

UNIVERZITA KARLOVA
FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ
Integrální studium člověka – obecná antropologie

Mgr. Jiří Havelka

Ženské aktivity v českém politickém katolicismu (1896–1939)

Disertační práce

Školitel: doc. PhDr. Zdeněk Nešpor, Ph.D.

Praha 2017

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou disertační práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu. Současně dávám svolení k tomu, aby tato práce byla zpřístupněna v příslušné knihovně UK a prostřednictvím elektronické databáze vysokoškolských kvalifikačních prací v depozitáři Univerzity Karlovy a používána ke studijním účelům v souladu s autorským právem.

V Praze dne 17. 1. 2017

Jiří Havelka

OBSAH

ABSTRAKT	6
1. ÚVOD	7
1. 1. Téma práce	7
1.2. Vymezení badatelské pozice.....	9
2. TEORETICKÁ ČÁST	12
2. 1. Náboženství jako vztah	12
2. 2. Dějiny žen	13
2. 3. Dějiny obou pohlaví	15
2. 4. Gender history v pojetí Joan Wallach Scottové.....	16
2. 5. Kritika analytické kategorie gender	17
2. 6. Koncept oddělených sfér	18
3. METODY VÝZKUMU	22
3. 1. Metodologie	22
3. 2. Zvolená metoda	23
3. 3. Prameny.....	24
4. HISTORICKÁ KONTEXTUALIZACE – PROMĚNY GENDEROVÝCH VZTAHŮ (VZTAHŮ MEZI POHLAVÍMI)	27
4. 1. Společenské změny v 19. století a na počátku 20. století v Evropě, proměna genderových vztahů	27
4. 2. Společenské změny v 19. století a na počátku 20. století v českých zemích, proměna genderových vztahů.....	28
4. 3. Spolková činnost v českých zemích v 19. století	30
5. ČESKÝ POLITICKÝ KATOLICISMUS NA PŘELOMU 19. A 20. STOLETÍ	31
5. 1. Katolické politické strany na přelomu 19. a 20. století	31
5. 2. Křesťansko-sociální spolky žen a dvě hlavní katolické aktivistky na přelomu 19. a 20. století	34

5. 3. Augusta Rozsypalová a vznik Křesťansko-sociálního spolku pro ženy.....	36
5. 4. První léta činnosti Křesťansko-sociálně vzdělávacího a vzájemně podporujícího spolku žen a dívek pro království České.....	51
5. 5. První sjezd katolických žen a návrh na vytvoření jednotné organizace pro katolické ženy	57
5. 6. Další vývoj v křesťansko-sociálním hnutí žen	63
5. 7. Augusta Rozsypalová a katolická periodika.....	69
5. 8. Augusta Rozsypalová a její zápas o „ženskou otázku“	78
5. 9. Františka Jakubcová a její zápas o „ženskou otázku“ v katolickém prostředí	87
5. 10. Františka Jakubcová a její zápas o „ženskou otázku“ mimo katolické prostředí.....	101
5. 11. Františka Jakubcová a Křesťansko-sociální spolek pro ženy.....	109
5. 12. Františka Jakubcová v zápase o zastřešující organizaci pro katolické ženy	116
5. 13. Mariánský kult pro pracující ženy.....	126
5. 14. Augusta Rozsypalová a Františka Jakubcová a český politický katolicismus před první světovou válkou.....	131
6. ČESKÝ POLITICKÝ KATOLICISMUS V LETECH 1918–1938	136
6. 1. Československá strana lidová v letech 1918–1938	136
6. 2. Augusta Rozsypalová a její politické působení v meziválečném Československu.....	139
6. 3. Katolické ženské organizace	147
6. 4. Augusta Rozsypalová a katolický ženský tisk za první republiky	149
7. ZÁVĚR.....	160
8. ARCHIVNÍ PRAMENY	168
9. TIŠTĚNÉ PRAMENY	168
10. LITERATURA	174
11. PŘÍLOHY.....	177

Poděkování

Rád bych poděkoval školiteli disertační práce doc. PhDr. Zdeňku Nešporovi, Ph.D., za všechny poskytnuté odborné rady. Za cenné připomínky a podněty jsem dále vděčen PhDr. Lucii Storchové, Ph.D. Poděkování patří i Univerzitě Karlově, výzkum byl podpořen Grantovou agenturou Univerzity Karlovy v Praze (projekt č. 1070314) a Specifickým vysokoškolským výzkumem (projekt č. 260347 a 26023803). Projekty byly vytvořeny na FHS UK.

ABSTRAKT

Disertační práce vychází ze sociokulturního či sociálněantropologického přístupu k náboženství, který (kromě jiného) tvrdí, že náboženství je závislé na společnosti, ve které se vyskytuje. Disertační práce nemá ambice postihnout široké spektrum názorů na úlohu ženy z „oficiálních míst“ katolické církve. V disertační práci jde především o hledisko katolických žen samotných. Cílem tak bude sledování proměn sebepojetí katolických žen, zda (a popřípadě jakým způsobem) se i v nich projeví společenské či modernizační změny. Pozornost bude též zaměřena na to, jakým způsobem své pojetí vyjednaly uvnitř českého politického katolicismu. Časové vymezení zahrnuje konec devatenáctého století, kdy se začínají v českém prostředí zvyšovat možnosti uplatnění žen ve veřejné sféře, a období samostatného Československa, v jehož ústavě bylo deklarováno rovnoprávné postavení žen s muži.

KLÍČOVÁ SLOVA:

dějiny žen, aktérství, český politický katolicismus, katolický feminismus, katolické aktivistky, české země (přelom 19. a 20. století)

ABSTRACT

This dissertation is based on a socio-cultural and social-anthropological approach to religion which (among other things) says that religion is dependent on the society in which it occurs. The ambition of the dissertation is not to capture „official positions“ of the Catholic Church about the role of women in modern society. The dissertation is focusing on the perspective of Catholic women themselves. My main aim is to observe the opinion Catholic women have about themselves, and whether they reflect social or modernization changes. I will also observe, how they negotiated their role within the Czech political Catholicism. Time specification includes the end of the nineteenth century when women got more opportunities in the public sphere. As well as the period of independent Czechoslovakia and its constitution which declared the equal status of men and women.

KEYWORDS:

women's history, agency, Catholic activists, Czech political Catholicism, Catholic Feminism, Czech Land (turn of the 19th and 20th Century)

1. ÚVOD

1. 1. Téma práce

Františka Jakubcová vystoupila na jedné z manifestačních schůzí.¹ Když chtěla ve své řeči přemlouvat katolické ženy k odebrání svého časopisu, byla obestoupena kněžími a biskupem tak, aby se nemohla k ženám přiblížit: „... snažila se, vše marno, biskup odháněl ženy, že slečnu (Jakub.) musí na dráhu doprovodit k vlaku, zavřeli a jela.“² Emil Dlouhý-Pokorný počínání církevních představitelů zhodnotil slovy: „Klerikálové jí užívají k řečnění, ale organizovat jí lid nedovolí.“³

Úvodní situace, ve které se Františka Jakubcová ocitla, vypovídá o složitých poměrech katolického prostředí, se kterými se katolické aktivistky musely potýkat. Hlavní cíl disertační práce spočívá ve sledování proměn sebepojetí žen v českém politickém katolicismu. Tento postup je založen na sociokulturním či sociálněantropologickém přístupu k náboženství, který (kromě jiného) tvrdí, že náboženství je závislé na společnosti, ve které se vyskytuje. Náboženství je tematizováno jakožto výraz „sociokulturních hodnot“.⁴ Jak se tedy odrazily hlavní společenské změny na sebepojetí katolických žen? Jak s nimi religiozní ženy nakládaly? Jaká byla reakce religiozních mužů?

Pokud bude hlavním cílem sledování proměn sebepojetí a popřípadě vyjednávání (s muži) nových pozic katolických žen, je nutné se vrátit ještě před samotný vznik Československa a zkoumat sebepojetí žen v širší historické perspektivě. Především jde o to obrátit svou pozornost ke konci devatenáctého století, kdy se začínají v českém prostředí zvyšovat možnosti uplatnění žen ve veřejné sféře. Ženám je postupně uvolňován prostor pro přístup k vyšším formám vzdělání a placené práci. Do veřejného prostoru začínají již v druhé polovině devatenáctého století aktivně vstupovat katolické ženy. V jejich pojetí se jedná především o sociální a charitativní práce, ale postupem doby se i „agenda“ katolických žen rozšiřovala, celý společenský proces vyvrcholil v první polovině 20. století přiznáním ženských politických práv. Můj výzkum tak zahrnuje období od konce 19. století, po začátek druhé republiky, kdy

¹ Manifestační schůze katolického lidu se konala 15. září 1907 v Chrasti u Chrudimi na počest Jana Brynychy. Svolavatelem byl dp. Beneš (kaplan z Chrasti). Přítomno bylo kolem tří tisíc osob. *Zprávy spolkové*, Jitřenka I, 2, 1907, s. 3–4.

² ZA Opava, pob. Olomouc, fond Karel Dostál-Lutinov, i. č. 118/3, dopis Emila Dlouhého-Pokorného z roku 1907.

³ Tamt.

⁴ „... sociokulturní přístup uznává existenci tolika náboženských systémů, kolik je v dějinách typů společností a jejich podskupin. Podle tohoto přístupu více než oficiální doktríny odhaluje podstatu náboženství to, jak jsou náboženské ideje používány, praktikovány a zapojeny v rámci daného kulturního kontextu.“ William Paden, *Bádání o posvátnu. Náboženství ve spektru interpretací*, Brno 2002, s. 57.

politická aktivita katolických žen začala upadat.

Před samotnou historicko-sociální kontextualizací je, dle mého soudu, nutné se vyrovnat s obecnými teoretickými a metodologickými problémy, které s disertační prací nepochybně souvisí. Historická literatura, která se zabývá dějinami ženského hnutí v uvedeném období, je velice početná. Nicméně se zdá, že hlavní pozornost je věnována ženám jiných ideových proudů než těm, které byly organizovány v politickém katolicismu.⁵ Je možné, že jde o podcenění jejich politického myšlení, nezájem je však též možný přičítat historickému vývoji v české společnosti. Česká společnost je totiž charakteristická svou skepsí a nedůvěrou k tradičním církvím (institucionalizovanému náboženství). Prvním faktorem tohoto vztahu byl protikatolický postoj české společnosti,⁶ která římský katolicismus spojovala s neoblíbeným habsburským trůnem. Také sekularizace, která přicházela v důsledku modernizačních změn (jež s sebou přinesly specializaci oborů ve společnosti), znamenala ztrátu sociálního významu náboženství. A konečně se na tomto neblahém stavu podepsala doba komunistického režimu, jež veřejnou roli náboženství systematicky potlačovala,⁷ např. 50. léta byla charakteristická svým protináboženským štváním a úplnou likvidací akademické sociologie.⁸ Příkladem potlačování vědecky hodnotného výzkumu je i období normalizace (70. léta 20. století). V akademické obci byl prosazován tzv. vědecký ateismus – ateistická propaganda komunistického režimu. Vědecký ateismus měl za úkol informovat veřejnost o náboženství jako o něčem úpadkovém, „falešném“ a „překonaném“.⁹ Skutečně otevřené bádání v oblasti sociologie náboženství se v období normalizace na dlouhá léta zastavilo.

Úvahy o tom, že by se měl ve světě význam náboženství snížit (ve zmíněné teorii sekularizace a vědeckého ateismu) se v době, kdy vidíme vzrůstající náboženský terorismus, prorůstání náboženství do politických záležitostí (používání náboženské symboliky v politice), etické otázky, jež vyvolává vědecký vývoj a pokrok, vliv náboženství i v každodenním životě (spory a debaty ohledně zahalování muslimských žen), nyní ukazují jako liché.¹⁰

V první instanci je tedy důležité vyjasnění a vymezení pojmů, které se v disertační práci objeví.

⁵ Výjimkou jsou v tomto ohledu práce např. Jany Malínské. Jana Malínská, *„My byly, jsme a budeme!“ České ženské hnutí 1860–1914 a idea českého národa*, Praha 2013, nebo Jana Malínská, *Do politiky prý žena nesmí – proč? Vzdělání a postavení žen v české společnosti v 19. a na počátku 20. století*, Praha 2005. Mnoho knih a statí o katolických ženách vydala Jana Burešová, za všechny jmenujme její habilitační práci Jana Burešová, *Proměny společenského postavení českých žen v první polovině 20. století*, Olomouc 2001. Je však třeba poznamenat, že obě dvě autorky komparují ve zmíněných pracích katolický pohled s jinými ideovými proudy.

⁶ Pozn. aut.

⁷ Dušan Lužný – Jolana Navrátilová, *Religion and Secularization in the Czech Republic*, Czech Sociological Review 9, 2001, 1, s. 85–86.

⁸ Zdeněk R. Nešpor, *Ne/náboženské naděje intelektuálů*, Praha 2008, s. 278.

⁹ Tamt., s. 318.

¹⁰ Miloš Havelka a kol., *Víra, kultura a společnost: náboženské kultury v českých zemích 19. a 20. století*, Červený Kostelec 2012, s. 10–11.

Takováto reflexe je samozřejmě podmínkou každé vědecké práce, ale v mém výzkumu má ještě z výše uvedených důvodů specifickou relevanci. Vyjasnění pojmového aparátu je tak důležité z důvodu uvědomění si mechanismů a východisek, ze kterých mnohdy zkreslující tematizace náboženství vychází (možná že tak vyjdou najevo i jisté stereotypy a „problematická místa“ v soudobých tematizacích). Vymezení pojmů nám může podat základ pro ukotvení vlastní pozice a v neposlední řadě také podat informaci o naší soudobé situaci.

Je samozřejmé, že si musíme být vědomi nejen plurality v nazírání na náboženství, ale také vnitřní diverzity a pestrosti názorů a praxí v náboženství. Z těchto důvodů se ke zkoumanému problému pokusím vztahovat s co největší mírou pokory.¹¹ Přesto by disertační práce neměla rezignovat na vysoký cíl, tedy částečné porozumění otázce na povahu a proměny názorů katolických žen (tedy nejen „oficiálního“ věroučného systému, ale „stylu života a myšlení“¹²) na sebe a svou úlohu ve společnosti. Disertační práce by tak měla svým dílem přispět i k lepšímu pochopení společenské role náboženství v přelomu 19. a 20. století v Čechách, popř. v první polovině 20. století v Československu.

1.2. Vymezení badatelské pozice

Tuto kapitolu dávám do disertační práce úmyslně a záměrně, vyjadřuje totiž mé pojetí historie a z tohoto důvodu se před vlastním psaním jeví jako nepostradatelná. Historiografie by se neměla, dle mého soudu, distancovat od vysokého cíle – pěstování úcty k tradičním a časem prověřeným kulturním hodnotám. Tato tendence jde však proti představě pozitivismu, který usiloval o dosažení „objektivního poznání“ prostřednictvím historika profesionála, který se musí zříci svých ahistorických hodnotových soudů. Pozitivistickému dějepisectví dává za pravdu i neblahá zkušenost s totalitními ideologiemi, které účelově manipulovaly s dějinami. Jak však oba dva přístupy k dějinám spojit, když každý má svou relevanci a platnost? Jako velmi inspirativní se mi jeví metodologie Maxe Webera, který odmítl propojení historie s „hodnotícími soudy“ – tedy tím, jak by historie měla vypadat. Porozumění dějinnému aktéru musí, dle Webera, však být „uvědoměle hodnotové, tedy vztahující sociální jednání ke kulturním hodnotám“.¹³ Zatímco vyslovování hodnotících soudů se musí badatel vyvarovat, ze vztahu k hodnotám se nevyváže. Když bych měl vyjádřit důsledky takového psaní o historii, myslím si, že pokud historik není ochoten nahlédnout, popřípadě vyjádřit vlastní pozici, mohl

¹¹ Více o tom v další kapitole, která bude věnovaná vymezení badatelské pozice.

¹² Tomáš Halík, *Prolínání světů. Ze života světových náboženství*, Praha 2006, s. 11.

¹³ Zdeněk R. Nešpor – Jan Horský, *Historická antropologie? Metodické problémy a paradoxy na pomezí dějepisectví, sociologie a sociální antropologie*, Kuděj, 2004, 1, s. 63.

by jeho výklad být buď nečitelný, nebo skrytě politický. Proto je, dle mého soudu, důležité seznámit potenciální čtenáře s charakteristikou osoby autora a vymezit badatelskou pozici, která má na podobu práce nerasmazatelný vliv.

Již od dětství jsem byl fascinován náboženstvím. Můj zájem byl nepopíratelně formován i mou rodinou. Členové mé rodiny (kromě mého otce) se v dospělosti nechali pokřtít a přihlásili se k *Československé církvi evangelické*. V dětství jsem s nimi chodil na bohoslužby, biblické hodiny a účastnil se církevního života. Víra a tázání dovedly dokonce oba dva mé sourozence (bratra a sestru) ke studiu na *Evangelické teologické fakultě v Praze*. Sourozenci jsou o hodně starší než já (bratr o deset a sestra o osm let), a tak již od střední školy jsem byl zásoben bohatou teologicko-filozofickou literaturou. Velmi mě zaujala a oslovila především existenciální a nenáboženská interpretace Písma. Bratr i sestra v současné době působí jako farář/farářka na různých kazatelských místech v České republice. Po střední škole jsem se vážně zabýval otázkou volby vysoké školy a následného profesního zaměření. Nakonec jsem dal přednost (před případným studiem teologie) praktické volbě magisterského studia na *Pedagogické fakultě Univerzity Hradec Králové*, kde jsem si vybral dvojkombinaci dějepis / občanská nauka. Tato kombinace mi dovozovala v jednotlivých společenskovedních kurzech rozvíjet mé (řeceno Paulem Tillichem) „tázání po nepodmíněném“, a to především v dialogu s analytickou filozofií. Zároveň jsem se při magisterském studiu seznámil s dějinami žen a dějinami náboženství. Výsledkem studia bylo také sepsání diplomové práce, která se zabývala modelem femininity v katolických ženských časopisech (ve 20. a 30. letech 20. století). V této době jsem stále docházel do „mateřského“ sboru v Humpolci a vedl rozhovory se sestrou Evou Nechutovou (jedna z prvních ordinovaných farářek, manželka významného českého překladatele Písma Rostislava Nechuty).¹⁴ Diplomovou práci jsem chtěl prohloubit a dál posunout v teoretické i obsahové rovině. Přihlásil jsem se tedy do doktorského programu *Integrální studium člověka – Obecná antropologie na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze*. Doktorské studium přineslo do mé badatelské aktivity mnoho nových a užitečných podnětů. Nespornou výhodou studia na *Fakultě humanitních studií* je interdisciplinární přístup. Seznámil jsem se s proměnami pojmů v současné historické vědě, především s historickou antropologií. Jedním z hlavních charakteristických znaků historické antropologie je ústup od makrodějin a zaměření se na dějinného aktéra. Velmi inspirativní byl i pobyt na *European University Institute ve Florencii*, kde jsem se setkal s knihou *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of*

¹⁴ Eva Nechutová je již bohužel několik let po smrti. Po manželech Nechutových jsem „zdědil“ velkou část jejich rozsáhlé knihovny.

