výuku náboženství, výuka náboženství, příprava na zkoušky, pochůzky po farnicích, kteří už sami

nedojdou na mši. Všechno běželo, jako by to nemohlo být jinak. Zvenčí působily sestry naprosto prakticky – ale ve všem byl cítit skrytý řád, který nepřicházel zvenčí, ale zevnitř. Dny byly podobné, a přesto úplně jiné. I když mi sestry říkaly, že si role nedělí, bylo vidět, že každá má své místo. Kdo řídí, kdo tankuje, kdo myje nádoby apod. Sestry působily jako by byly napojené nejen na sebe navzájem. Děti z náboženství je měly rády, lidé jim mávali, kostelník i farář s nimi přirozeně počítali. Lidé na ně zvonili, když šli okolo a chtěli je jenom pozdravit. Místní zemědělec jim nechává mléko za dveřmi, ze kterého si vyrábějí vlastní sýr, jiný jim tam občas nechá bednu s bramborami, další pro ně nakupuje květiny na zahradu. Jindy mohou sestry sloužit jako dohazovačky – mladé mamince, která potřebuje obstarat zvířata kolem stavení dohodili energickou starší paní na roli babičky na hlídání. A přitom tu pořád cítím jasnou hranici mezi světem „jejich“ a „naším“, mezi jejich a naším společným.

5.6 Kamera – čí hranice stanovuje?

Nikdy bych neřekla, že zrovna kamera pro mě bude taková výzva. Vždycky jsem ji vnímala spíš jako neutrální nástroj. Když si fotím, fotím si, co chci, koho chci, v momentě, jakém chci. I když se někdo otočí zády, nebo dá ruku před obličej, pořád ho mám na fotce. Je to rychlé, intuitivní, nijak o tom nepřemýšlím. Ale s kamerou to bylo úplně jiné. Najednou jsem měla pocit, že narážím na hranice v sobě, že to, co dělám, už je moc. Takže kamera neměnila chování těch, které jsem natáčela, protože sestry působily pořád stejně. Když jsem vypadala, že něčemu nerozumím, nebo že nejsem „v obraze“, automaticky mě začaly zasvěcovat, nehledě na kameru. Nikdy jsem nevěděla do čeho jdu, jaká bude situace a co se bude odehrávat. Vlastně s každým zapnutím kamery jsem si říkala, že natáčím něco, co se už nebude opakovat a že na to mám opravdu jeden pokus. Jak ráda bych si někdy řekla „to si natočím příště“. Snažila jsem se vybírat, co natáčet – abych nebyla rušivá. Celý výzkum jsem si říkala, jak hezky zvládám natáčet „tak akorát“. Ale podle sester jsem natáčela pořád a všechno.

Asi nejintenzivnější to bylo v kostele. Například při kázání. To ticho, když se nekázalo, nebo nezpívalo. Hrobové ticho. Každý pohyb tam znamená zavržení lavice. A každé zavržení lavice znamená schytat pohledy od ostatních, kdo a proč to ruší. A co teprve pípnutí kamery. Věděla jsem, že potřebuji změnit úhel, přejít na jiné místo, ale taky jsem věděla, že mě budou provázet všechny oči. A nejen oči farníků, ale také těch, kdo vedou to kázání. A že takové vyvedení kazatele z míry může znamenat, že se zasekne a ztratí nit. Takže pohyb po kostele byl pro mě možný jen tehdy, když se všichni zvedali na zpěv. Někdy jsem se připravila a stoupla

si rovnou na to nejlepší místo pro kameru, ale vždycky napadlo někoho stoupnout si přede mě a už nezbyval čas, takže opět z toho nebylo nic. Do kostelů navíc chodilo poměrně málo lidí a všichni se znali. Přišlo mi neetické je natáčet, oni nebyli součástí výzkumu. Snažila jsem se jejich tváře záměrně vynechávat.

Občas se stalo, že mi sestry samy řekly „tohle netoč“, nebo naopak řekly „tam můžeš jít s námi a natočit si to“. Rozhodovaly si o tom, kam až mě s kamerou pustí. Respektive kam pustí kameru a kam jenom mě.