Food to Medieval Women (Zbožné hodování a zbožný půst. Náboženský význam jídla pro středověké ženy) od Caroline W. Bynumové. Bynumová zkoumala specifickou ženskou zbožnost, soustředila se na její rozdíly oproti mužské – šlo tedy o starší psaní o ženách tzv., *women's history*. Po návratu ze studijní stáže jsem začal s intenzivní badatelskou činností. Stále více jsem se v historických pramenech soustředil na jednotlivé aktéry/aktérky a hledal jsem jejich specifické výklady nových společenských poměrů. Odklonil jsem se tedy od původně široce zaměřeného výzkumu náboženství, které mělo spočívat na komparaci pojetí „ženské otázky“ v katolickém a protestantském prostředí. Zaměřil jsem se „pouze“ na vývoj této „otázky“ v českém politickém katolicismu, tedy pronikání katolického učení do politiky, podle které se měl řídit společenský život. Tento pohled mě dovedl ještě před vznik samostatného Československa (což měla být původně hlavní část disertační práce), k počátkům křesťansko-sociálního ženského hnutí (devadesátá léta 19. století). Při studiu jsem objevil náznaky rozdílných pozic, které byly v českém katolicismu přítomné. Doslova koperníkovský obrat znamenalo nalezení dopisů dvou hlavních katolických aktivistek (Augusty Rozsypalové a Františky Jakubcové) Emilu Dlouhému-Pokornému, knězi, který ženské aktivity podporoval. V těchto dokumentech se mi výrazně poodhalily pozice katolických aktérů i strategie jejich jednání.

V disertační práci tedy půjde především o postižení východisek dějinných akterek – katolických političek. Cílem bude pozornost upřená k jejich psaní a jednání. Rád bych postihl, jaké strategie použily, aby pro sebe vyjednaly místo v rámci své konfesní příslušnosti a uvnitř nové společnosti, ve které byla deklarována rovnost pohlaví. Proto se mi pro tyto otázky jeví příhodnější tradiční *women's history* (v užším vymezení – dějiny obou pohlaví) než gender tak, jak ho rozpracovala např. Joan Scottová. Namísto genderu si budu všimnout vzájemných a případně proměňujících se vztahů mezi muži a ženami.

2. TEORETICKÁ ČÁST

2. 1. Náboženství jako vztah

Soudobí badatelé, kteří se zabývají náboženským fenoménem, se v současné době shodují na tom, že náboženství je velmi problematická záležitost ke studiu.¹⁵ Dokonce některé typy religionistiky bývají napadány z důvodu redukce náboženství do věroučných tabulek.¹⁶ Badatel Ninian Smart v tomto smyslu rozkryl osm dimenzí, které se v náboženstvích různou intenzitou projevují.¹⁷ Jak již bylo zmíněno v úvodu, namísto sekularizací ohlašovaného mizení náboženství se v západním světě spíše setkáváme s mizením tradičních forem náboženství. Namísto nich je možno mluvit o mnohočetnosti, různosti a roztříštěnosti náboženských projevů, které se vyskytují v současném světě v podobě náboženského jazyka při politických projevech, vzestupu zájmu o spiritualitu východu, ožívování pohanských představ, vznikání nových náboženství a sekt, používání náboženské symboliky v každodenním životě, rostoucím fundamentalismu v různých částech světa a individualizaci víry. V tomto kontextu je dle Miloše Havelky nutné podrobit revizi samotné pojetí náboženství. Tradiční sociálně-vědní pojetí chápe náboženství jako něco pevně ohraničeného – „svébytný sociální jev“.¹⁸ Havelka náboženstvím rozumí „zvláštní druh sociálního vztahu“.¹⁹

Zkoumají se tak „jednání spojená určitým záměrem (orientovaná na specifický smysl) a vytvářející zvláštní druh sociálního vztahu, který mezi oběma těmito póly, mezi aktérem a prostředím, mohou vznikat.“²⁰ Každé jednání je většinou samozřejmě „orientováno na nějaký

¹⁵ Pluralita je způsobena také tím, že je náboženství závislé na jeho vyznavačích a kultuře, kde se odehrává. „Náboženství vždy bylo, jest a zřejmě bude poznamenáno *člověčinou* („lidským faktorem“), k níž patří nejen rozum, nýbrž i vašeň srdce – a především k ní patří různost a pestrost, pluralita; každý lidský akt víry, srdce i rozumu se odehrává v určitém kulturním kontextu a je jím poznamenán.“ Tomáš Halík, *Prolínání světů. Ze života světových náboženství*, Praha 2006, s. 14.

¹⁶ V religionistice se s tímto faktem vypořádává například William E. Paden a v této souvislosti zmiňuje „proměnlivé interpretační modely“. Interpretaci je pro něj „překlad toho, co vidíme, do významových rámců, a tím součást přirozeného procesu uvažování o světě, součást samotného jazyka.“ Paden ve své knize představuje hlavní výkladové rámce (hlavní způsoby interpretací) pro náboženství. Jedním z nich jsou kritické interpretace náboženství, dalšími sociologie a antropologie (náboženství jako „výraz sociokulturních hodnot“), hlubinná psychologie (náboženství jako „odraz života duše“), komparativní religionistika (srovnávání projevů a forem náboženství) a interpretace náboženství skrze jeho přívržence (tzv. „pohled zevnitř“). William Paden, *Bádání o posvátnu. Náboženství ve spektru interpretací*, Brno 2002, s. 22–23.

¹⁷ 1. rituální či praktická, 2. věroučná či filozofická, 3. mytická či narativní, 4. zkušenostní či emocionální, 5. etická či právní, 6. organizační či sociální, 7. materiální či umělecká, 8. politická či ekonomická. Ninian Smart, *Dimensions of Sacred: an Anatomy of the World's Beliefs*, London 1996, s. 10–11.

¹⁸ Miloš Havelka a kol., *Víra, kultura a společnost: náboženské kultury v českých zemích 19. a 20. století*, Červený Kostelec 2012, s. 13.

¹⁹ Tamt., s. 14.

²⁰ Tamt.

smysl“, který může i nemusí být náboženský. Rozhodující je tak pro Havelku „povaha smyslu“. U náboženského smyslu jsou důležité „šance“, aby toto jednání bylo uznáno společností za náboženské.²¹ Havelka koncept „smyslu“ a „šancí“ přebírá vědomě od Maxe Webera, který se věnoval tomu, jakým způsobem se náboženské ideje realizují v životě společnosti. Podle Webera se náboženské ideje zapojují především a právě díky své funkci „osmyslování skutečnosti, tj. jako možnost udělování smyslu jednotlivým jevům a projevům.“²² Pohled je tak upřen na sociální vztahy „a také, což je důležité, na formy sociální komunikace, které v daném prostředí odpovídají dobové představě náboženství a utvářejí náboženskou identitu současníků.“²³

Aspekt, že náboženství tvoří identitu společenství, je připomínán v knize *Náboženství a moderní česká společnost* od Davida Václavíka. V tomto ohledu zmiňuje Petera Bergera a Thomase Luckmanna. Luckmann totiž tvrdil, že náboženství se svou provázanou strukturou významů umožňuje, jak společnosti, tak individu, vytvoření vlastní identity.²⁴

Proto mi půjde o porozumění (podobné Weberově tematizaci) jednání religiózních (katolických) žen, které bylo uvědomované ve smyslu hodnot religiózního (katolického) společenství (jejich jednání se totiž nějakým způsobem vázalo na náboženské hodnoty). Má ambice leží v postižení názorů, pohledů, strategií a praktik religiózních žen, které vznikly asimilací náboženského smyslu v nové sociální situaci a zároveň jejich akceptací, odmítnutím, popř. transformací religiózními (katolickými) muži.

2. 2. Dějiny žen

Již v úvodu jsem zmínil, že je nutné se nejprve věnovat vyjasňování pojmů, se kterými se bude v disertaci zacházet. Jak poznamenává řada badatelů, metodologická neujasněnost a roztržitost totiž platí v českém prostředí i pro historiografická studia zabývající se genderem, popř. dějinami žen. Situaci v české historiografické produkci analyzovala před více jak deseti lety Jana Ratajová, která tvrdila, že pojem *gender history* byl zavádějícím způsobem spojován s dějinami žen. Podle tohoto zjednodušení *gender history* v českém prostoru zahrnovala veškerou produkci, která se nějakým způsobem vztahovala k psaní o ženách v minulosti.²⁵ Je

²¹ Tamt., s. 16.

²² Miloš Havelka, *Max Weber a počátky sociologie náboženství*. In: Max Weber, *Sociologie náboženství*, Vyšehrad 1998, s. 36.

²³ Miloš Havelka a kol., *Víra, kultura a společnost: náboženské kultury v českých zemích 19. a 20. století*, Červený Kostelec 2012, s. 17.

²⁴ David Václavík, *Náboženství a moderní česká společnost*, Praha 2010, s. 16.

²⁵ Jana Ratajová, *Dějiny ženy a koncept genderu v české historiografii*, Kuděj – časopis pro kulturní dějiny 7, 2005, 1–2, s. 162.

také pravdou, že se od vydání článku Jany Ratajové mnohé změnilo. Dobrým počinem se v tomto smyslu jeví vydání rozsáhlého kompendia *Koncepty a dějiny*,²⁶ které se zabývá vývojem a proměnami pojmů v poválečné (světové) historiografii. Povaha konceptů, teorií a metodologie totiž dává vyrůst různým otázkám a i různým odpovědím historického materiálu. Proto je na tomto místě nutné se vrátit zpět a seznámit čtenáře s dvěma základními tematickými a metodologickými přístupy v historiografii – dějiny žen (*women's history*) a dějiny genderu (*gender history*). Spíše než o různých oborech by bylo třeba hovořit o dvou vývojových fázích. Disertační práce se hlásí ke starší vývojové fázi – *women's history*, není tedy vzdálená od české historiografické produkce, která je značně konzervativní a do jisté míry odmítá pracovat s analytickou kategorií gender. Rád bych tedy tento svůj postoj vysvětlil, poodhalil výhody tohoto psaní pro disertační práci a užíval jej vědomě a citlivě (i s přiznáním jistých omezení a kritik, které má jako každý jiný koncept).

Začátky *women's history* jsou nedílně spojeny s feministickým aktivismem 60. let v Severní Americe a Británii. Byla to právě druhá vlna feminismu, která byla pro badatele inspirací, především šlo o poznání a následnou kritiku dosavadní historiografie – „v historii je vždy subjektem a záležitostí studia muž, který se nachází mezi jinými muži – v kolektivech a skupinách.“²⁷ Pod palbou této kritiky se od konce 60. let měla historie zbavit androcentrismu – tedy tendence upřednostňovat muže jako historiky i muže jako historické aktéry. Do středu zájmu se dostaly ženy, které do této doby plnily pouze okrajovou oblast zájmu. Historické práce o ženách pak zpětně ovlivnily i feminismus v anglosaských zemích, který z nich čerpal poznatky a důvody pro své požadavky. Stojí též za zmínku, že vznik nové historické disciplíny (*women's history*) souvisel i se vznikem nových institucí - „specializovaných pracovišť a publikačních platforem. (...) Postupně se bádání muselo vymanit z pojetí ženy jako oběti patriarchálního útlaku. Z hlediska témat se v první fázi jednalo především o významné ženské osobnosti (biografie prvních lékařek, vědkyň, cestovatelek apod.) nebo obecněji o dějiny pronásledování (např. čarodějnické procesy), boje o volební právo, emancipace či ženské profesionalizace v 19. a na počátku 20. století.“²⁸

V rámci dějin žen se později vyprofiloval názor, že ženské dějiny mají jiný čas, který není závislý na velkých událostních dějinách.²⁹ Zkoumaly se tak nikoli „velké“ ženy, ale spíše

²⁶ Lucie Storchová a kol., *Koncepty a dějiny. Proměny pojmů v současné historické vědě*. Praha 2014.

²⁷ Judith P. Zinsler, „*Women's History/Feminist History*“ in: Katie Metzler, *The SAGE Handbook of Historical Theory*, Los Angeles/London/New Delhi/Singapore/Washington DC, 2013, s. 239. Na tomto místě cituje z David Hackett Fischer, *Historian's Fallacies: Toward a Logic of Historical Thought* (New York, 1970), s. 217.

²⁸ Lucie Storchová a kol., *Koncepty a dějiny. Proměny pojmů v současné historické vědě*. Praha 2014, s. 194–195.

²⁹ Veronika Najmanová, *Vnímání mužského a ženského těla v české lékařské literatuře druhé poloviny 19.*

„typické“ ženské zkušenosti a prožívání – manželství, mateřství, vdovství.³⁰ Celý proces v historiografii women´s history dal vzniknout specifickým ženským dějinám, které se oddělily od mužských.

2. 3. Dějiny obou pohlaví

V předchozí podkapitole jsem se zmínil o tom, že prvotní motivací psaní o ženách byla snaha vyrovnat se s androcentricností historie. Je však jasné, že obě tendence (tedy dosazování velkých žen i hledání specifických „ženských témat“ či „ženských prvků“) nemohly vést k opuštění okrajového historiografického zájmu i okrajového postavení dějinných akterek. První tendence totiž nemohla konkurovat mužským dějinám a druhá uvěznila ženy v privátní sféře, z jejíž kritiky vznikla první fáze feminismu.

V polovině 70. let se badatelky snažily dát ženským dějinám propracovanější podobu. V roce 1977 vyšel článek od Natalie Zemon Davisové *Women´s history in Transition: The European Case*. Na rozdíl od dvou předcházejících tendencí se distancovala od pouhého hledání žen či ženských prvků. „Místo toho navrhovala se dále soustředit na vzájemnou interakci mužů a žen, na dopady příslušnosti pohlaví na každodenní život historických akterů a na změny v představách o mužských a ženských rolích, pravidlech chování a významech, které se pohlavním rolím připisovaly.“³¹

Stejně jako (ve svých knihách) Davisová bych se rád soustředil na životní zkušenosti religiálních (katolických) žen, které byly i součástí „světa“ mužů. Pozornost bude upřena především na jejich aktérství – podmínky, možnosti a realizace různých strategií religiálních (katolických) žen. Je však nutné zdůraznit, že jejich aktérství „neviselo ve vzduchoprázdnu“, ale vycházelo z kulturně-společenské pohlavní role (identity). Právě tuto roli označuje Davisová pojmem gender.³²

Jak již bylo napsáno v kapitole *Náboženství jako vztah*, disertační práce bude pojednávat o aktérství religiálních (katolických) žen – o jejich motivacích, názorech, pohledech, strategiích a praktikách, kterými utvářely svůj život. Pozornost soustředěná k jejich aktérství není však myslitelná bez výkladu kontextu hodnot religiálního (katolického) společenství, které utvářelo pro ženy jejich specifickou pohlavní roli – gender.

a počátku 20. století. Diplomová práce. [obhájena 13. 2. 2014], Praha 2014, s. 15. Autorka dále tvrdí, že se tak stalo díky vlivu francouzské *Nové historie*, která se namísto zdůrazňování hospodářských a politických dějin zaměřila na každodennost.

³⁰ Tamt.

³¹ Lucie Storchová a kol., *Koncepty a dějiny. Proměny pojmů v současné historické vědě*. Praha 2014, s. 196. Storchová dále uvádí, že tento koncept byl ve střední Evropě znám díky Gisele Bockové. Tamt., s. 197.

³² Tamt.

2. 4. Gender history v pojetí Joan Wallach Scottové

V tomto kontextu je důležité zmínit a odlišit pojem *gender*, který navazuje na rozsáhlý sociálněvědní obrat. Pojem vzešel od Joan Wallach Scottové ze stati *Gender: A Useful Category of Historical Analysis*.³³ Článek vyšel poprvé v roce 1986 a během devadesátých let se tento koncept v zahraniční historiografické produkci prosadil. Jeho prosazení však nebylo bezproblémové, vyrostly proti němu i značně kritické ohlasy. Na tomto místě je nutné podotknout, že se nebudu snažit popsat a analyzovat její koncept v celé šíři, omezím se pouze na jeho hlavní diference vůči předcházejícímu pojetí Natalie Zemon Davisové a důvody, proč jsem jej nevyužil pro vlastní psaní.

Scottová kritizovala předchozí dějiny žen i dějiny pohlaví z důvodu pouhé popisnosti, a tím pádem i opakování zdánlivé přirozenosti rozdílů mezi mužem a ženou. Dále jí chyběla i hlubší reflexe kategorií, které se ve výzkumech vyskytly. Pro svůj koncept využila jazykového obratu, především Foucaultovo pojetí moci a dekonstrukci J. Derridy. Scottová i díky tomuto filozofickému zakotvení tvrdila, že historický výzkum by se měl soustředit na to, „jak se v dějinách utvářelo vědění o pohlavní diferencii a jak strukturovalo společenskou organizaci, jednání, vnímání i sebedefinice historických aktérů.“³⁴

Gender je pro Scottovou jednak „konstitutivní prvek sociálních vztahů založený na vnímaných rozdílech mezi pohlavími“ a jednak hlavní způsob, jak se moc prostřednictvím něj produkuje a vyjadřuje. Scottová tvrdila, že historie by se měla především soustředit na „procesy a mechanismy utváření diskurzů pohlavní diference, pravidla či bariéry v závislosti, na nichž se tyto významy (resp. celé vědění či ideologie) utvářely v konkrétních historických situacích.“³⁵ Gender se tak podílí na podobě společenských vztahů (ale i praxe a celkové organizace historických společností)³⁶ díky označení či imaginaci – tyto procesy se nazývají „doing gender“, v českém prostředí překládáno jako „genderování“ nebo „genderizace“.³⁷ Ve výzkumu genderu tak šlo nejen o odmítnutí pouhých popisů osudů žen či ženského prvku v dějinách, ale také o odmítnutí dějin obou pohlaví, v rámci nichž přetrvávala tendence pracovat s genderem nikoli jako s analytickou kategorií, ale pohlavní rolí, která dle Scottové zastírá, a dokonce naopak produkuje pohlavní diference. Scottová svým pojetím dosáhla toho, že

³³ Joan W. Scott, *Gender: A Useful Category of Historical Analysis*, *American Historical Review* 91, 1986, č. 5, s. 1053–1075.

³⁴ Lucie Storchová a kol., *Koncepty a dějiny. Proměny pojmů v současné historické vědě*. Praha 2014, s. 198.

³⁵ Lucie Storchová – Jana Ratajová, *Gender a bádání o raném novověku*, in: Marie Šedivá-Koldinská – Ivo Cerman, *Základní problémy studia raného novověku*, Praha 2013, s. 589.

³⁶ Lucie Storchová a kol., *Koncepty a dějiny. Proměny pojmů v současné historické vědě*. Praha 2014, s. 199.

³⁷ Lucie Storchová – Jana Ratajová, „Gender a bádání o raném novověku“, in: Marie Šedivá-Koldinská – Ivo Cerman (edd.) *Základní problémy studia raného novověku*, Praha 2013, s. 589.

gender se stal skutečně všeobjímající analytickou kategorií, která prostupovala celou společnost a historii (díky takovému pojetí se gender, genderování či genderizace dostaly i do hospodářských, sociálních či kulturních dějin).

2. 5. *Kritika analytické kategorie gender*

Jak bylo však napsáno výše, ne všichni se s novým konceptem ztotožnili. V rámci zahraniční produkce byl tento koncept kritizován zejména z důvodu podřívání feministické politické akce. V českém prostředí byla rezervovanost jeho přijetí dána především akademickou tradicí, historickým vývojem³⁸ či slabým spojením se zahraničním bádáním před r. 1989.

Ač se může někomu zdát, že klasické dějiny žen nemohou být v současné době a při současném stavu poznání zajímavé a takový přístup že je zpátečnický, já s takovým názorem nesouhlasím. Naopak si myslím, že pro účely disertační práce je vhodný právě předchozí koncept dějin obou pohlaví – tedy vzájemných interakcí mezi religiózními ženami a muži. Jen tak se, dle mého soudu, neotupí ostří katolické ženské politiky, která měla vrchol ve 20. letech minulého století a která byla realizována prostřednictvím politiky svazů (*Svaz československých žen a dívek v Čechách* a *Svaz katolických žen a dívek Republiky československé*) a díky aktivitám hlavní katolické političky Augusty Rozsypalové, která v této době působila jako poslankyně za *Československou stranu lidovou*.

Jednou z těch, kdo kritizovali pojetí Scottové, byla Joan Hoffová. Hoffová ve své stati *Gender as a Postmodern Category of Paralysis* kritizovala Scottovou právě za již zmíněnou apolitičnost, a dokonce i za ahistoricitu.³⁹ Hoffová zmiňuje původní motivaci J. W. Scottové, která svůj esej *Gender: A Useful Category of Historical Analysis*, jak bylo zmíněno výše, založila na kritice současného bádání ve *women's history*. Připomeňme, že šlo, podle jejích slov, o neblahý stav dějin žen k obecnému vývoji historiografie, v historiografii se totiž ženské dějiny ocitaly na okraji zájmu. Scottová tak chtěla změnit pouhé popisy, příspěvky, výčty identit a zkušeností žen. Chtěla překonat stereotypní uvažování o ženách jako o subjektech trpících pod jhem patriarchy.⁴⁰ Proto zavedla analytickou kategorii gender, která však podle Hoffové ve svém důsledku „smazává existenci ženské kultury a ženské zkušenosti“.⁴¹ Historici tak namísto nich měli být podle Scottové zaujati otázkou po původu těchto kategorií.⁴²

³⁸ Jana Ratajová, *Dějiny ženy a konceptu genderu v české historiografii*, Kuděj – časopis pro kulturní dějiny 7, 2005, 1–2, s. 162.

³⁹ Joan Hoff, *Gender as a Postmodern Category of Paralysis*, *Women's History Review* 3, 1994, s. 160–162.

⁴⁰ Joan W. Scott, *Gender and the Politics of History*, New York, 1988, s. 3–4.

⁴¹ Joan Hoff, *Gender as a Postmodern Category of Paralysis*, *Women's History Review* 3, 1994, 2, s. 157.

⁴² Tamt.

Pro disertační práci se mi jeví vhodnější předchozí definice genderu jako kulturně-spoolečenské pohlavní role, protože se jím neruší kolektivní identita žen, ale naopak se s ní pracuje (byla dokonce ústřední částí výzkumu). Pokud bych v disertační práci nepracoval s kolektivitou žen, pak by toto pojetí a celá práce mohly vést k výčtu a bezpočtu eferentních subjektivit,⁴³ za které byla J. W. Scottová od Joan Hoffové kritizována.

Zde se nachází, dle mého soudu, metodologicky velmi problematická oblast. Filozofka a básnířka Denise Rileyová hovoří v tomto kontextu o tom, že kategorie žen je nestabilní a je to právě feminismus, který s touto nestabilitou bojuje.⁴⁴ Rileyová si dále ve své knize pokládá otázku, co by měl feminismus dělat s touto nestabilitou – takovým množstvím ženských identit. Tvrdí, že je potřeba, aby si feminismus množství různých „žen“ uvědomoval, ale to neznamená, aby na každé ustavil identitu, ale pojímal je jako „neustálé úsilí o podporu“.⁴⁵ Není tak podle ní pravdou, že by identita spočívala na něčem neurčitém, odsouzeném k zániku. Spíše by nás to mělo vést k tomu, abychom pečlivě analyzovali její „diskurzivní historické formace“.⁴⁶

V mém případě půjde právě o to, jak religiózní (katolické) ženy využívaly pro vlastní politické jednání náboženský smysl, který ustanovoval i kolektivní identitu žen (specifickou religiózní ženskou kulturu a ženskou zkušenost). Cílem disertační práce je především porozumění katolické ženské politické akci, která vyrostla z uvědomění si společné situace (z religiózní ženské kultury a zkušenosti).

Stojí též za zmínku, že Hoffová si též pokládá otázku, proč se koncept analytické kategorie genderu stal tak široce používaným konceptem. Dochází k závěru, že je to z důvodu podsouvání situace 80. let do minulosti. V osmdesátých letech minulého století totiž, podle ní, řada levicových akademiků podlehla zklamání a nihilismu z politických programů.⁴⁷

2. 6. *Koncept oddělených sfér*

Znovu je tedy nutné zopakovat, že porozumění katolické ženské politické akci vychází z odhalení kolektivní identity žen (specifické religiózní ženské kultury a ženské zkušenosti). Tato identita, jak již bylo zmíněno, není dle Rileyové stálá, ale vytváří se v určitém historicko-spoolečenském kontextu.⁴⁸ Vzniká často z útlaku a podřízenosti. Socialistické historičky obviňovaly

⁴³ Tedy bez společné ženské zkušenosti vycházející např. z útlaku a podřízenosti.

⁴⁴ Denise Riley, *Am I That Name?: Feminism And the Category of 'Women' in History*, Minnesota, 1988.

⁴⁵ Tamt., s. 5.

⁴⁶ Tamt.

⁴⁷ Joan Hoff, *Gender as a Postmodern Category of Paralysis*, *Women's History Review*, 3, 1994, 2, s. 160–162.

⁴⁸ Daniela Tinková, „Žena“ – prázdná kategorie? *Od (wo)men's history k gender history v západoevropské historiografii posledních desetiletí 20. století* in: Kateřina Čadková – Milena Lenderová – Jana Stráníková (edd.), *Dějiny žen aneb Evropská žena od středověku do poloviny 20. století v zasetí historiografie*, Pardubice 2006, s.

z patriarchálního uspořádání (a útlaku žen) kapitalismus, ale radikální feministky (především v Americe) vykládaly patriarchát jako „sociokulturní fenomén“, který je organizován pomocí genderových dichotomií (příroda vs. kultura, soukromé vs. veřejné, ženství vs. mužství). Svou roli zde sehrál vliv kulturní antropologie, která zkoumala v padesátých letech 20. století kulturu na základě binárních protikladů v jazyce.⁴⁹ Jednou z kulturních praktik je genderové rozdělení univerza prostřednictvím ideologie separátních sfér. Rozdělení umožňuje určit a vyložit úlohy žen a mužů.⁵⁰

Historici a historičky si všimli kontrastních rolí muže a ženy, které se začaly od sebe značně vzdalovat od 18. a především v „dlouhém“ 19. století. Podle řady těchto badatelů/badatelek došlo v Evropě ve druhé polovině 18. století k „polarizaci genderů“. Tato polarizace je patrná v literatuře, filozofii, právu i politice. Binární model (genderový řád) – maskulinita a femininita byla posunuta do biologické roviny. Tedy předcházející kategorie „přirozené“ byla zaměněna za „biologicky dané“. Biologická danost pohlaví znamenala předurčenost k rozdílným funkcím, vzhledu, chování atd. „Žena je v tomto modelu křehká, sexuálně pasivní, emocionální, předurčená především k mateřství (...). Muž je naopak přirozeně určen k angažovanosti ve veřejném prostoru a produkci nejrůznějších kulturních, ekonomických a společenských statků.“⁵¹

Zatímco veřejná sféra – určená pro muže – byla oblastí placené práce a politické činnosti, sféra privátní se vztahovala k neplacené činnosti – péči o děti, manžela a domácnost. V této souvislosti je třeba zmínit historičku Barbaru Welterovou, která popsala ženské ctnosti, jež společnost devatenáctého století po ženách požadovala. Welterová svou stať nazvala *Cult of True Womanhood*, což byl titul, který měl označovat mystiku vyšší a střední třídy v devatenáctém století. Tato „mystika“ byla vlastně ideologií, která ukládala ženám kvality, jako je zbožnost, čistota, podřízenost, rodinný život.⁵² Barbara Welterová si samozřejmě uvědomovala důsledky tohoto „kultu pravého ženství“. Separátní sféra pro ni znamenala především podřízenost žen mužům.

Welterová nebyla jediná, která si ideologie separátních sfér v historii všimla. Od raných 70. let se tato ideologie ocitla pod palbou kritiky feministických historiček, které v ní spatřovaly kořen podřízenosti, odkud vyrůstala i jejich oběť. Opozice mezi domácím a veřejným se stala

23.

⁴⁹ Laura Lee Downs, *Writing Gender History*, London, 2004, s. 43.

⁵⁰ Michaele Rosaldo, *A Theoretical Overview* in: Michaele Rosaldo and Louise Lamphere, *Women, Culture and Society*, Stanford, CA, 1984, s. 17–42.

⁵¹ Jana Ratajová – Lucie Storchová, *Žádná ženská člověk není*, Praha 2010, s. 458.

⁵² Barbara Welter, *The Cult of True Womanhood: 1820–1860*, *American Quarterly* 18, 1966, 2, s. 151–174.

výkladovým rámcem, na jehož základě se určovalo společenské místo pro muže a ženy. Ideologie separátních sfér byla vnímána jako zastírací manévr pro sociální a ekonomickou dominanci mužů nad ženami.⁵³ Žena byla totiž tímto kultem uvězněna v kuchyni, svázána ošetřováním dětí, popř. manžela. Starala se „pouze“ o domácí komfort muže. Ve společnosti se hrávala úlohu symbolu (či ozdoby) pro muže – pouze odrážela jeho úspěch, dělala nekvalifikované a hlavně neplacené práce.

Od poloviny 70. let však dochází ke kritice předchozího psaní o separátních sférách. Jako příkladnou studii lze na tomto místě uvést *The Female World of Love and Ritual* od Carroll Smith-Rosenbergové, která naopak na oddělení oceňovala možnost zlepšení vztahů mezi ženami. Díky oddělení od sféry mužů tak Carroll Smith-Rosenbergová objevila rozdílnou ženskou kulturu, která na rozdíl od té mužské často spočívala na erotických a silnějších poutech.⁵⁴ Další autorky pokračovaly v jejím úsilí a tuto odlišnou ženskou kulturu dále detailněji a obsáhleji popisovaly.

Celý koncept oddělených sfér byl znovu kritizován, od 80. let sílila kritika vůči odhalování specifické ženské kultury z důvodu možného zastírání dominance mužů a útlaku žen. Následovala Gisela Bocková s myšlenkou, že v devatenáctém století se jednalo spíše o diskuse nad touto ideologií a ne o jediný možný model uspořádání.⁵⁵ Existují ale i daleko závažnější námitky. Jednou z nich je třídní hledisko. Tento model se mohl uplatnit ve středních společenských vrstvách, které žily především ve městech, ale je těžko myslitelný v prostředí dělnických žen, které byly naopak společenskými podmínkami nuceny do práce chodit.⁵⁶ Problémem je i rozdílný společensko-modernizační pokrok v různých oblastech – například české země byly v tomto ohledu „pozadu“. Přesto – zejména na sklonku 19. století – počet rodin žijících dle modelu separátních sfér vzrůstal.⁵⁷

Myslím si, že i přes všechny uvedené kritiky je koncept oddělených sfér stále užitečným nástrojem pro rekonstrukci vztahů mezi ženami a muži v minulosti i současnosti. Je však potřeba se vyhnout zjednodušujícímu pohledu a podívat se na ideologii separátních sfér komplexněji a zároveň nuancovaně. Linda Kerberová popisuje separátní kulturu jako interaktivní sociální proces, v rámci něhož je nutné pozorovat, jak byla ženská separátní sféra

⁵³Linda Kerber, *Separate Spheres, Female Worlds, Woman's Place: The Rhetoric of Women's History*, Journal of American History 75, 1988, June, s. 14.

⁵⁴Carroll Smith-Rosenberg, *The Female World of Love and Ritual*, Signs 1, 1975, Autumn, s. 1–30.

⁵⁵Gisela Bocková, *Ženy v evropských dějinách: od středověku do současnosti*, Praha 2007, s. 115.

⁵⁶Veronika Najmanová, *Vnímání mužského a ženského těla v české lékařské literatuře druhé poloviny 19. a počátku 20. století*. Diplomová práce. [obhájena 13. 2. 2014], Praha 2014, s. 30.

⁵⁷Milena Lenderová – Božena Kopiczková – Jana Burešová – Eduard Maur, *Žena v českých zemích od středověku do 20. století*, Praha 2009, s. 311.

konstruována od mužů a zároveň i od žen samotných.⁵⁸ Od osmdesátých let se rozmohl pohled na ideologii separátních sfér jako na „rétorickou konstrukci, která odpovídala na měnící se sociální a ekonomickou realitu.“⁵⁹ Ideologie separátních sfér je tak pružná a dochází k jejímu neustálému upřesňování.

I když zde vyvstávají pochybnosti, zda se nejedná o vkládání „buržoazního modelu“ do historického myšlení, Kerberová rozumí jazyku separátních sfér jako užitečnému nástroji, který „umožnil současníkům vyložit sebe sama v sociální situaci“.⁶⁰ Nová konceptualizace místa byla nutná právě pro industriální společnost, v níž dochází k značným společenským změnám (industrializace, kapitalismus, vznik buržoazie), tím tedy i k diskusím nad povahou politiky, hospodářství a společenské dimenze žití.⁶¹ Proměny společnosti měly jednoznačný dopad na změnu výkladu genderových vztahů.⁶² Nejde jen o popis, ale i o nástroj, který vytváří jednání a toto jednání sociální realitu mění.

V disertaci půjde především o to, jakým způsobem katolické ženy užívaly ideologii oddělených sfér, jak s ní argumentovaly a jak díky ní jednaly. Díky disertační práci bude možné nahlédnout do myšlenkového světa katolického ženského hnutí.

⁵⁸ Linda Kerber, *Separate Spheres, Female Worlds, Woman's Place: The Rhetoric of Women's History*, *Journal of American History* 75, 1988, June, s. 18.

⁵⁹ Tamt., s. 21. „Patriarchální varianta separátních sfér není shodná s kapitalistickým uspořádáním společnosti; kapitalismus způsobil, že se ekonomické vztahy mezi muži a ženami znovu vyjednaly.“

⁶⁰ Tamt., s. 30.

⁶¹ Daniela Tinková, *Oddělené sféry: tradiční polarita, nebo dědictví 19. století*, in: Milan Řepa (ed.), *19. století v nás. Modely, instituce a reprezentace, které přetrvaly*, Praha 2008, s. 459.

⁶² Znovu je na tomto místě dle mého soudu vhodné zopakovat, že se hlásím ke staršímu významu genderu. Půjde mi tedy o zkoumání změny vztahů mezi ženami a muži.

3. METODY VÝZKUMU

Teoretická část pojednává o povaze sociálněvědních konceptů, s nimiž se v disertaci zachází. Tato část obsahuje malý exkurz do metodologie a doplnění otázek, které jsem si při práci s dobovým materiálem kladl.

3. 1. Metodologie

V centru zájmu Fakulty humanitních studií, kde tato disertační práce vznikla, je interdisciplinární přístup k člověku. Člověk je zde chápán ve své biologické, sociální, kulturní a historické podstatě, popř. proměně. Katedra obecné antropologie vychází z této multidisciplinarity a chce porozumět různým vědeckým východiskům, která stojí za těmito určenostmi uchopování člověka.

I já se snažím ve svém výzkumu uplatnit interdisciplinární přístup. Již výše byl tematizován sociální / sociálně antropologický přístup k náboženství, který zkoumá náboženský život na základě fungování společnosti či společenských skupin.⁶³ Sleduji tedy, jak se tzv. náboženská zkušenost projevila v konkrétním jednání, popř. psaní katolických žen a mužů. Pro disertační práci nejsou podstatné pouze „oficiální učení“ římskokatolické církve (obsažené například v encyklikách) či názory „oficiálních“ katolických představitelů (papeže, arcibiskupa,...) na tzv. ženskou otázku ve sledovaném období, stejně důležitý je i pohled zdola – jakým způsobem na sebe nazíraly katolické ženy samotné, a to především ty, které byly organizované v katolických ženských organizacích, a jak byla tato otázka zachycena v ženských katolických periodikách.⁶⁴ Sociálněantropologický přístup bude kombinován s feministickou kritikou. Feministický přístup je totiž důležitý „pro poskytování kritického porozumění různým náboženským konceptům, věr a rituálů, též pro náboženství jako kulturní instituci, která definuje, sankcionuje a někdy vybízí ke genderovým rolím a genderově nakaženým představám.“⁶⁵ Toto definování, sankcionování a vybízení má samozřejmě hluboké důsledky pro konkrétní životy lidí.

⁶³ „... sociokulturní přístup uznává existenci tolika náboženských systémů, kolik je v dějinách typů společností a jejich podskupin. Podle tohoto přístupu více než oficiální doktríny odhaluje podstatu náboženství to, jak jsou náboženské ideje používány, praktikovány a zapojeny v rámci daného kulturního kontextu.“ William Paden, *Bádání o posvátnu. Náboženství ve spektru interpretací*, Brno 2002, s. 57.

⁶⁴ Pohled katolických žen organizovaných ve Svazu československých žen a dívek v Čechách, později ve Svazu katolických žen a dívek Republiky československé na politickou aktivitu žen je možný pouze díky svazovým časopisům, archivní prameny nebyly dochovány.