Po celou dobu výzkumu sestry věděly, že chci s každou z nich natočit rozhovor. A pak jeden společný se všema. Bylo znát, že by se toho chtěly vyhnout. A vlastně pořád nebyl čas. Ten společný rozhovor jsme zvládly až teprve v den mého odjezdu. Všechno jsem měla už sbalené, až na kameru a stativ, a jen co jsem kameru vypla, přišlo rozloučení a já odjela.

Na závěr úplně poslední reflexe. Jedna sestra během kázání o mně začala mluvit, že je to prý hrozně stresující, mít mě mezi nimi, s kamerou v ruce a být natáčená. Řekla to nahlas, veřejně – podle mě to udělala, aby si trochu ulevila od napětí. Já jsem tam seděla mezi ostatními farníky, kameru schoulenou před sebou a v tu chvíli jsem si přála být neviditelná. Ten moment ukázal, jak silně může moje přítomnost – ať už tedy toho výzkumníka, nebo návštěvy, s prostředím rezonovat.

Slýcháme v naší době výtku, že prý staré církevní řády nehodí se již novým dobám - jiný jest život dnešní, nežli býval ve středověku - jiný jest též dnešní duch světa, jiný i způsob boje a hájení pravdy, než býval dříve [...]

(Procházka 1924: 6)

5 Závěr

Na základě získaných dat lze konstatovat, že identita řádových sester se formuje v průběhu času pod vlivem jejich osobní zkušenosti, zasvěcení Bohu a začlenění do kongregace. Před přijetím řehole měly respondentky často idealizované nebo méně hluboké představy o řeholním životě, které se postupně proměnily vlivem každodenního života v řádu, praktických zkušeností a duchovním životem. Nošení řeholního oděvu se ukazuje jako jeden z klíčových faktorů, který posiluje jejich vědomí být řeholnicí. Na základě odpovědí respondentek přikládají řeholnice řeholnímu oděvu hluboký duchovní a symbolický význam. Řeholní oděv je pro ně především symbolem zasvěcení Bohu a vyjádřením jejich příslušnosti k církevnímu řádu. Jedna z respondentek uvádí, že hábit je znamením víry, zasvěceného života a konkrétního společenství, kterému náleží. Jiná sestra vnímá oděv jako znamení jednoty s komunitou a svědectví o jejich životním poslání.

Společenství hraje zásadní roli v tomto procesu formování identity. Poskytuje nejen zázemí a podporu, ale také prostor pro růst v duchovní a hlubší pochopení vlastního poslání. Přestože každodenní život v kongregaci může přinášet výzvy, právě společné hodnoty a sdílený životní styl pomáhají sestřám upevňovat jejich identitu.

Řeholní oděv i samotné svědectví tohoto života mají významný vliv na okolní společnost. Veřejnost vnímá řeholnice nejen jako reprezentantky katolické církve, ale také jako symboly odlišnosti, věrnosti hodnotám a alternativního způsobu života. Tato viditelnost je pro ně příležitostí k šíření evangelijního poselství a duchovních hodnot nejen v katolickém prostředí, ale i mimo něj. Zároveň však tento vliv přináší výzvy, kdy řeholní oděv někdy vyvolává nedorozumění či negativní reakce. Hábit není jen oděvem, ale integrální součástí jejich tělesné identity a způsobu, jakým prožívají a vnímají svět kolem sebe a sebe samé ve světě, ale také jak působí na ostatní.

Po konci výzkumu mi vyvstala otázka, jak je řeholní oděv vnímán v jiných náboženských skupinách, např. v buddhistických či muslimských komunitách. V křesťanské praxi by bylo zajímavé sledovat mužské řeholní řády. Při výzkumu jedna sestra reflektovala, že si díky hábitu ráno nemusí lámat hlavu s tím, co si vzít na sebe, na rozdíl od „civilního života“. Jiná popsala, že se v oděvu cítí žensky a svobodně. Přikládají muži svému řeholnímu oděvu podobný význam? Uvažují o něm jako o znaku identity, nebo ho vnímají spíše jako funkční součást života v řádu? Výzkum zaměřený tímto směrem by mohl odhalit, jak gender v náboženských

institucích ovlivňuje vztah k oděvu i to, co od něj očekáváme – a možná i to, co si v něm potřebujeme skrýt nebo obhájit.