⁶⁵ Nancy Frankenberry, *Feminist Philosophy of Religion*, in: Edward N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2011 Edition), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/feminist-religion/>>.

Prislušnost ke genderu (stejně jako třeba k třídě nebo rase) má dopady jednak na lidské jednání a chování, ale i na rozdílný přístup k moci a autoritě.

Třetím přístupem, který se do práce též snažím integrovat, jsou poznatky historické antropologie. Již od konce 19. století byla zpochybňována představa tradičního dějepisectví, které popisem odhalovalo, jak to v minulosti bylo. Nové sociální vědy – především sociologie – nabízely vlastní metodologii, která měla odhalit prozatím skryté poznatky o minulosti.⁶⁶ I díky této kritice došlo ve 20. století k antropologizaci historie. Historickou antropologii je velmi těžké definovat, ale přece jen se některé prvky zdají být pro tento typ bádání společné. Jednou z charakteristik je i obrat k člověku. V souladu s tímto směrem historického bádání bych chtěl do výzkumu zařadit subjektivitu dějinných aktérů, obrátit tedy svou pozornost k člověku – jeho vidění světa, jeho jednání.

Při sledování různosti východisek jednotlivých disciplín – ať už jde o feministickou kritiku androcentricnosti historie, nebo sociálněantropologickou kritiku – je jasné, že ani já nemohu zastávat stanovisko objektivní a nezaujaté vědy. Nekloním se však k názoru, že by historie byla pouze literárním žánrem. Znovu bych chtěl připomenout Maxe Webera, který tvrdil, že porozumění dějinnému aktéru musí vyjít z uvědomovaných „apriorních hodnot pozorovatele“.⁶⁷ Proto jsem výše vymezil svou badatelskou pozici a v celém textu se budu snažit co nejvíce dbát na oddělení svého hodnocení.

Dalším specifíkem historie je podle některých autorů⁶⁸ badatelova závislost na historických pramenech a postupech.

3. 2. Zvolená metoda

Vzhledem k množství naznačených otázek se mi jeví jako vhodné použít různé (mnohonásobné) feministické metody výzkumu⁶⁹, které v mém případě zahrnují výzkum feministické akce⁷⁰ (pro porozumění katolické ženské politické akci), případové studie⁷¹ (s přihlédnutím ke katolickým specifíkům) a textové analýzy pramene (tedy dekonstrukce rétorické figury

⁶⁶ Zdeněk R. Nešpor – Jan Horský, *Historická antropologie? Metodické problémy a paradoxy na pomezí dějepisectví, sociologie a sociální antropologie*, Kuděj, 2004, 1, s. 62.

⁶⁷ Zdeněk R. Nešpor – Jan Horský, *Historická antropologie? Metodické problémy a paradoxy na pomezí dějepisectví, sociologie a sociální antropologie*, Kuděj, 2004, 1, s. 63.

⁶⁸ Roger Chartier, *Na okraji útesu*, Červený Kostelec 2010.

⁶⁹ Reinharz Shulamit, *Feminist Methods in Social Research*, Oxford 1992, s. 197–214.

⁷⁰ Tamt., s. 175–195.

⁷¹ Tamt., s. 164–174.

soukromé/veřejné).⁷²

V tomto ohledu ctím starší tradice, a jak jsem uvedl v úvodu, k materiálu se snažím přistupovat s co největší mírou pokory. Pokládám totiž obsahovou analýzu či archivní výzkum za vhodné i z toho důvodu, že díky nim více mluví pramenný materiál. Nečiním tak kvůli tomu, abych se díky velkému počtu citací vyhnul práci, nýbrž proto, abych se nedopustil chybné, volné či divoké interpretace. Jsem si však vědom toho, že můj vliv je obsažen ve výběru pramenů i citací.

3. 3. *Prameny*

Vzhledem k výše popsaným skutečnostem byl pro mne výběr pramenů velmi složitým a zásadním počinem. Jsem si vědom toho, že každý pramen vypovídá o historické skutečnosti různě.

Svůj výzkum jsem, jak již bylo několikrát uvedeno, zaměřil na jednání religiozních žen. Jako informační zdroj k jejich aktivitám jsou nejdostupnější ženské křesťansko-sociální či katolické časopisy. Konec devatenáctého století je charakteristický tím, že rostla veřejná aktivita katolicky orientovaných žen. Tím, jak se zvyšoval počet jejich aktivit, zvyšovalo se i množství vydávaných křesťanskosociálních časopisů určených pro katolické ženy. Periodika nepřinášela pouze informace o dění v ženském křesťansko-sociálním hnutí, ale byla též pověřena osvětou, výchovou a vzděláním svých odběratelek. Autory článků v těchto časopisech nebyly pouze ženy, ale i muži (spolupráce mužů a žen byla celkově, jak bude ukázáno, pro katolické prostředí specifická).

Prvním analyzovaným periodikem pro katolické ženy byly *Ženské listy. Časopis křesťansko-sociálních žen a dívek*. První číslo časopisu vyšlo 1. července 1897 (nejprve jako příloha Dělnických novin, ale od prosince již samostatně). *Ženské listy* byly čtrnáctideníkem, který vycházel každý 2. a 3. čtvrtek v měsíci. Vydáván byl nakladatelstvím Kotrba v Praze. Odpovědnou redaktorkou byla Aloisie Jiroušková. V roce 1898 vyšlo pouze několik čísel. Časopis tedy neuspěl, T. J. Jiroušek (bratr Aloisie) to dával za vinu Emilu Dlouhému-Pokornému a V. Myslivcovi, kteří již připravovali konkurenční list – *Českou ženu*.

Časopis obsahoval úvodník, který se velmi často věnoval novému postavení ženy v moderní společnosti. Sekce s názvem Fejeton obsahovala krátkou povídku. Politická hlídka přinášela zprávy o „ženské otázce“ a politice v různých končinách světa, Různé zprávy také, ale jejich

⁷²Reinharz Shulamit, *Feminist Methods in Social Research*, Oxford 1992, s. 145–163.

rozsah témat byl širší. V sekci Zprávy spolkové a Dopisy byly čtenářky informovány o dění v ženských katolických a křesťansko-sociálních spolcích. Samozřejmě nemohly chybět ani Rady pro domácnost, které obsahovaly recepty. Na poslední straně bylo místo pro inzerci.

Jako náhrada za zaniknuvší *Ženské listy* měla katolickým ženám sloužit *Česká žena*, která vycházela od září r. 1898. Dokonce ji bývalé pravidelné čtenářky *Ženských listů* dostávaly čtvrt roku zadarmo. Vydavatelství tohoto časopisu se zhostila Petronila Klingerová, která byla místopředsedkyní *Křesťansko-sociálně vzdělávacího spolku žen a dívek*. Redaktorkou se stala Marie Hasmanová. *Česká žena* měla stejnou strukturu jako *Ženské listy*, více prostoru bylo dáváno zprávám o dění v křesťansko-sociálním hnutí a křesťansko-sociálních ženských spolcích, většího prostoru se dostávalo i otázce postavení ženy v moderní společnosti. Velmi čilou přispěvatelkou byla Augusta Rozsypalová. *Česká žena* vycházela od září roku 1898 do roku 1905.

Na neschopnost řešit „ženskou otázku“ v křesťansko-sociálním hnutí zareagovala později Františka Jakubcová, která se přestěhovala někdy kolem roku 1907 do Prahy a začala svým nákladem vydávat další časopis pro katolické ženy – *Jitřenku*. *Jitřenka* měla nahradit zaniknuvší *Českou ženu*. *Jitřenka* měla stejnou strukturu jako oba dva předchozí křesťansko-sociální časopisy. Začátkem roku 1915 se však musela Jakubcová omluvit odběratelkám za přerušení vydávání *Jitřenky*. Dostala se do finanční tísně a *Jitřenka* byla vzata do *Politického družstva tiskového*. Hlavní redaktorkou se stala Lidmila Kosařová a Františka Jakubcová byla označena za hlavní spolupracovnici. Po roce vydávání *Politickým družstvem* (1916) byl nucen časopis zastavit svou činnost úplně, v oficiálním vyjádření stojí, že za to mohla finanční situace. Náklady na vedení časopisu se prý zvýšily a v době války nebylo možné navyšovat předplatné čtenářkám.

Pokračovatelem časopisu *Jitřenka* se v období první republiky stal časopis *Žena*. *Žena* obsahovala báseň, román či povídku na pokračování, úvodník, články a pojednání s politickými a ideologickými tématy, aktuální zprávy o sociálních, hospodářských, politických a kulturních událostech, aktuální zprávy z katolických, ženských, křesťansko-sociálních spolků a Československé strany lidové, inzerci. *Žena* (v čele s redaktorkou a velmi častou přispěvatelkou Bělou Pečínkovou-Dlouhou, poté Augustou Rozsypalovou a Emilií Schmutzerovou) byla později vystřídána *Československou ženou*, jež podléhala v prvním ročníku redaktorce Herynkové, poté až do roku 1935 Ludmile Tiché. Tento časopis (čtrnáctideník) byl již od svého vzniku velmi bohatý zejména na ideologická témata a informoval o politickém, kulturním a společenském dění katolického ženského hnutí (a to i mezinárodního!).

Od roku 1936 byl časopis přejmenován na *Katolickou ženu*, která byla vedena stále Ludmilou Tichou a duchovním rádcem ThDr. Jaroslavem Kropáčem (metropolitním kanovníkem Svatého Víta). *Katolická žena* však svým rozsahem (ač týdeník) nedosahovala takových obsahových kvalit (nebyla bohatá na ideová témata) jako *Československá žena*.⁷³

Kromě katolických ženských časopisů přinášely o „ženském světě“ informace i další katolické časopisy a noviny (*Čech, Den, Lidové listy, Lid, Meč, Obrana, Obrana práce, Katolické listy, Selské listy, Selský jinoch, Naše listy, Našinec*). Tyto časopisy a noviny jsem také ve sledovaném období studoval a konfrontoval s informacemi obsaženými v periodikách, které byly určeny pro ženy.

Dalším důležitým pramenem jsou materiály organizací, spolků a svazů, které sdružovaly katolické ženy. Za zmínku stojí již zmíněný *Křesťansko-sociální spolek žen a dívek* se sídlem v Praze. Dále zastřešující organizace všech katolických ženských spolků. V českých zemích jím byl *Svaz českých katolických spolků ženských*, později přejmenovaný na *Svaz katolických žen a dívek Republiky československé*.

Zkoumání jednání katolických žen se, dle mého názoru, neobejde bez pramenů osobní povahy. Tyto prameny poskytnou hlubší náhled na způsoby, jakými jednotlivé katolické ženy prosazovaly své jednání v českém politickém katolicismu, jak v něm individuálně vyjednávaly svou pozici. V konkrétní rovině jde především o dopisy dvou katolických žen – Augusty Rozsypalové a Františky Jakubcové – Emilu Dlouhému-Pokornému. Obě dvě katolické aktivistky pro své jednání hledaly oporu a radily se s tímto katolickým politikem (podporovatelem ženských emancipačních snah) o postupu při prosazování „ženských“ snah. V tomto kontextu se nabízí otázka po reprezentativnosti těchto jednotlivců. Augusta Rozsypalová a Františka Jakubcová byly hlavními organizátorkami katolických / křesťansko-sociálních žen. Emil Dlouhý-Pokorný byl nejvýraznější postavou katolického politického katolicismu, která jim v jejich požadavcích pomáhala.

Dokreslujícími materiály jsou materiály osobní povahy (dopisy), publikace a veřejná vystoupení a také dokumenty významných katolických mužů – Emila Dlouhého-Pokorného, Antonína Blabolila a Karla Dostála-Lutinova.

Je též nutné poznamenat, že prameny budou v disertační práci přepisovány s co největší mírou autenticity, tedy včetně přepisu grafické úpravy písma (zachování podtržení, kurzívy, zaznamenání reakce publika...). Stanou se totiž též součástí analýzy. Opravy se budou týkat pouze gramatických chyb.

⁷³ Jana Burešová, *Tisk ženských spolků za první ČSR 1918–1938*, in: Pavel Marek (ed), *Tisk a politické strany 1*, Olomouc 2001, s. 116.

4. HISTORICKÁ KONTEXTUALIZACE – PROMĚNY GENDEROVÝCH VZTAHŮ (VZTAHŮ MEZI POHLAVÍMI)

4. 1. Společenské změny v 19. století a na počátku 20. století v Evropě, proměna genderových vztahů

„Dlouhé“ devatenácté století je charakteristické proměnou vztahů mezi pohlavími. V tomto období docházelo k diskusím nad tzv. „ženskou otázkou“. Diskutovalo se o rolích, identitách a ženské podřízenosti vůči mužům.

Byly to právě ženy, které se nejprve spontánně a později organizovaně a institucionalizovaně bouřily proti starým pořádkům, v nichž dominovalo nerovné postavení mužů a žen. Organizované hnutí za práva žen je charakteristické pro první vlnu feminismu a stalo se nedílnou součástí dějin žen v devatenáctém století.

Na tomto místě není, dle mého soudu, záměrem disertační práce rozsáhle pojednávat o první vlně feminismu v evropském kontextu. Jde mi spíše o to nastínit kontext 19. století, ze kterého emancipační snahy žen vplynuly. V první instanci je třeba odmítnout spolu s Giselou Bockovou představu, že devatenácté století se vyčerpávalo bojem za volební práva žen. Bocková v této souvislosti tvrdí, že většina emancipovaných žen měla jiné zájmy. Ke skutečnému zájmu o politická práva žen se došlo až v závěru devatenáctého století.⁷⁴

Úsilí prvních feministek bylo nejprve upřeno k získání přístupu ke vzdělání. Vzdělání se však nejprve orientovalo na takové činnosti, které by odpovídaly tradičnímu modelu femininity, spojenému s jejím základním „povoláním“ v privátní sféře, tedy opatrovatelky domácího krbu.⁷⁵ Teprve až na sklonku 19. století dosáhly ženy toho, že mohly studovat na středních a vysokých školách. Tím se vyvázaly z ekonomické závislosti na mužích, která byla i příčinou snah o vyšší vzdělání. Vzdělání a ekonomická samostatnost žen tak jednoznačně podkopaly ideologii separátních sfér. Je však nutné také poznamenat, že jen málokterá z žen, i kvůli dobové morálce, dokázala propojit rodinné a veřejné zaměstnání.⁷⁶ Obrat nastává v období první světové války, kdy se z ženské práce ve veřejném prostoru stala nezbytnost. Ženy v této zkoušce obstály a ukázaly, že dokážou muže v „jeho sféře“ nahradit.

Jak již bylo výše uvedeno, na požadavek politických práv žen se dostalo až po změnách vzdělání a práce žen.⁷⁷ Navíc je dále nutno z hlediska cíle disertační práce upozornit na fakt, že

⁷⁴ Gisela Bocková, *Ženy v evropských dějinách. Od středověku do současnosti*. Praha 2007, s. 168–169.

⁷⁵ Lynn Abramssová, *Zrození moderní ženy. Evropa 1789–1918*. Brno 2005, s. 57–60.

⁷⁶ Veronika Najmanová, *Vnímání mužského a ženského těla v české lékařské literatuře druhé poloviny 19. a počátku 20. století*. Diplomová práce. [obhájena 13. 2. 2014], Praha 2014, s. 37.

⁷⁷ Lynn Abramssová, *Zrození moderní ženy. Evropa 1789–1918*. Brno 2005, s. 265.

o zákonných podmínkách volebního práva rozhodovali muži, proto se ženy ve svých požadavcích musely obracet i na ně.⁷⁸

Přiznání volebního práva ženám bylo v jednotlivých státech Evropy různé. Největší nárůst počtu uzákonění práva (v jednadvaceti státech) byl v první polovině 20. století. Volební právo získaly ženy nejprve ve Finsku (1906), Norsku (1913), Dánsku (1915) a Rusku (1917). Mezi prvními státy po první světové válce bylo dále Lucembursko (1918) Německo, Rakousko, Švédsko, Polsko (všechny v roce 1919) a také nově vzniklé Československo (1920).

4. 2. Společenské změny v 19. století a na počátku 20. století v českých zemích, proměna genderových vztahů

V této kapitole se pokusím v obecné rovině nastínit a uvést kontext ženských emancipačních aktivit v českých zemích.

Koncept oddělených sfér se v reálném životě devatenáctého století projevil se značným zpožděním. I před průmyslovou revolucí existovalo rozdělení rolí – muž byl bojovníkem, živitelem a žena se nacházela především ve sféře privátní. Nicméně tehdy „neexistovala mezi domovem a zaměstnáním ostrá dělicí linie. V domácnosti se prostupoval jak život rodinný, tak i život pracovní, neboť domácnost byla nejen místem spotřeby, ale i výroby. S tím souvisí také relativně rovnoprávnější postavení mužů a žen v rámci takové domácnosti, protože práce obou z nich byla důležitá pro chod rodinného hospodářství, a jejich role tak byly do určité míry komplementární.“⁷⁹ K nárůstu počtu rodin charakteristických rozdělením rolí – muž ve výdělečné práci a žena doma s dětmi – došlo až v poslední čtvrtině 19. století. Je však nutno poznamenat, že se to týkalo středních vrstev společnosti. Oddělení bylo spjaté s modernizačními procesy, které formovaly moderní buržoazii, způsobovaly i navýšení počtu úředníků a lidí, kteří se živili ve službách.⁸⁰

Umírněné a opožděné emancipační tendence žen jsou kladeny do souvislosti s propojením ženského hnutí s národním obrozením.⁸¹ V 90. letech 20. století (především díky publikacím Mileny Lenderové) je za české specifikum emancipačních snah žen udávána spolupráce s muži – ženy se tolik nevymezovaly vůči mužům (jako tomu bylo v západní Evropě), ale spolupracovaly s nimi kvůli tomu, aby společnými silami obrodili národ. V českém prostředí

⁷⁸ Gisela Bocková, *Ženy v evropských dějinách. Od středověku do současnosti*. Praha 2007, s. 168–169.

⁷⁹ Veronika Najmanová, *Vnímání mužského a ženského těla v české lékařské literatuře druhé poloviny 19. a počátku 20. století*. Diplomová práce. [obhájena 13. 2. 2014], Praha 2014, s. 31.

⁸⁰ Milena Lenderová – Božena Kopiczková – Jana Burešová – Eduard Maur, *Žena v českých zemích od středověku do 20. století*, Praha 2009, s. 311.

⁸¹ Tamt., s. 450.

byla častěji spolupráce než boj mezi pohlavími.⁸² Žena byla nahlížena jako důležitá součást národně emancipačních snah.⁸³ Žena však neměla v tomto procesu působit jako nezávislá intelektuálka, zdůrazňována byla její role v rodině – měla vychovávat uvědomělé vlastence.⁸⁴ Změny vztahů mezi pohlavími jsou v českém prostředí spojeny s dobročinnými aktivitami, které vedly k zakládání spolků – tedy slučování žen a formulaci jejich stanovisek. Další změny přišly ve formě připuštění žen ke studiu a následně (se získáním odbornosti) i kvalifikované práci.

Politická práva byla ošetřena ústavou z roku 1867, která sice obsahovala volební právo do říšské rady, ale ženy volit nemohly (kromě velkostatkářské kurie, ženy z ní však volily prostřednictvím plnomocníka). Volební právo do zastupitelstev se řídilo buď odváděnými přímými daněmi, nebo tzv. právem honoračním. Pokud tedy měla žena velký majetek, pak dosáhla daňového cenzu a mohla prostřednictvím plnomocníka do zastupitelstva volit. Honorační volební právo se týkalo učitelek (všech typů veřejných škol), které volily bez plnomocníka.⁸⁵

Jak již bylo poznamenáno výše, ženám bylo volební právo přiznáno až ústavou nového státu – Československa. Pro upřesnění je však třeba dodat, že ženy mohly volit do obecních zastupitelstev již v roce 1919, ale toto právo bylo zakotveno do právního řádu až v roce 1920. Na tomto místě je potřeba odmítnout i naivní představu (přítomnou i dnes u mnohých politiků), že přiznání rovného volebního práva pro ženy představovalo jakýsi vrchol ženských dějin a bezproblémový bod. Naopak je třeba sledovat přiznání volebního práva jako prostředku závislého na tom, k jakým účelům je užíván.⁸⁶

Disertační práce tak bude pojednávat o tom, zda katolické ženy usilovaly o volební právo, dále jak své požadavky vyjednávaly, ale též o konkrétních realizacích politických práv (poté, co bylo volební právo ženám přiznáno).

⁸² Tamt., s. 236.

⁸³ Milena Lenderová – Božena Kopiczková – Jana Burešová – Eduard Maur, *Žena v českých zemích od středověku do 20. století*, Praha 2009, s. 450.

⁸⁴ Milena Lenderová, *K hříchu i k modlitbě*, Praha 1999, s. 236–237.

⁸⁵ Milena Lenderová – Božena Kopiczková – Jana Burešová – Eduard Maur, *Žena v českých zemích od středověku do 20. století*, Praha 2009, s. 458.

⁸⁶ O různých způsobech užití částečně pojednával i můj článek ve VLH. Studie byla zaměřena na to, jak během první republiky nakládaly s politickými právy religiozní ženy (na stranách katolických ženských listů). Bylo ukázáno, že jim nešlo o pouhé přijetí liberalizačních snah, ale o transformaci do specifické náboženské ideologie. Jiří Havelka, *Názory českých ženských katolických spolků na politickou aktivitu žen (20. a 30. léta minulého století)*, *Východočeské listy historické* 33, Ústí nad Orlicí 2015, s. 21–33.

4. 3. Spolková činnost v českých zemích v 19. století

Jak již bylo uvedeno v předcházející kapitole, změny vztahů mezi pohlavími byly v českém prostředí spojeny s dobročinnými aktivitami, které vedly k zakládání spolků – slučování žen a formulaci společného programu.

Spolkovým aktivitám byla věnována značná pozornost mnohých badatelek. Spolků v průběhu devatenáctého století vzniklo opravdu velké množství, proto se v disertaci omezím pouze na zmínění nejvýraznějších, tedy těch, které se velkou měrou zasadily o proměnu vztahů mezi pohlavími.

Bohatý spolkový život začíná především v 60. letech. Mnohé spolky se svou činností zasadily výrazně o proměnu genderových rolí a vztahů mezi pohlavími. V roce 1865 vznikl *Americký klub dam*. Jedním ze zakladatelů byl Vojta Náprstek, který se při svém pobytu v USA seznámil s řadou domácích přístrojů, jež dokázaly šetřit ženám v domácnosti čas. Náprstek si utvořil a v českém prostoru šířil nové pojetí vztahu mezi pohlavími, podle kterého žena měla být stejně schopná jako muž. *Americký klub* realizoval řadu přednášek, které využívaly především dámy z pražské buržoazie. Díky vzdělání pak tyto ženy mohly vstupovat do veřejné sféry, která patřila, jak již bylo výše zmíněno, především mužům.⁸⁷ Z *Amerického klubu dam* vyšel v roce 1871 podnět k vytvoření *Ženského výrobního spolku*, který měl vzít do své správy průmyslovou školu pro dívky. Společenská situace po ženách požadovala, aby se zapojily do veřejného života kvalifikovanou profesí. Nezaopatřené ženy z důvodu vdovství či staropanenství (jako jedna z příčin těchto jevů se uvádí prusko-rakouská válka v roce 1866) byly odkázány pouze na nekvalifikované dělnické či pomocné práce. V tomto ohledu je třeba zmínit, že stát prozatím nevybudoval takovou záchrannou sociální síť, která by těmto ženám mohla účinně pomoci.⁸⁸ Požadavek na vzdělání a kvalifikovanou práci se jeví jako velmi důležitý aspekt, který nabourává ideologii separátních sfér.

Hlavním zájmem disertační práce budou aktivity katolických žen sdružených v křesťansko-sociálním hnutí (ženský tábor, který se hlásil ke křesťansko-sociálním stranám).

⁸⁷ Milena Lenderová, *K hříchu i k modlitbě*, Praha 1999, s. 239–244.

⁸⁸ Veronika Najmanová, *Vnímání mužského a ženského těla v české lékařské literatuře druhé poloviny 19. a počátku 20. století*. Diplomová práce. [obhájena 13. 2. 2014], Praha 2014, s. 42.

5. ČESKÝ POLITICKÝ KATOLICISMUS NA PŘELOMU 19. A 20. STOLETÍ

5. 1. *Katolické politické strany na přelomu 19. a 20. století*

Připomeňme si, že v rámci politického katolicismu působily v devadesátých letech 19. století tři katolické strany. Aktivnější byli hned z kraje 90. let křesťanští sociálové, kteří založili vlastní politickou stranu, jež se v ideové rovině opírala o papežskou encykliku *Rerum novarum*. O založení *Křesťansko-sociální strany v Čechách* (1894) se zasloužil především Tomáš Škrdle, Rudolf Horský a Tomáš Josef Jiroušek. Nicméně se v rámci tohoto křesťansko-sociálního hnutí vyprofilovala skupina, která usilovala o hlubší sociální reformy a křesťanskou demokracii. Mezi tyto osobnosti se řadí Vilém Koleš a Josef Hovádek, ke kterým se později přidali Emil Dlouhý-Pokorný⁸⁹ a Václav Myslivec.⁹⁰ Hlavním programovým bodem křesťanských demokratů bylo zavedení všeobecného, rovného, přímého a tajného hlasovacího práva.⁹¹ Dále se snažili zapojit katolické ženy do křesťansko-sociálních aktivit s tím, že rozšiřovali jejich působnost i mimo okruh rodiny a charitativní činnosti. Žena měla být, podle jejich programu, vzdělaná a politicky uvědomělá. Třetí požadavek se týkal „samostatného a na církevní hierarchii nezávislého vystupování křesťanských demokratů na veřejné a politické scéně, který měl i dimenzi zohledňující postavení a roli nižšího kléru. Ten chtěl potvrdit právo na svobodu názoru v těch záležitostech, kdy kněz vstupoval do občanského života; jeho biskup po něm neměl vyžadovat poslušnost, a naopak mu měl umožnit vstupovat např. i do politiky, do politické strany podle vlastního výběru, nezávisle na názoru římskokatolické církve.“⁹² Posledním specifickým, které bych chtěl na tomto místě zmínit, byl požadavek většího působení laiků ve straně. Podle jejich názoru měl totiž tento bod zajistit, aby strana lépe rozuměla situaci dělníků, kněží toho totiž nebyli schopni kvůli své izolovanosti od dělnického prostředí. Podle křesťanských demokratů byla církevní hierarchie požadavkům dělníků vzdálená. Porozumění situaci dělníků měli zajistit právě ti, kteří s nimi byli v nejužším kontaktu. Oslabení vlivu církevní hierarchie na chod strany a laicizace neměly za cíl jít proti církevnímu učení, ale

⁸⁹ Emil Dlouhý-Pokorný (1867–1936) – katolický kněz, od poloviny 90. let 19. století patřil k zakladatelům českého křesťansko-sociálního hnutí, kde náležel k radikálnímu levému křídlu. Snažil se do programu strany včlenit zavedení všeobecného hlasovacího práva a vystoupil proti kruhům v *Národní straně katolíků*, která chtěla pohltnout křesťanské sociály. V roce 1899 tak zakládá novou stranu – *Křesťansko-sociální stranu lidovou*, která je postavena na křesťanskodemokratickém programu a již je také lídrem. Podporoval *Katolickou modernu*, vydával modernistické časopisy: *Rozvoj*, *Mane*, *Křesťanská myšlenka* a *Nezmar*. Od roku 1903 se od politiky vzdálil, 1906 již nebyl duchovním, požádal papeže o dispens, chtěl se totiž oženit a legitimizovat své děti, jeho žádost byla odmítnuta a byl vyloučen z katolické církve.

⁹⁰ Petr Fiala – Jiří Foral – Karel Konečný – Pavel Marek – Michal Pehr – Miloš Trapl, *Český politický katolicismus 1848–2005*, Brno 2008, s. 25–26.

⁹¹ Největším zastáncem volebního práva pro ženy byl Emil Dlouhý-Pokorný.

⁹² Tamt., s. 37.

vymanit se z vlivu družstva *Vlast* (hlavní organizátor práce sociálních, kulturních a vzdělávacích činností a také frakce uvnitř křesťansko-sociálního hnutí), které si ve vedení počínalo velmi autoritativně.⁹³ Družstvo *Vlast* byl spolek, jenž vznikl v roce 1884. Tomáš Škrdle založil *Vlast* nejprve jako časopis, který měl hájit katolickou církev proti útokům z jiných ideových proudů. Později se Škrdlemu podařilo okolo časopisu soustředit množství spolupracovníků a ti utvořili centrum, jež ovlivňovalo katolickou činnost ve spolcích (kulturních, sociálních, literárních apod.) i politice.⁹⁴ Díky jeho činnosti vznikla křesťansko-sociální strana. Je také nutné připomenout, že během svého působení byl spolek spojen vždy s pravicí v křesťansko-sociálním hnutí, podléhal totiž vlivu Tomáše Škrdleho, což byl velmi konzervativní kněz s „problematickými povahovými rysy (neústupnost, netolerance, fundamentalismus)“.⁹⁵ Z nespokojenosti mladých literátů s vedením *Vlasti* vzniklo literární hnutí – *Katolická moderna*.

Mezi křesťanskými demokraty a křesťanskými socialisty panoval neustálý tlak. Emil Dlouhý-Pokorný byl nesmírně pracovitý, vzdělaný, výborný řečník a organizátor. „Velmi rychle se stal duší skupiny křesťanských demokratů, jejich ideologem, rádcem a mluvčím. Tato pozitiva byla oslabena přímočarostí, otevřeností a neústupností, s jakou své myšlenky prosazoval (...).“⁹⁶ Pravicové kruhy v *Křesťansko-sociální straně v Čechách* se ho snažily z vedení strany odstranit, což se jim nakonec v roce 1899 podařilo.⁹⁷ Spor skončil odtržením křesťanských demokratů od *Křesťansko-sociální strany v Čechách* a konstituováním *Křesťansko-sociální strany lidové* (1899). Třetí názorový proud představovala *Národní strana katolická* (1897), která byla spojena s konzervativní aristokracií. Velkou úlohu v ní sehrávala hrabata Schönbornů.⁹⁸ Tato strana byla dle Pavla Marka „seskupením elit bez širší členské základny, zpočátku bez oficiálního programu.“ V ideové rovině zřejmě měla zastávat stavovské pozice šlechty a velkostatku.⁹⁹

„V první časové fázi, v období let zhruba 1898–1902, můžeme různice označit za důsledek boje *Národní strany katolické* s *Křesťansko-sociální stranou* o ovládnutí spolkové sféry a za projev střetu pravicového vedení *Křesťansko-sociální strany* se skupinou křesťanských demokratů.“¹⁰⁰ Druhá časová fáze, která zahrnuje léta 1902–1906, je charakteristická hledáním kompromisů

⁹³ Pavel Marek, *Emil Dlouhý-Pokorný*, Brno 2007, s. 97.

⁹⁴ Pavel Marek, *Český katolicismus 1890–1914*, Olomouc 2003, s. 229.

⁹⁵ Tamt., s. 230.

⁹⁶ Petr Fiala – Jiří Foral – Karel Konečný – Pavel Marek – Michal Pehr – Miloš Trapl, *Český politický katolicismus 1848–2005*, Brno 2008, s. 31.

⁹⁷ Tamt., s. 31–33.

⁹⁸ Údajní zakladatelé této strany: V. hr. Schönborn, K. hr. Schönborn, J. Burian, J. Kuchynka, J. Pauly, T. Škrdle, F. Vaněček, J. Šimon, V. Kotrba aj. Tamt., s. 29.

⁹⁹ Tamt.

¹⁰⁰ Tamt., s. 29–30.

mezi všemi třemi katolickými politickými subjekty.¹⁰¹ Tyto snahy byly úspěšné, vznikla jednotná strana – *Strana katolického lidu* (1906). Tato nová strana se „vědomě podle vzoru německého *Zentra* hlásila k myšlence tolerance, vnitřní plurality předpokládající soužití názorově odlišných skupin a umožňující realizovat program různými cestami a taktickými nástroji.“¹⁰² Kromě *Národní strany katolické*, *České strany křesťansko-sociální* a *Křesťansko-sociální strany lidové* se do ní integrovalo i *Sdružení katolických zemědělců v Království českém* (které původně usilovalo o založení katolické agrární strany)¹⁰³. Rozkladným faktorem *Strany katolického lidu* se stalo vedení organizované v družstvu *Vlast* (R. Horský, T. J. Jiroušek, T. Škrdle)¹⁰⁴, které řídilo stranu autoritativním způsobem. Zmíněné vedení od svých počátků náleželo stále k pravici uvnitř křesťansko-sociálního hnutí. Období v letech 1910–1914 charakterizuje Pavel Marek jako období „hlubokého organizačního úpadku“, nespokojení členové zakládali nové strany.

V ideové rovině šlo znovu o zápas nespokojených konzervativců s křesťansko-sociálním, popř. křesťanskodemokratickým programem strany. Konzervativcům se nelíbila laicizace strany a požadovali větší spolupráci s církevní hierarchií. Konzervativcům se dostalo sluchu a pomoci od spolků *Vlast*, *Piíva spolku* a *Zemské rady katolíků*.¹⁰⁵ Spolek *Vlast* byl charakterizován výše. *Zemská rada katolíků* se ustanovila kolem roku 1906 – za jejím vznikem stála tendence vytvořit jednotné ústředí katolických německých a českých nepolitických spolků. Během let 1910–1914 byla *Zemská rada* tvořena zástupci jednotlivých spolků, vysokého církevního kléru a katolické šlechty.¹⁰⁶ Zabývala se kulturní činností (kurzy, přednášky, tisk, sjezdy). Byla sice koncipována jako nepolitický spolek, ale promlouvala do katolického politického hnutí, ve kterém se stavěla za konzervativní proud.¹⁰⁷ *Piív spolek* (1907) se měl, vzhledem k roztržitému tisku katolického tábora (svá periodika měli křesťanští socialisté i národní katolíci), stát katolickým tiskovým ústředím. Pavel Marek je toho názoru, že vzhledem k tomu, že souběžně s ním existovala *Tisková liga* se stejným zaměřením, lze považovat jeho vznik za „konkurenční podnik konzervativně orientovaných příslušníků církevní hierarchie namířený proti křesťanským sociálům“.¹⁰⁸

Další období je charakteristické velkou rozrůzněností v katolickém politickém spektru – nově

¹⁰¹ Tamt., s. 30.

¹⁰² Tamt., s. 39.

¹⁰³ Tamt., s. 40.

¹⁰⁴ Tamt., s. 41.

¹⁰⁵ Tamt., s. 45–46.

¹⁰⁶ Ve vedení byli např. Zdenko kníže z Lobkovic, V. hrabě Schönborn či Emanuel hrabě Mensdorf. Pavel Marek, *Český katolicismus 1890–1914*, Olomouc 2003, s. 226.

¹⁰⁷ Tamt., s. 225–227.

¹⁰⁸ Tamt., s. 242–244.

působily čtyři katolické strany: *Česká strana křesťansko-sociální v Království českém*, *Křesťansko-sociální strana lidová* (1912–13), *Katolicko-národní strana konzervativní* (1911–1914) a *Konzervativní strana lidová* (1912–1914).

5. 2. *Křesťansko-sociální spolky žen a dvě hlavní katolické aktivistky na přelomu 19. a 20. století*

Do veřejného prostoru v českých zemích začínají již v druhé polovině devatenáctého století aktivně vstupovat i katolické ženy. Zakládaly nejprve podpůrné a dobročinné organizace. Jmenujme pouze několik, například spolek *Ochrana* (u kostela sv. Jiljí a sv. Havla v Praze), který měl za úkol sbírat oblečení pro chudé děti, *Družina blahoslavené Anežky České*, která se v Praze starala o dívky (kromě jiných bohulibých aktivit přicházejícím venkovankám sháněla i volná pracovní místa vychovatelek a služebných), *Družina katolických dam*, *Spolek podpůrný Vlastenka pro katolické paní a dívky v království Českém*.¹⁰⁹ V katolickém pojetí ženských organizací se tedy jednalo především o sociální a charitativní práce, ale postupem doby se i „agenda“ katolických žen rozšiřovala. Řádové sestry založily na Královských Vinohradech v roce 1905 katolické dívčí gymnázium (kromě něj ještě založily 5 ústavů – středních škol pro dívky). *Podpůrný spolek pro české katolické dívčí gymnasium* vznikl dva roky po něm a v jeho názvu je skryt i jeho účel – staral se o „finanční zabezpečení“ gymnázia.¹¹⁰ Katolické ženy z řad inteligence založily teprve před první světovou válkou odborové sdružení – *Jednotu katolických učitelek*.¹¹¹ Byla to satelitní struktura *Jednoty českého katolického učitelstva pro království České* (dále jen *Jednota*). *Jednota* sama byla nedlouho po svém vzniku pobočkou *Vlasti*, v ideové rovině to znamenalo inklinaci ke křesťansko-sociální pravici a velký vliv církevní hierarchie. „Dokonce můžeme hovořit o tom, že čistě stavovská učitelská problematika (...) sociálního rázu se dostala na vedlejší kolej a zcela jednoznačně ji překrývaly aktivity motivované bojem o udržení katolické školy.“¹¹²

Ženské křesťansko-sociální hnutí (ženský tábor, který se hlásil ke *Křesťansko-sociální straně*) vzniklo kolem roku 1897 v místních spolcích, z nichž nejstarším a nejvýznamnějším byl *Křesťansko-sociálně vzdělávací a vzájemně podporující spolek žen a dívek pro království České* (dále jen *Křesťansko-sociální spolek žen*).