Dovolte mi závěr práce ukončit posledním citátem z knihy *Naslouchal jsem tichu* od Henriho Nouwena:

„Některé věci nelze vysvětlit. Myslím, že mezi ně patří také kontemplativní život. Otec Marcellus četl při večeři příběh o Beethovenovi. Když Beethoven přehrál jednomu ze svých přátel novou sonátu, po doznění posledního tónu se ho přítel zeptal: „A co to je?“ Beethoven se obrátil zpět ke klavíru, zahrál celou sonátu znovu a řekl: „Toto.“ Jedině takovou odpověď lze dát na otázku: „Co znamená kontemplativní život?“ A můžete o něm psát pořád, jako lidé píšou o Beethovenových dílech“ (Nouwen 1994: 35-36).

Pravda je taková, jak jsme ji zjistili, jakou nám ji prezentují samotné řeholnice. Je v odkrytých obrazech, pečlivě volených slovech, v tichu mezi větami, v gestech a řeči těla, které nelze přepsat do přepisu rozhovoru.

6 Seznam použitých zdrojů

- Asad, T. 1997. Remarks on the Anthropology of the Body. *In Religion and the Body*, 42-52.
- Balaščík, M. Bílá voda, *Kateřina Tučková*. Dostupné z: <https://www.katerina-tuckova.cz/bila-voda/> [2.11.2023]
- Berger, P. L. & Luckman, T. *Sociální konstrukce reality: Pojednání o sociologii vědění*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Bishop, Ch. 2013. Psychosocial Stages of Development, in *The Encyclopedia of Cross-Cultural Psychology*, 1055-1060. John Wiley & Sons. Available at: https://www.researchgate.net/publication/358914229_Psychosocial_Stages_of_Development [11.6.2025]
- Bourdieu, P. 1998. *Teorie jednání*. Praha: Karolinum.
- Buber, M. 1961. *Between man and man*. Glasgow: Fontana Library.
- Bugnini, A. 1990. *The Reform of the Liturgy 1948-1975*. Liturgical Press.
- Busch, H., & Hofer, J. 2011. *Self-regulation and milestones of adult development: Intimacy and generativity*. *Developmental Psychology*. Advance online publication. doi: 10.1037/a0025521
- Butler, J. 1988. Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory, *Theatre Journal* 4: 519-531. Available at: <https://www.jstor.org/stable/3207893> [15.6.2025]
- Cole, N. L. 2024. *Goffman's Front-Stage and Backstage Behavior*. Available at: <https://www.thoughtco.com/goffmans-front-stage-and-back-stage-behavior-4087971> [8. 10. 2024]
- Cunningham, L., I. C. Brady 2025. St. Francis of Assisi. *Encyclopedia Britannica*. Available at: <https://www.britannica.com/biography/Saint-Francis-of-Assisi> [11.6.2025]
- Čeněk, D., T. Porybná 2010. *Vizuální antropologie – kultura žitá a viděná*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.

Doherty, John T. 1971. Ecclesiastical Vestments in the Modern Church, *The Metropolitan Museum of Art Bulletin* 7: 310-312. Dostupné z: <https://doi.org/10.2307/3258647> [11. 6. 2025]

Dopisy. VII. List bratra Výměnkáře. 1892. *Zahrádka sv. Františka (měsíční list pro křesťanský lid, zvláště však pro bratry a sestry z třetího řádu sv. Františka)* 6 (7-8): 198.

Dopisy. X. List bratra Výměnkáře. 1891. *Zahrádka sv. Františka (měsíční list pro křesťanský lid, zvláště však pro bratry a sestry z třetího řádu sv. Františka)* 5 (12): 265.