Augusta Rozsypalová byla bezesporu jednou z prvních katolických žen, které si uvědomovaly

¹⁰⁹ Jana Malínská, „*My byly, jsme a budeme!*“ *České ženské hnutí 1860–1914 a idea českého národa*, Praha 2013, s. 82–83.

¹¹⁰ Tamt., s. 83.

¹¹¹ Tamt., s. 81.

¹¹² Pavel Marek, *Český katolicismus 1890–1914*, Olomouc 2003, s. 202–203.

nutnost křesťanské ženy organizovat. Augusta Rozsypalová se narodila 19. 2. 1857 v Jirkavech¹¹³ u Žatce do rodiny advokáta.¹¹⁴ Její matka velmi brzy zemřela a otec ji následoval (Augustě bylo v té době deset let). Augusta se stala spolu s dvěma svými sourozenci (sestrou Marií a bratrem) sirotkem. Všechny tři děti byly poslány na výchovu k příbuzným. Ani zde však Augustě nepřálo štěstí a její strýc též zemřel. Poté pobývala u dalších dvou příbuzných, kteří žili v Praze. Augusta byla vynikající studentkou a díky přimluvě svého zpovědníka se dostává v roce 1875 do kláštera ctihodných sester voršilek v Kutné Hoře.¹¹⁵ V kutnohorském voršilském řádu přijala řádové jméno Marie Anna. Řád jí však nemohl poskytnout vzdělání potřebné pro učitelské povolání, a navíc členky voršilského řádu byly nuceny absolvovat vzdělání i mimo vlastní řád. V Kutné Hoře se stala studentkou učitelského ústavu a živila se výukou ručních prací na témže ústavu. Jak upozorňuje badatelka Marie Macková, „kutnohorský voršilský konvent se už od 50. let 19. století programově hlásil k českému prostředí a své školy provozoval jako jazykově české. Dokonce některé z představených byly považovány za aktivní vlastenky. Tato skutečnost zřejmě Rozsypalovou ovlivnila pro další život, ve kterém se vždy vědomě identifikovala s novodobým českým národem.“¹¹⁶

Pozadí jejího rozhodnutí z řádu odejít se zatím nikomu nepodařilo objasnit. Nicméně i po tomto kroku udržovala osobní vztahy například s M. Marií Ludmilou (XII. představenou kutnohorského kláštera). Výše byl připomenut význam kláštera pro formování vztahu Rozsypalové k národu a nejinak to bylo při formování jejího vztahu k víře. Augusta byla až do své smrti velmi zbožná žena.¹¹⁷

Od roku 1880 nastupuje Augusta Rozsypalová na obecnou školu v Blovicích nedaleko Plzně. Její působení na této škole bylo nesmazatelně spojeno s jejím talentem veřejně promlouvat k obecnstvu. Byla tedy využívána k veřejným promluvám a projevům při vzpomínání na významné události nebo během různých slavností.¹¹⁸

¹¹³ Petr Fiala – Jiří Foral – Karel Konečný – Pavel Marek – Michal Pehr – Miloš Trapl, *Český politický katolicismus 1848–2005*, Brno 2008, s. 30. Místo jejího narození však není zcela zřejmé, některé autorky píší o tom, že pocházela z Jirkov u Loun. Srov. např. slovníkové heslo Augusta Rozsypalová od prof. Jany Burešové v biografickém slovníku Michal Pehr a kol., *Cestami křesťanské politiky. Biografický slovník k dějinám křesťanských stran v českých zemích*. Praha 2007, s. 216–217. Anebo biografický medailonek poslankyně Augusty Rozsypalové v knize od prof. Dany Musilové. Dana Musilová, *Z ženského pohledu*, Hradec Králové 2007, s. 113. I Marie Macková uvádí, že představená kutnohorského řádu o ní psala jako o slečně z Loun. Marie Macková, *Z jeptišky poslankyně: Augusta Rozsypalová*, in: Pavla Vošahlíková – Jiří Martínek a kol., *Cesty k samostatnosti. Portréty žen v éře modernizace*. Praha 2009, s. 115. Určení však pro cíl disertace není podstatné.

¹¹⁴ Dana Musilová, *Z ženského pohledu*, Hradec Králové 2007, s. 113.

¹¹⁵ Památce Augusty Rozsypalové, Praha 1926, s. 7–8.

¹¹⁶ Marie Macková, *Z jeptišky poslankyně: Augusta Rozsypalová*, in: Pavla Vošahlíková – Jiří Martínek a kol., *Cesty k samostatnosti. Portréty žen v éře modernizace*. Praha 2009, s. 115–116.

¹¹⁷ Tamt., s. 116.

¹¹⁸ Tamt., s. 118–119.

Veřejná vystupování Augusty Rozsypalovou proslavila. Počátek spolkových aktivit křesťansko-sociálních žen není dobře zmapován, svou roli zde hrál i ministerský zákaz vydaný v roce 1886, který učitelům a učitelkám zakazoval politickou agitaci.¹¹⁹ I přes tuto skutečnost je nezpochybnitelným faktem, že Augusta Rozsypalová patřila do okruhu autorů, kteří náleželi k *Družstvu Vlast* (a později ke *Katolické moderně*) a stala se jednou z prvních organizátorek katolických žen.

Na aktivitu Augusty Rozsypalové navázala další výrazná postava křesťansko-sociálního ženského hnutí – Františka Jakubcová.¹²⁰ O této ženě víme bohužel méně informací, byla původně dělnicí a pocházela z Tuhaně u Lomnice nad Popelkou. Františka Jakubcová se kolem roku 1907 rozhodla přestěhovat do Prahy, aby zde vybudovala katolické ženské hnutí po vzoru křesťanských demokratů. Otevřela si ve Vršovicích obchod s módním a střížním zbožím a stejně jako Rozsypalová se účastnila mnoha schůzí, na kterých veřejně vystupovala.

5. 3. Augusta Rozsypalová a vznik Křesťansko-sociálního spolku pro ženy

Augusta Rozsypalová jako první (tedy v srpnu roku 1896) předložila referát na sjezdu *Družstva Vlasti*, který pojednával o nutném budoucím kroku – založit samostatný spolek pro křesťansko-sociální ženy.

Sama Rozsypalová se později v jednom ze svých dopisů k této své řeči vrací a poznamenává: „Na sjezdu Vlasti těch několik slov vytrysklo tak bezděky, ze srdce úzkostí sklíčeného, aby pohlaví naše nedostalo se na scesti pod vůdcovstvím živilů nespolehlivých, – ale jinak kloním se vždy spíše k té práci tiché, v níž zdá se mi kotviti jádro života. Ovšem, doba naše žádá činnost veřejnou i na ženě – a pro ženy a jedině, že se mi to zdá srovnávati se s vůlí Boží, přistoupím k činnosti té.“¹²¹

Augusta Rozsypalová se zamýšlela nad příčinami vzniku spolku. Hlavním důvodem se jí jevilo postavení hráze protikřesťanským ideovým proudům (myšleny zde zřejmě byly socialistické a pokrokové názory, popř. spolky liberálních a socialistických žen). Velmi zajímavá byla její sebestylizace. Tvrdila o sobě, že jí byly bližší práce, které se dělají mimo pozornost veřejnosti. Tvrzení Rozsypalové však odporuje jejímu životu neboť, jak již bylo zmíněno, Rozsypalová byla od svého působení v Blovicích využívána k veřejným promluvám. Její slova je možné též

¹¹⁹ Tamt., s. 124. Počátky aktivit křesťansko-sociálních žen má za úkol zmapovat tato kapitola.

¹²⁰ Františka Jakubcová, roz. Mirovská, 14. 2. 1872 Tuhaň u Lomnice nad Popelkou – 19. 12. 1918 Benešov, dělnice, obchodnice, redaktorka, aktivistka *Křesťansko-sociálního ženského spolku*, členka *Strany katolického lidu*.

¹²¹ ÚAMCČSH Praha, fond A IV-02 Korespondence E. Dlouhého-Pokorného, i. č. 17, dopis Augusty Rozsypalové Emilu Dlouhému-Pokornému ze 6. 6. 1897.

číst jako výpověď o limitech jejího jednání, možná že si byla vědoma toho, že nedokáže své požadavky prosazovat asertivně a s náležitou vehemencí. Své vedení ženského křesťansko-sociálního hnutí zdůvodnila nevyhnutelností doby (bála se ohrožení žen z jiných ideových proudů).

Trvalo to celý dlouhý jeden rok, než myšlenky Rozsypalové (založení spolku pro křesťansko-sociální ženy) byly uvedeny v život. Myšlenek se chopil agilní duchovní Emil Dlouhý-Pokorný. Postup koordinoval a diskutoval především s Marií Schwarcovou¹²² a Augustou Rozsypalovou. Dne 31. března zrealizoval u sebe schůzku, kam pozval paní Schwarcovou, Beránkovou, Růžičkovou, Antošovou, Černou, Šmídovou, slečnu Jirouškovou, pana Dvorského a Hovádku.¹²³

Augusta Rozsypalová si k jeho počínání poznamenala: „Vítám z hloubi duše založení křest. soc. vzděl. spolku českých žen a dívek, hlásím se ráda za člena a milé sesterské kolegyně mé přihlašují se také – ale chtěla bych k těm, kdož v čele toho slibného podniku stojí, vznést vroucí převroucí prosbu, aby to byl spolek žen opravdu k vážným úkolům budoucím připravující /: v té příčině tak mnohého se nedostává/ – více kladně vzdělání členů zesílení přesvědčení pracující než v polemiku s protivnými živly hned se pouštějící a aby to nebyl spolek dusící a odsuzující. Každý projev touhy ženy přispěti hřivnou jí svěřenou také na poli práce duševní.“¹²⁴

Augusta Rozsypalová tedy korigovala předchozí zdůvodnění svého vedoucího postavení v ženském křesťansko-sociálním hnutí. Přistoupila k budování spolku s velkou vážností. Uvědomovala si, že spolek musí stát na zdravých ideových základech. Nechtěla, aby se stal pouze podnikem z trucu. Podnikem, který by jen integroval katolické ženy pro potřeby konzervativních kruhů. V její výpovědi to není explicitně vyjádřeno, přesto dle mého názoru myslí konzervativní síly uvnitř katolického politického tábora, které chtěly pouze ženy ochránit od nebezpečných ideových kruhů. Postoj Rozsypalové byl odlišný – chtěla katolické ženy, které by byly samy aktivní. V tomto bodě však nebyla naivní, uvědomovala si realitu katolických žen, které potřebovaly být nejprve k takové veřejné práci vychovány a vzdělány.

Augusta Rozsypalová dále pokračovala a Emilu Dlouhému-Pokornému předložila i ideovou

¹²² Marie Schwarcová, roz. Matějková, 1840 Chotěboř – 1912 Praha, po přestěhování do Prahy se jako mladá dívka provdala za majitele zlatnického závodu, ten však po několika letech zemřel. Poté se seznámila s dělníkem rukavičkářského závodu Aloisem Schwarcem. Byla jednou z hlavních zakladatelek *Křesťansko-sociálního spolku pro ženy*, ve kterém zastávala i post předsedkyně. Stala se hlavní spolupracovnicí *Ženských listů* (redaktorkou byla Aloisie Jiroušková). Byla jednou z hlavních postav křesťansko-sociálního ženského hnutí. Zemřela v chudobinci.

¹²³ Václav Myslivec, *Křesťansko-sociální hnutí žen*, Obrana 13, 1897, 16, s. 374.

¹²⁴ ÚAMCČSH Praha, fond A IV-02 Korespondence E. Dlouhého-Pokorného, i. č. 17, dopis Augusty Rozsypalové Emilu Dlouhému-Pokornému z 1. 4. 1897.

náplň spolku:

„Ráda bych již seznala stanovy nového spolku, abych přibližně aspoň věděla, v jakém rozsahu tu pracovat chcete. Zdá se mi, že by dobře bylo pro začátek omezit se ve spolkové činnosti, vlastně ne tak omezit, jako spíše soustředit spolkovou činnost v určité věci jedné a teprve, až by zda půda byla získána a zpracována, rozvinouti křídla k letu ve sféru vyšší. A touto věcí zdá se mi na základě obhlídky konané býti: pracovat na sblížení paní a jejich služebných dívek, což by také vedlo ku sblížení paní a dělnic vůbec (...).“¹²⁵ A pokračuje:

„Nevím ovšem, jaké že bude vlastně obecnost ženské v novém spolku, ale domnívám se, že nejvíce zastoupeny budou ženy stavu středního a nižšího a tu jak paní, tak i služky jejich musí teprve vedeny býti k porozumění života veřejného, k poněáhlému porozumění oprav společenských, neboť brutálním počínáním mužů, vrcholícím v důsledném odsuzování: tomu nerozumíš! to není pro tebe! ženská a politika, není-li to k smíchu! hled' si vaření! atd. atd., jsou namnoze skutečně ovládnuty myšlenkou, že jim do toho do všeho nic není. Mnohého tu bude třeba poučování, mnohé trpělivosti a obětavosti, to Vy Vysoce Vážený, Velebný Pane, nejlépe ze zkušenosti víte. Jen aby při přednáškách křesť. sociálně vzdělávacích i proti vůli Vaší nepodkopávala se půda snahám po vyšším vzdělání ženy – nečinily se tyto snahy směšnými – to by nevedlo ku sblížení různých vrstev společenských.“¹²⁶

Myšlenku o nutnosti vzdělání katolických žen tedy dále rozpracovala. Šlo jí především o to, aby si katolické ženy skutečně uvědomily svou situaci v moderní občanské společnosti. Vzdělání se jí zdálo být klíčem k řešení složitých sociálních poměrů. Skrze sebeuvědomění se katolické ženy měly pustit do reformy společnosti. Znovu byla v citaci skryta i obava, aby nebyly ženy proti přesvědčení Emila Dlouhého-Pokorného zrazovány (zřejmě ze strany konzervativních kruhů) od úsilí o vyšší vzdělání. Za zvlášť problematické a pro spolek velmi vhodné k řešení považovala téma vztahu mezi služebnými, popř. dělnicemi a jejich zaměstnavatelkami. Jejich vzájemný poměr chtěla řešit usmířením, a tak užívá pojmu „sblížení“. Je tedy vidět, že řešení nalézala v křesťanském solidarismu, který hlásal křesťanskou spolupráci jednotlivých sociálních tříd a skupin obyvatelstva. Vycházela tedy (stejně jako celý program křesťanských socialistů) z encykliky Lva XIII *Rerum novarum*. Tento oficiální program odmítal socialismus, proud, který prý vedl k nenávisti mezi lidmi. Encyklika a křesťanští socialisté nesouhlasili s materialistickým socialismem, protože podněcováním nenávisti vůči bohatým chtěl zrušit soukromé vlastnictví. Křesťanští socialisté sice odsuzovali nelidské zacházení

¹²⁵ ÚAMCČSH Praha, fond A IV-02 Korespondence E. Dlouhého-Pokorného, i. č. 17, dopis Augusty Rozsypalové Emilu Dlouhému-Pokornému z 22. 4. 1897.

¹²⁶ Tamt.

s pracujícími, ale odmítali řešení ve formě zrušení soukromého majetku. V další části citátu se přihlásila k politickému programu křesťansko-sociálních demokratů (tento proud se, jak již bylo zmíněno, v křesťanskosociálním hnutí zformoval v polovině devadesátých let), který se snažil zapojit ženy do veřejných činností (a to nejen charitativních). Vůdčími postavami byli například právě Emil Dlouhý-Pokorný (se kterým se Augusta Rozsypalová radila a koordinovala s ním postup v křesťansko-sociálním hnutí žen), ale také politik Václav Myslivec.

Ještě než spolek pro křesťansko-sociální ženy začal fungovat, proběhl v Praze sjezd českých socialistických žen, který se věnoval otázce služebných a dělnic. Emil Dlouhý-Pokorný byl přípravným výborem požádán, aby na sjezd vyslal dvě reprezentantky křesťansko-sociálních žen. Pokorný na uvedený sjezd vyslal slečnu Jirouškovou¹²⁷ a K. Sladkou (služebnou). Byla též přítomna paní M. Schwarcová. Vzpomínky na sjezd se v pramenech liší. Podle Václava Myslivce na sjezdu nemohly své řeči křesťansko-sociální ženy uveřejnit. Za oficiálním zamítnutím stála prý skutečnost, že o sobě zmínily, že jsou z křesťansko-sociálního tábora, což by mohlo urazit zástupkyně protestantek a židovek.¹²⁸ Ve vzpomínkách Antonína Blabolila Aloisie Jiroušková vystoupila, ale schůze musela být (kvůli nesouhlasnému stanovisku ostatních socialistek) přerušena a Jiroušková opustila sál pod ochranou zeměpanského komisaře.¹²⁹ Podle *Katolických listů* na uvedeném sjezdu skutečně obě dvě křesťansko-sociální ženy promluvily. Katolická aktivistka Jiroušková se zmínila o špatných poměrech a mzdách žen v továrnách, které přičítala velkokapitalismu. Slečna Sladká referovala o současné době, kterou charakterizovala ostrým bojem mezi třídami. Sladká však horovala pro lásku, která je nutná kvůli tomu, že lidé jsou na světě na sebe odkázáni. Stejně tak i mezi služebnou a paní domu mělo dojít k „zakopání válečné sekery“. Chtěla, aby paní domu nebyla pro služku pouze zaměstnavatelkou, ale také matkou a aby byla služka do rodiny přijata jako její člen. Paní domácnosti měla též služce dovolit, aby mohla svítit den sváteční a zajít do kostela. Dále měla dbát na to, aby nepřepínala síly služky. Po státu chtěla zajistit služebným pojištění pro stáří a nemoc.¹³⁰ Václav Myslivec se této akce zúčastnil a dle jeho názoru panovala mezi ženami neshoda v tzv. ženské otázce. On sám k tomu poznamenal: „Nepopiratelným je, že by ženské otázky, aspoň jak stojí po většině rozumí, nebylo, kdyby žena čím déle, tím více nebyla vyháněna odtud, kam (...) jenom vlastně patří. (...) My o rovnocennosti a snad i způsobilosti

¹²⁷ Aloisie Jiroušková, 2. 8. 1872 Zlíchov u Prahy – 19. 10. 1911 Praha-Vinohrady, učitelka ručních prací, publicistka, mezi prvními organizátorkami křesťansko-sociálních žen, spoluzakladatelka *Křesťansko-sociálního spolku žen*, redaktorka prvního křesťanskosociálního listu pro ženy – *Ženské listy*.