Douglasová, M. 2014. *Čistota a nebezpečí: Analýza konceptu znečištění a tabu*. Olomouc: Malvern.

Dvořáková, P. 2025. *Návrat*. Brno: Host.

Encyclopedia Britannica 2025. *Erik Erikson*. Available at: <https://www.britannica.com/biography/Erik-Erikson> [11.6.2025]

Erikson, E. H. 2002. *Dětství a společnost*. Praha: Argo.

Geertz, C. 2000. *Interpretace kultur*. Praha: Slon.

Giddens, A. 1999. *Sociologie*. Praha: Argo.

Goffman, E. 1972. *Strategie Interaction*. New York: Ballantine.

Goffman, E. 1974. *Frame Analysis*. New York: Harper Colophon Book.

Goffman, E. 1999. *Všichni hrajeme divadlo*. Praha: Nakladatelství Studia Ypsilon.

Hladká, K. 2021. *Sestry*. Želešice: Dcera sestry.

Huang, X. 2019. Understanding Bourdieu – Cultural Capital and Habitus, *Review of European Studies* 3: 45-49. Dostupné z: https://www.researchgate.net/publication/335024564_Understanding_Bourdieu_-_Cultural_Capital_and_Habitus

Jameson, F. 1976. On Goffman's Frame Analysis, *Theory and Society* 1: 119–133. Available at: <https://www.jstor.org/stable/656942> [10. 3. 2025]

Jirásko, L. 1991. *Církevní řády a kongregace v zemích českých*. Praha: Fénix.

Katerina-tuckova.cz. *Bílá Voda*. Dostupné z: <https://www.katerina-tuckova.cz/bila-voda/> [7. 11. 2023]

Maquet, J. 1968. Reviewed Work: The Social Construction of Reality, *American Anthropologist* 4: 836–837. Available at: <http://www.jstor.org/stable/670637> [10. 3. 2025]

Martínek, R. 2014. *Všechny barvy církve: barevnost křesťanského oděvu a její význam v tradici západní církve*. Ostrava: Moravapress

Mauss, M. 1973. Techniques of the body. *Economy and Society* 1: 70–88. Available at: <https://doi.org/10.1080/03085147300000003> [11. 4. 2025]

Mauss, M. Techniques of the body. *Monoskop*. Available at: https://monoskop.org/images/c/c4/Mauss_Marcel_1935_1973_Techniques_of_the_Body.pdf [11. 4. 2025]

Merleau-Ponty, M. 2013. *Fenomenologie vnímání*. Praha: Oikoymenh.

Misztal, B. A. 2001. Normality and Trust in Goffman's Theory of Interaction Order, *Sociological Theory* 3: 312–324. Available at: <http://www.jstor.org/stable/3108598> [10. 3. 2025]

Nouwen, H. J. M. 1994. *Naslouchal jsem tichu*. Praha: Portál.

O'Malley, J. W. 2008. *What Happened at Vatican II*. Harvard University Press.

Petráň, T. 2011. *ECCE HOMO – esej o vizuální antropologii*. Pardubice: Univerzita Pardubice.

Pillay, S. 2008. Embodiment, Meaning and the Anthropology of Religion. *Journal for the Study of Religion*, 1: 5–17. Available at: <https://www.jstor.org/stable/24764032> [11. 4. 2025]

Pink, S. 2006. *The Future of Visual Anthropology*. London and New York: Routledge.

Pink, S. 2007. *Doing Visual Ethnography*. Los Angeles, London, New Delhi, Singapore: Sage Publications.

Povinnosti a práva institutů a jejich členů: Hlava IV. *Kodex kanonického práva (CODEX IURIS CANONICI)* 669: 78.

Povinnosti a práva institutů a jejich členů: Hlava IV. *Kodex kanonického práva (CODEX IURIS CANONICI)* 227: 29.

Procházka, I. 1924. *O řeholním životě*. Brno: Občanská.