¹²⁸ Václav Myslivec, *Křesťansko-sociální hnutí žen*, Obrana 13, 1897, 16, s. 374.

¹²⁹ Archiv KDU-ČSL Praha, fond: Historie ČSL, pozůstalost Antonína Blabolila, i. č. 47.

¹³⁰ *Schůze žen a dívek českých*, Katolické listy 1, 1897, 150, s. 1–2.

obou pohlaví nepochybujeme. Také nezamítáme snahy žen o vzdělání. (...) Ale vzdělání dožadovati se má žena za tím účelem, aby mohla býti podporou muži a strážkyní řádného rodinného života.“¹³¹

Není překvapující, že ze všech citací, které se zrodily na schůzi socialistických žen, vyplývá shoda na špatném hodnocení kapitalismu. Kapitalismus byl vnímán jako škůdce sociálních vztahů. Způsoboval totiž nerovnosti mezi lidmi. Služka Sladká hovořila ve stejných intencích jako již před ní Augusta Rozsypalová – obě viděly řešení v křesťanské solidaritě mezi sociálními skupinami. Sladká v této souvislosti užila slovo láska, která pro ni znamenala vzájemnost. Její představa lásky vychází z křesťanského konceptu lásky – láska jako charitas, tedy „přijetí nepodmíněného závazku péče o druhého“.¹³²

Nápravu sociálních vztahů (konec bojů mezi třídami) si však každý představoval odlišně. Je zajímavé, že i v křesťanskodemokratickém proudu uvnitř křesťansko-sociálního hnutí existovaly rozdíly v pojetí tzv. ženské otázky. Václav Myslivec byl sice podporovatelem ženských snah a úsilí o vzdělání, ale v jeho projevu je přítomná obava o hlavní poslání ženy – tedy „strážkyně řádného rodinného života“. V otázce veřejné práce žen byl dokonce ještě konzervativnější. „Matka patří do domu. (...) Právu muže na práci odpovídá právo ženy na manželství. Ženě bylo nařízeno: v bolestech budeš roditi děti, a muži: v potu tváře budeš jísti chléb svůj. Povolání obou pohlaví jest rozdílné, a rozdílné musí tudíž být i jejich právo. Bojujeli žena s mužem o právo na práci, zkracuje své právo na sňatek, poněvadž stlačuje mzdu mužovu. Oč by měla zápasiti, jest zákaz ženské práce a odstranění křivd, jichž dopouští se na ní zákonodárství, zejména při dědickém právu manželů, při ustanoveních o zasnoubení, při právech nemanželských dětí a jejich matky k otcí a k jeho dědictví, při trestních předpisech o svedení pod slíbením manželství a pod.“¹³³

Valná hromada *Křesťansko-sociálně vzdělávacího a vzájemně podporujícího spolku pro ženy a dívky pro království České* se měla uskutečnit 29. června 1897. Emil Dlouhý-Pokorný požádal Augustu Rozsypalovou o to, aby při této příležitosti přednesla referát. Rozsypalová se úkolu obávala a několikrát ho prosila, aby z ní sňal toto břímě: „Kdyby některá jiná paní neb slečna dne 29. promluvila, jí mileráda odstoupím a nižádným způsobem uražena nebudu, vždyť já vždy a ve všem upřímně prosím: Dej mi, Pane – porozumění, jak bych posloužila věci Tvé tak, abych já při tom zůstala docela stranou, a já při všem nedostatečnost svou tak opravdivě cítím, že kdyby nebylo ve mně víry v pomoc shůry, ve vedení Boží, bylo by mi nemožno veřejné práci

¹³¹ Václav Myslivec, *Hnutí ženské a ženský sjezd v Praze*, Obrana 13, 1897, 15, s. 346.

¹³² Jan Sokol, *Filosofická antropologie*, Praha 2008, s. 195.

¹³³ Václav Myslivec, *Křesťansko-sociální hnutí žen*, Obrana 13, 1897, 22, s. 515.

se podvoliti.¹³⁴ Znovu se tedy Rozsypalová stylizovala do takové role, která odporovala jejímu životu (být stranou dění). Možná že z ní opět hovořila spíše obava o to, aby nemusela s někým polemizovat. Této interpretaci odpovídá další část dopisu, kde se Rozsypalová Pokornému omluvila, že bohužel nestihne do 29. června přečíst knihu od Augusta Bebela (zřejmě *Žena a socialismus*)¹³⁵. Nechtěla též být první řečnicí a žádala, aby prvním řečníkem byl Rudolf Horský.¹³⁶ Nechtěla zřejmě, aby na její řeč Horský ve svém referátu reagoval, věděla totiž, že Rudolf Horský patřil k pravému křídlu křesťanských sociálů. Vyhýbala se tedy záměrně konfrontaci.

Valná hromada se skutečně konala dne 29. června 1897 v budově Svatováclavské záložny. Celý sál byl dle katolického tisku pěkně vyzdoben. V průčelí byl pod baldachýnem pověšen obraz papeže Lva XIII.¹³⁷ Je otázkou, proč byl na tomto místě pověšen, zřejmě jím chtěly křesťansko-sociální ženy vyjádřit svou úctu k papežskému stolci. Druhý možný výklad spočívá v tom, že se právě v jeho encyklice (*Rerum novarum*) hovořilo o nutnosti zakládání různých organizací. Po papežské hymně se o půl čtvrté ujala slova paní Antonie Beránková (manželka řezníka), pozdravila společenství a vysvětlila, proč byla schůze zahájena hymnou a proč je v průčelí obraz svatého otce Lva XIII. Paní Beránková to zdůvodnila tak, že se katolické ženy hlásí k cyrilometodějské tradici, kterou požehnal papežův předchůdce. Cyril a Metoděj podle ní mravně povznesli národ a dali život velkým jménům české historie – Ludmile, Mladě, Anežce, Václavovi, Vojtěchu a Prokopovi. Takovéto mravní povznesení, jak dále tvrdila, je potřeba i v nynější době, neboť plodí živly, které hanobí křesťanské zásady. Katolické ženy se měly proti těmto živlům spojit. Představila i svůj program, který chtěla za katolické ženy hájit, byly jím tyto body: „zrušení noční práce žen a dítek, pojišťování i ženy v nemoci, úrazu a stáří; návrat ženy z továrny do rodiny, aby byla ženou a matkou, ne však otrokyní, právo zastoupení ve sborech zákonodárných, inspektorátech továrních...“¹³⁸ Dále též požadovala, aby stát poskytoval lidem půjčky, a hlavní důraz kladla na právo katolických žen dávat své děti do školy s náboženskou výchovou.¹³⁹

Poté došlo k schvalování stanov s úvodním slovem pana Václava Dvorského (v té době majitele kadeřnického závodu). Do výboru byly ženy zvoleny tak, aby byly zastoupeny všechny

¹³⁴ ÚAMCČSH Praha, fond A IV-02 Korespondence E. Dlouhého-Pokorného, i. č. 17, dopis Augusty Rozsypalové Emilu Dlouhému-Pokornému z 15. 6. 1897.

¹³⁵ Pozn. aut.

¹³⁶ ÚAMCČSH Praha, fond A IV-02 Korespondence E. Dlouhého-Pokorného, i. č. 17, dopis Augusty Rozsypalové Emilu Dlouhému-Pokornému z 6. 6. 1897.

¹³⁷ Ustavující valná hromada, *Katolické listy* 1, 1897, 179, s. 1.

¹³⁸ Tamt.

¹³⁹ Tamt.

společenské vrstvy (o to se postaral především Pokorný). V předsednictvu to byly tyto dámy: M. Schwarcová (předsedkyně), A. Schmiedová (místopředsedkyně), A. Jiroušková (jednatelka), A. Beránková (pokladní). Mezi řadové členky výboru usedly A. Macáková, K. Sladká, A. Krejšová, A. Volešenská, M. Černá, P. Klomínková aj. Jako duchovní rádce byl v konkurenci mezi Emilem Dlouhým-Pokorným (kaplan u sv. Jindřicha v Praze) a Antonínem Hoffmanem (kaplan na Kr. Vinohradech) zvolen vdp. Josef Havránek (profesor náboženství na gymnáziu v Praze).¹⁴⁰ Dlouhý-Pokorný dostal na starost výbor *Spolku*. Rudolf Horský a Augusta Rozsypalová se ujali referátů. Tématem Horského řeči byl referát s názvem „Co učinilo z ženy pohanství, křesťanství a moderní pohanství“. Rudolf Horský ve své řeči chválil křesťanství za to, že byla díky němu „ženě vrácena důstojnost lidská a žena jako rovná družka postavena po bok mužovi, jemuž křesťanství vždycky na srdce kladlo povinnost s manželkou laskavě zacházeti.“ Podle jeho slov tedy ve středověku nebylo třeba se zabývat tzv. ženskou otázkou. Ta vstupuje na scénu až vlivem moderní společnosti. Viníky této skutečnosti označil dva ideové proudy, které snížily společenské postavení žen: liberalismus a socialismus. „Liberalismus zlehčil ženu občanským sňatkem a židé stojící na špici sociální demokracie zavedením ‚volné lásky‘ chtějí z žen křesťanských učiniti jeden veliký harém. – Staří pohané zapřáhali ženu do nejtěžších prací a prodávali ženy na trzích a moderní pohané liberálové zapřáhají ženu do práce tovární, znemožňující jí, aby konati mohla povinnosti své jako matka; v novinách děje se dnes v ‚nabídnutích sňatkových‘ podobný prodej dívek, jako tomu bylo u pohanů. Proto tak jako jásaly ženy, když křesťanství na jich osvobození z otroctví pohanského pracovalo, tak jásají i dnes ženy a dívky naše a statečně hlásí se ku praporu sociálů křesťanských, kteří za důstojnost žen a dívek, o kterou moderní pohané, liberálové a sociální demokraté ženy naše připraviti chtějí, bojují.“¹⁴¹ Otázku vztahu mezi služebnou a její zaměstnavatelkou (paní domu) řešil ve svém projevu velmi svérázně. Nabídl heslo „Svůj k svému!“ a dále pokračoval: „Kdyby heslo toto dnes se provádělo (...), nemusilo by tisíce českých dívek hledati sobě chleba v cizině a nemusilo by jich tisíce plnit vykřičené místnosti u nás a v cizině.“¹⁴² Je velmi těžké usuzovat, co měl tím příbuzenským poměrem (svůj k svému) na mysli, vzhledem k tomu, jak se mu v tehdejší době rozumělo (představoval heslo pro radikální nacionalismus), zřejmě tím myslel společný národní původ, popř. společný ideový základ. Tomu prvnímu by nasvědčovala další část jeho řeči, kde se distancoval od ciziny a židovství: „Každý, kdo je antisemitou, je prý společníkem zlodějů, vražedníků a lumpů. Kdyby ke mně přišla nějaká paní se zpovídat, že má

¹⁴⁰ Tamt.

¹⁴¹ Václav Myslivec, *Křesťansko-sociální hnutí žen*, Obrana 13, 1897, 16, s. 375.

¹⁴² Tamt., s. 375–376.

jeden hřích, že je totiž antisemitkou, pak jí uložím přísné pokání, aby totiž antisemitismus prováděla jen dál. Heslem: Nebojme se, nedejme se a jděme statně vpřed.¹⁴³ Pro druhý výklad – zdůvodnění spolkových aktivit pomocí společných ideových východisek – mluví jeho záměr legitimizovat vznik *Spolku. Spolek* měl fungovat jako uzavřená sociální skupina, která by uspokojovala potřeby svých příslušnic (proti jiným ideovým proudům, které ženy měly ohrožovat).

Ať už tomu bylo jakkoliv, nebojím se říci, že složitou problematiku velmi primitivně zjednodušil. Nejen že se mýlil v řešení, ale například ho vůbec nenapadlo se ptát po příčinách problematických vztahů mezi služebnou a paní domu. Za možné příčiny tak v jeho pojetí lze pojímat obviňování liberalismu a socialismu, které chtějí porušit (či již porušují) základní pouto – nerozlučitelnost sňatku. Společenský vzestup ženy totiž podle jeho slov vyplynul z křesťanství, které nerozlučitelný sňatek zavedlo. Ženu chtěl tedy vymanit z otroctví tovární práce, kam ji vehnal již zmiňovaný liberalismus. Horský liberalismus dokonce připodobnil k pohanům, kteří ženy prodávali, a dával jej do souvislosti i se soudobými inzeráty neprovdaných žen. Sociální demokracii spojoval se židovstvím. Horský chtěl ženu znovu navrátit do rodiny. Ze slov Rudolfa Horského tak lze vyčíst jednoznačný ultrakonzervativní tón v tzv. ženské otázce.

Po Rudolfovi Horském vystoupila se svým referátem na téma „O nutnosti sdružování se katolických žen“ Augusta Rozsypalová. Její řeč byla dokonce později otištěna jako samostatná publikace.¹⁴⁴

Rozsypalová si znovu kladla otázku, proč se vůbec mají křesťansko-sociální ženy ve spolcích organizovat a sdružovat.

„A tu bezděky rozechvěla se srdce naše touhou, aby i *katolickým ženám* umožněno bylo *podíl bráti v činnosti veřejné*, k níž doba naše vážná volá i ženu žijící u posvátného krbu rodinného, i tu, která mimo rodinu je zdárnou dcerou svého národa a statečnou dcerou přepečlivé matky své Církve katolické. A hle, co klíčilo na dně srdcí našich, to ozářeno příkladem mužů prapor kříže třímajících – vydalo již výhonky – útloucké dosud, pravda. – ale pučící na půdě Kristem svlažované, a proto života, vzrůstu a zesílení mohutného zajisté schopné. *Výhonkem takovým – naději v rozkvět vzbuzujícím – je právě naše sdružení v křesťansko-sociálním vzdělávacím spolku českých žen a dívek. Bylo-li nám tohoto sdružení v nově povstalém spolku třeba?* (Hlasy: »Ovšem!« »Zajisté!« »Jest!«) Mám za to, že tu nelze jinak než z plna srdce, z hloubi duše říci: Bylo a je nám ho nejvýše třeba. Vždyť organisuje se dnes kde který stav nejen u mužů – ale

¹⁴³ Tamt., s. 376.

¹⁴⁴ Augusta Rozsypalová, *O nutnosti sdružování se katolických žen československých*, Praha 1897.

i mezi ženami vítězně razí si cestu myšlenka, že nutno jest sdružovati se více a více, četněji a četněji k společnému postupu v pracích za blaho tu jednotlivých stavů, tu všeobecných zájmů lidumilných, vzdělávacích, vlasteneckých a národohospodářských, a zvláště že třeba sdružovati se ženám také pro vytčení a obhajování jejich práv dosud namnoze v mnohých oborech neuznaných i od těch, v jichž vlastní prospěch by povznesení ženy a spravedlivé uznání snahy její bylo.“¹⁴⁵

V tomto citátu bylo především zajímavé pojetí femininity. Ženství zde bylo představeno ve dvojí podobě – žena jako matka a žena jako dcera. Pokud žena neměla vlastní domácnost, pak byla dcerou národa popř. katolické církve. V tomto konceptu tedy žena nejedná ve veřejné sféře autonomně, ale vždy díky vztahu k autoritě (mužské, národní a církevní).

Rozsypalová se ve svých úvahách dostala i k již zmíněnému sjezdu socialistických žen, ke kterému poznamenala: „*Ne, toho bohda nebude, aby matky a dcery katolické v době tak vážné dřímaly a čekaly, až koukol přebují dílo zbožných jejich pramatek!* (Všeobecné vzrušení).“¹⁴⁶

Augusta Rozsypalová pokračovala dále a předkládala další důvody pro nutnost zakládání nového spolku. Podle ní hmotné zabezpečení žen (např. zajištění existence neprovdaným ženám), duševní požadavky žen (myslela zřejmě snahu žen po vyšším vzdělání) i politické požadavky (na rovnoprávnou politickou participaci) měly „své kořeny hlouběji“. Vše totiž existovalo díky „Božské prozřetelnosti, v duši nejen muže, ale i ženy vnořené touze po povznesení a očištění, po vymanění se ze všeho, co snižuje, utlačuje a neprávem zdrcuje ať jednotlivce, ať celé stavy ve společnosti lidské. (Všeobecný souhlas).“¹⁴⁷

„Ale takovéto pojmání ženské otázky ukládá zvláště nám ženám katolickým především tu velkou svatou povinnost zakořeniti se duchem i srdcem plně v té půdě, z níž jedině vypučeti může odpověď pravá, zdárná v otázce naší, *zakořeniti se duchem a srdcem v půdě Církve katolické*. I zdá se mi, že bylo a jest nám toho sdružení v křesťansko-sociálně vzdělávacím spolku především *třeba k našemu vlastnímu katolickému uvědomění*.“¹⁴⁸ (...).

„A druhá příčina pro niž toto sdružení křesťansko-sociální nutným se mi býti vidí, jest ta, že *třeba i se strany naší pracovati proti mylnému názoru doby naší*, jako by náboženství bylo jenom *sochou nehybnou*, zdobící průčelí anebo vnitřek chrámový, – anebo zase, jakoby bylo čímsi, co schováno, zůstati může tam na dně duše jako bezcenný, *osvětou našeho století dávno přizářený falešný drahokam*.

Tedy ukázati, že právě tento drahokam – náboženství naše svaté – nevyvážitelnou

¹⁴⁵Augusta Rozsypalová, *O nutnosti sdružování se katolických žen československých*, Praha 1897, s. 4.

¹⁴⁶Tamt., s. 5.

¹⁴⁷Tamt.

¹⁴⁸Tamt., s. 6.

a nepomijitelnou cenou svou *nejvíce umožňuje a uschopňuje i ženu k podporování všech bohumilých a lidumilných, vzdělávacích, vlasteneckých a národohospodářských snah* – toť tuším *druhý* podstatný důvod pro nutnost sdružení našeho. Nebo jest-li že pravdou jest, že vůbec není náboženství, které by k životu praktickému nečelilo, tím více musí pravdou býti, že náboženství to, jehož zakladatelem¹⁴⁹ je sám Syn Boží, který potřeby člověka nejdokonaleji znal – také nejvíce praktickým potřebám jeho vyhověti dovede.“¹⁵⁰

Je tedy vidět, že Augusta Rozsypalová spolkovou otázku vzala velmi vážně a uvedla několik důvodů pro vznik spolku. V prvním řádu uvádí společenskou nutnost, organizování žen ve spolku se jí jevilo jako přirozené vymáhání si stavovských (třídních) práv – v tomto konkrétním případě šlo o tematizaci a hájení práv ženského pohlaví. I ona se však (stejně jako Rudolf Horský) nezdržela vymezení proti ostatním ideovým proudům (které organizovaly sjezd československých žen), ale polemika s ostatními proudy nehrála u Rozsypalové hlavní úlohu. Připomeňme, že již předtím nechtěla vybudovat organizaci pouze na konfrontaci. Chtěla především, aby se ženám (stejně jako ostatním stavům) dostalo v novém společenském uspořádání zastání. V tomto ohledu spočívá její hlavní strategie. Práva ženám chtěla zajistit tím, že chtěla udělat z žen zvláštní skupinu s vlastními právy. *Spolek* měl tedy bránit práva žen, ale ono bránění se nemělo vyčerpávat v boji za zlepšení hmotné existence žen. „Ženskou otázku“ posunula do obecnější – filozofické roviny a hledala společného jmenovatele, který stojí za úsilím žen, které chtěly sociální jistoty a rovné příležitosti. Tvrdila, že tato snaha je antropologickou konstantou, která je přítomná u mužů i žen. Snahu napravovat nerovnosti, zbavovat pout vložil do člověka (muže i ženy) dle jejího názoru Bůh. *Spolek* se tedy snažila legitimizovat božským řádem. *Spolek* měl katolické ženy vzdělávat a pěstovat v nich katolické sebeuvědomění.