Rogers, M. F. 1977. Goffman on Power, *The American Sociologist* 2: 88–95. Available at: <http://www.jstor.org/stable/27702274> [10. 3. 2025]

Řehole.cz. *Naše činnosti – čemu se řehole věnuj*. Dostupné z: <https://www.rehole.cz/cs/nase-cinnosti> [26. 10. 2023].

Řeholní sliby terciářův a jejich význam. 1896. *Zahrádka sv. Františka (měsíční list pro křesťanský lid, zvláště však pro bratry a sestry z třetího řádu sv. Františka)* 10 (12): 270.

Saint Francis of Assisi. *The Writings of Saint Francis of Assisi*. Translated into English by Father Paschal Robinson in 1906. Philadelphia: The Dolphin Press. Available at: <https://oll.libertyfund.org/titles/assisi-the-writings-of-saint-francis-of-assisi> [11.6.2025]

SM Ludmila OSF. 2015. Svatý František z Assisi, *Františkáni*. Dostupné z: <https://www.ofm.cz/2015/07/18/svaty-frantisek-z-assisi/> [10. 3. 2025].

Souší a pevninou aneb sv. František Solánský, apoštol Indiánů. 1897. *Zahrádka sv. Františka (měsíční list pro křesťanský lid, zvláště však pro bratry a sestry z třetího řádu sv. Františka)* 11 (8): 176.

Štěpánová, I. 2005. *Člověk a lidová kultura: Člověk a lidový oděv – lidový oděv v životě člověka*, Panoráma biologické a sociokulturní antropologie. Brno.

Šubrt, J. 2001. Dramaturgický přístup Ervinga Goffmana, *Sociologický časopis* 2: 241–249. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/41131620> [5. 3. 2025]

The Franciscan Habit. The Porziuncola Project. Available at: <https://www.porziuncolaproject.com/the-franciscan-habit> [11. 6. 2025]

Tučková, K. 2022. *Bílá Voda*. Brno: Host.

Turner, V. 2004. *Průběh rituálu*. Brno: Computer Press.

Vodička, K. Š. 1896 Zahradka sv. Františka, *Měsíční list pro křesťanský lid, zvláště však pro bratry a sestry z třetího řádu sv. Františka* 12: 270

Vodička, K. Š. 1897 Zahradka sv. Františka, *Měsíční list pro křesťanský lid, zvláště však pro bratry a sestry z třetího řádu sv. Františka* 8: 176

Vrkoslavová, A. 2023. *Skauti a Salesiáni: problémy sekularismu dnešní doby*. Pardubice: Univerzita Pardubice.

Vysvětlení sv. Regule třetího řádu sv. Otce Františka Seraf. jak ji jeho Svatost papež Lev XIII. pomocí úřadu svého apoštolského ze dne 30. května 1883 ustanoviti ráčil. 1887. *Zahradka sv. Františka (měsíční list pro křesťanský lid, zvláště však pro bratry a sestry z třetího řádu sv. Františka)* 1 (5): 164.

Vysvětlení sv. Regule třetího řádu sv. Otce Františka Seraf. Jak ji Jeho Svatost papež Lev XIII. Pomocí úřadu svého apoštolského ze dne 30. května 1883 ustanoviti ráčil, 1887, 5: 164

Webb, J., T. Schirato, & G. Danaher 2002. *Understanding Bourdieu*. Australia: Allen & Unwin.

Weil, L. 2011. What Happened at Vatican II? by John W. O'Malley, *Anglican and Episcopal History* 1: 107-108. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/42612676> [11. 6. 2025]

Životopis podle Celana. První život a podivuhodné činy svatého Františka z Assisi. Kap. XV, článek 388. Dostupné z: <https://www.ofm.cz/2010/03/16/1-zivotopis-podle-celana/#1-kniha> [cit. 14.02.2025]

7 Seznam příloh a tabulek

Seznam tabulek

Tabulka 1 – Přehled společenských forem zasvěceného života – str. 22

Seznam příloh

Příloha I. – anonymní online dotazník Vnímání řeholního oděvu – otázky a odpovědi