Jako druhý důvod pro vznik spolku uváděla svou vizi náboženství, které nemělo být neměnným molochem, ale naopak mělo usilovat o to, aby dokázalo odpovídat na aktuální společenské otázky. Legitimizovala tedy vznik *Spolku* i díky odvolání na Ježíše Krista. Ježíš Kristus pro ni znamenal reformátora, který předělal židovství pro „praktické potřeby člověka“.

V další části své řeči uvedla několik jmen („dokonalých“, „ideálů“) katolických žen z české historie, které následovaly příklad Krista. Tyto ženy měly zřejmě sloužit jako ideály femininity. V první řadě jmenovala sv. Ludmilu, u které oceňovala zásluhy v charitativní činnosti a výchovu sv. Václava k víře.¹⁵¹ Dále uvedla i jméno Mlady, u níž vyjmenovala několik ctností:

¹⁴⁹ Tamt., s. 7.

¹⁵⁰ Tamt., s. 8.

¹⁵¹ Tamt., s. 8.

„velmi nábožná, v písmech sv. řádně vycvičená, mnohým uměním osvícená i pokorná, výmluvná, přívětivá a jinými ctnostmi ozdobená“ a připomněla i její přínos pro českou státnost, neboť se u papeže přimluvila za zřízení biskupství v českých zemích.¹⁵² Dále jmenovala další významné katolické ženy – Doubravku, Dagmar, Anežku, Zdislavu a Elišku. Tato jména jí byla důkazem, že vlastenectví není jen pro toho, kdo je nevěřící, ale přesně naopak.¹⁵³ Od příkladů ctnostných žen přešla k výkladu činnosti a cíli *Spolku* – v tomto smyslu se opírala o již schválené stanovy *Křesťansko-sociálního spolku českých žen*.¹⁵⁴ Na základě činnosti katoliček přišla s tím, že *Spolek* by se měl zabývat charitativní činností (starat se o nemocné, staré, podporovat sirotky a přispívat na pohřeb členkám *Spolku*), protože „náboženství naše je náboženství lásky.“¹⁵⁵ Další typ činnosti spolku spadl do sociální oblasti – stanovy ošetřovaly i pomoc členkám v případě, kdy ztratily zaměstnání (úkolem mělo být obstarat členkám práci, obchod či živnost). Rozsypalová též nabádala, aby členky kupovaly od českých výrobců, podporovaly tím český průmysl a obchod. Kapitál neměl být vložen do cizích rukou – obecnost v tomto bodě vykřiklo: „Židům!“¹⁵⁶ Ve svém pojetí používala rétorickou figuru židovství (oproti Horskému) pro cizince.

Na katolické ženy také naléhala, aby se účastnily vzdělávacích akcí *Spolku* a vzdělávaly se příkladnou četbou. Vše znovu zaštitila národoveckým tónem: „že čímž více v pravdě vzdělaných a pravou osvětou osvícených dcer v národě našem bude, tím že mocnější a v řadě národů evropských šťastnější bude národ náš.“¹⁵⁷

Od této pasáže pokračovala Augusta Rozsypalová ke svému pojetí tzv. ženské otázky. Ve zkrácené podobě je dle mého názoru nutné ji uvést, ale podrobně o ní bude pojednávat jiná kapitola. Večtila se do situace prostých žen a kladla si otázku, kde na takovéto činnosti mají brát čas, když jsou plně pohlceny starostmi o domácnost. Rozsypalová domácí práce bránila, nechtěla, aby se na ně pohlíželo s despektem, a dodala: „a na zcestí dostala by se každá z nás, která by povinností, jež jí ukládá tu rodina, jejímž členem jest, tu povolání určité např. učitelky, služky, účetní, dělnice atd., zanedbávala a ledabyly odbývala v domnění, že činností jinou více prospěti může. To byl by osudný¹⁵⁸ vedoucí ne ku vzdělání a zušlechtění, ale k rozporu s nitrem vlastním i se společností.“¹⁵⁹ Zároveň však pokládala za mylný ten názor,

¹⁵² Tamt., s. 9.

¹⁵³ Tamt., s. 14.

¹⁵⁴ Archiv hlavního města Prahy, Spolkový katastr, SK III/ Křesťansko-sociálně vzdělávací a vzájemně podporující spolek žen a dívek pro království České.

¹⁵⁵ Tamt., s. 15.

¹⁵⁶ Tamt., s. 15–16.

¹⁵⁷ Tamt.

¹⁵⁸ V této větě chybí podmět, zřejmě vypadl „omyl“. (Pozn. aut.)

¹⁵⁹ Tamt., s. 16.

kteřý absolutně vylučoval skloubení role ženy v rodině a ženy ve veřejném povolání. V tomto ohledu vzpomínala na své půlroční působení v letech 1893–1894, kdy byla studijně na dvou ústavech zřizovaných matkami Božského Srdce Páně. Na práci matek obdivovala jejich hospodaření s časem. Katolické ženy tak vyzývala k hospodárnému využití času během prací v domácnosti. Ušetřený čas měly věnovat „věcem veřejným“ např. navštívení vzdělávací přednášky. Měla za to, že některé domácí úkoly jsou čistě mechanickou záležitostí, a tak nepotřebují, aby se na ně žena musela soustředit. Myšlenky, které žena získala, by mohla podle jejího názoru při oněch činnostech dále promýšlet. Apelovala též na ženy, aby omezily svůj čas, který jim zabírá hygiena, popř. výběr a údržba šatů: „omezíme péči svou o toaletu na míru jen nutnou, oblíbivše si jednoduchost a prostotu v oděvu – vkus dobrý zajisté nevyklučuje – oč, že tu také zase tak mnohá minuta vybudě, abychom jí užití mohly k získání plnosti ducha, bohatství srdce – aby i na duše naše vztahovala se slova žalmisty Páně: Krásu velikou – ta dcera královská – vyzařuje z nitra svého.“¹⁶⁰

Ženy tak dle jejího pojetí měly být aktivní a měly umět skloubit veřejnou činnost s činností v domácnosti. Přílišnou péči o zevnějšek odmítala, stavěla se za „prostotu“ a „jednoduchost“ v oblékání. Její pojetí odmítalo model Evy, tak jak byla v mnoha tradičních teologiích představována, symbolu hříšnosti – smyslnosti.

Dále se dostala k bodu, ve kterém pohovořila o emancipaci z křesťanského hlediska: „*Emancipací žen nerozumíme na základě křesťanském jako uvolnění z pout povinností anebo jako zapření neb snad dokonce odhození pravé ženskosti, ale že rozumíme ji jako snaze nesoucí se k vymanění nás samých (souhlas vřelý) z oné nás nedůstojné ospalosti ducha, do níž nás poměry společenské nejen na škodu naši, ale právě i na škodu mužů a na škodu národa a podrostu jeho, našemu vedení svěřenému, ukolébávaly a dosud namnoze ukolébávají. (Všeobecný souhlas.)*“¹⁶¹ Tuto úvahu v další části proslovu rozváděla a znovu odmítala překonanou představu, že žena patří pouze do kuchyně. I tato práce však pro Rozsypalovou nebyla ničím méněcenným, hodným posměchu. Naopak nabádala muže k jejímu pravému docenění. Odsuzovala naopak ironii, se kterou se tento výrok, že žena patří jen do kuchyně, pronášel. Ironií a posměchem „nedocílí se toho, co snad docíliti se chce – zamezení extrému – ale něco docela jiného – ty, jež jsou v poměrech příznivých a jež nadání vede k touze po dosažení diplomu doktorského, se takovými poznámkami od cesty nastoupené neodvrátí – *ale mnohé ženy a dívky naše svádí takové poznámky a vtipy k netečnosti vzhledem k zájmům veřejným, k pohodlnosti v myšlení a k domněnce, že jim do toho všeho nic není.* – A to by se

¹⁶⁰ Tamt., s. 17–18.

¹⁶¹ Tamt., s. 18.

mohlo v budoucnosti na naší katolické věci různě vymstítí. (Všeobecný vřelý souhlas a potlesk).¹⁶² V této citaci je zajímavé analyzovat, na co publikum v textu reagovalo. Předpokládám, že reagovalo na takové myšlenky, které byly dle jeho mínění dobře zaměřené. Reakce publika ukazuje, že souhlasilo s myšlenkou emancipace, která byla v pojetí Rozsypalové chápána jako osvobození z nezájmu o veřejné otázky, ale neměla se při ní ztratit „pravá ženskost“. Ta se ocitla v ohrožení u žen zabezpečených, toužících po doktorátu, kariéristek (to bylo zřejmě pokládáno za egoismus). Velmi vřelou reakci zaznamenalo odmítání uštěpačných poznámek mužů, lze tedy usuzovat, že v katolickém prostředí jich nebylo málo. Rozsypalová celou řeč skončila úvahou o tom, co by mělo překonat sociální rozdíly (majetní vs. nemajetní, vzdělaní vs. nevzdělaní, provdané vs. neprovdané a samostatně výdělečně činné, zaměstnavatelky a jejich zaměstnankyně). Společným jmenovatelem měla být *vzájemná láska*. Tato vzájemná láska se měla stát i základem práce v novém *Spolku*. Augusta Rozsypalová k tomu poznamenává: „Založte spolek s účelem sebe lepší, s výhodami sebe praktičtějšími – nezavládne-li v něm duch taký, aby členové – a ženy, mám za to, že jsou v té příčině ještě citlivějšími nežli muži – tedy **nezavládne-li v něm duch takový, aby členky cítily se v tomto sdružení doma**, aby vítal je úsměv, stisk ruky, vzájemná vřelost srdce a tím větší vřelost k těm, kdož na žebříku řádu společenského snad se domnívají na nižším státi stupni – brzo zasmuší se mysl mnohých, zúží hruď, ochladne zájem a **uvázne činnost spolková**.“¹⁶³

Znovu se tedy do zakládání *Spolku* dostal koncept křesťanské lásky – charitas. *Spolek* se měl stát místem, kde by platily hodnoty spojované s domácí sférou. Namísto sobectví/egoismu v něm měla zavládnout vzájemnost a solidarita. V konceptu oddělených sfér tak měla v pojetí Rozsypalové privátní sféra „domestifikovat“ veřejný prostor.

Rozsypalová se v jednom ze svých dopisů vrátila k valné hromadě. Nelíbilo se jí, že jí dali titul první organizátorky křesťansko-sociálního hnutí žen. I přes svou nelibost nakonec uznala, že to je důležité proto, „aby své organisatorky pravé opravdivé našli, aby s horlivými organisatory ruku v ruce pracovali na díle započatém.“¹⁶⁴

Při mapování počátků spolkových aktivit křesťansko-sociálních žen vyšlo najevo několik zajímavých skutečností. Můžeme pokládat agilního kněze Dlouhého-Pokorného za hlavní a vůdčí postavu v ustavování *Křesťansko-sociálního spolku pro ženy*. Nebyl však sám. Do jeho snah promluví i další křesťansko-sociální muži, jmenovitě např. Rudolf Horský, Václav Myslivec, Václav Dvorský, Josef Hovádek, Tomáš Jiroušek (bratr Aloisie) aj. Hlavní postavou

¹⁶² Tamt., s. 19.

¹⁶³ Tamt., s. 22–23.

¹⁶⁴ ÚAMCČSH Praha, fond A IV-02 Korespondence E. Dlouhého-Pokorného, i. č. 17, dopis Augusty Rozsypalové Emilu Dlouhému-Pokornému z 8. 7. 1897.

katolických žen, i když ona sama se tomu velmi bránila, se jeví Augusta Rozsypalová. Tato katolická aktivistka koordinovala postup a radila se o vývoji křesťansko-sociálního hnutí žen právě s Dlouhým-Pokorným. Ani ona však nebyla sama, v její společnosti se též vyskytují další jména katolických žen, např. již zmíněná Aloisie Jiroušková, K. Sladká, A. Beránková, M. Schwarcová aj.

Všichni/všechny aktéři/aktérky se shodovali/y na nutnosti založit spolek pro křesťansko-sociální ženy. Při detailnějším prozkoumání jejich proslovů (uveřejněných citací) je však možné zpozorovat různá pojetí spolkových aktivit žen. Zatímco z proslovu Rudolfa Horského byl, dle mého názoru, rozpoznatelný konzervativní tón, který pouze obviňoval liberalismus a socialismus z toho, že dopustily (kvůli hlásání občanského svazku a volné lásky) snížení ženy. Horský tak chtěl ženu vrátit tam, kam patří – do rodiny. Tomuto úsilí měl dopomoci právě *Spolek*. U některých katolických žen je možné zpozorovat i nástin některých řešení soudobých problémů – nejen tedy vrácení katolických žen do domácnosti. Augusta Rozsypalová byla od samotného začátku ve svých úvahách nejdále. Nechtěla, aby se *Spolek* pouze vymezoval proti jiným ideovým proudům, ale aby nabízel alternativu. To (což si uvědomovala) však nebylo možné bez aktivního zapojení katolických žen samotných. Než se katolické ženy mohly zapojit, měly být vzdělané, proto ve svých projevech kladla Rozsypalová velkou váhu na vzdělání katolických žen. Na tomto místě je také nutné uvést i to (i když o tom bude celá další kapitola), jak Rozsypalová rozuměla emancipaci. Ženy v jejím pojetí se neměly vzdát ženskosti a svých povinností. V tomto případě, i když to tak nespécifikuje, je z kontextu jasné, že myslela povinnosti v rodině, popř. mateřství, ke kterým byla žena předurčena např. mateřským citem. Dostávám se do posledního bodu této kapitoly – představy o programu *Spolku*. Zdá se, že se jedná o vůbec nejproblematictější místo, neboť v tomto bodě neexistovalo, dle mého soudu, jednotné a jednoznačné stanovisko. Zajímavé je, že konzervativní představy o ženském studiu a výdělečné práci žen přetrvaly i u Václava Myslivce, který se nacházel na levé straně v křesťansko-sociálním proudu a byl stoupencem křesťanského demokratismu.

Antonie Beránková nastínila program *Spolku*, který se měl zastat žen tak, aby vyjednal pro ženy zrušení noční práce (včetně práce dětí), zřizování nemocenského a starobního pojištění, návrat ženy do rodiny, právo žen na zastoupení v parlamentu a inspektorátech, možnost státního úvěru a náboženské výchovy pro děti. Rozsypalová šla ve svých úvahách ještě dále a kromě hájení práv žen (myšleno zřejmě napravování sociálních a ekonomických nerovností, úsilí o zajištění sociální péče o ženy, vynucení politických práv žen) se měl *Spolek* postavit na křesťanské ideji, která hlásá rovnost mezi lidmi, a ukázat tak, že náboženství je i v této nové době aktuální a má stále co říci. K překonání sociálních propastí a problémů (namísto kapitalistické chamtivosti

a boje mezi třídami/pohlavími) měla nastoupit vzájemná láska, tedy péče o druhé.

V úplném závěru je dobré si připomenout, že základní výzkumnou otázkou disertace je sledování proměny konceptu oddělených sfér. U katolických mužů (zřejmě s výjimkou Emila Dlouhého-Pokorného) se od počátku aktivizace katolického ženského hnutí setkáváme s konceptem v naprosto čisté podobě, jak jej analyzovala například Barbara Welterová (a který byl typický pro středostavovskou společnost devatenáctého století), tedy úsilí navrátit ženu k jejímu poslání – do domácnosti (soukromé sféry). U některých katolických žen (zejména u Augusty Rozsypalové) došlo k revizi „starého“ konceptu. Tyto ženy si byly vědomy, že idealistické řešení, o kterém se zmiňoval Rudolf Horský, není v současné době pro mnoho z nich reálné (i když by si to mnohé asi i přály). Přijaly představu, že musí i díky spolkovým aktivitám vyjít ze soukromé sféry a starat se o veřejné blaho (charita, sociální a vzdělávací činnost). U některých byl dokonce přítomen požadavek na vedoucí pozice a politickou participaci. Veškerá veřejná činnost však neměla být v rozporu s ženskostí – katolické ženy měly být od mužů odlišné. Do veřejného (spolkového) života se snažily dostat hodnoty, které byly spojované s domácí sférou. Práce v soukromé sféře si katolické ženy cenily a odsuzovaly chování některých mužů, kteří ji nedoceňovali, popř. snižovali. V ideálním případě byly katolické ženy nabádány, aby našly model, ve kterém by obě činnosti (práce v domácnosti/práce na veřejnosti, popř. sebevzdělávání) skloubily. V jejich pojetí byl tedy starší model uspořádání mezi pohlavími (rovnost slučitelná s podřízeností) nahrazen modelem, kde rovnosti neodporovala odlišnost. Komplementarita společenského uspořádání tak již neznamovala to, že jedno pohlaví rozhoduje (mužské pohlaví) a druhé poslouchá (ženské pohlaví). Komplementaritou se myslelo spolurozhodování – každé pohlaví rozhoduje o („svých“) odlišných věcech, které odpovídají modelu femininity, popř. maskulinity. Na základě pramenného materiálu je tedy možné se setkat s náznaky katolického feminismu. Tento feminismus nechtěl rušit zavedené pořádky a tradice, pouze je chtěl transformovat do jiné podoby.

Zajímavé je též sledovat taktiku vyjednávání u Augusty Rozsypalové. Vznik *Spolku* legitimizovala Bohem, který vložil do ženy i muže touhu po osvobození. Odvolávala se i na Ježíše Krista jakožto reformátora židovství. Podobně jako Ježíš Kristus reformoval židovství, chtěla Augusta Rozsypalová po křesťanství, aby odpovídalo na problémy moderní občanské společnosti. Z křesťansko-sociálních žen vytvořila vlastní skupinu, která se, dle jejího mínění, měla zasazovat (stejně jako ostatní stavy) o svá práva. Katolické ženy však při prosazování neměly ztratit „pravou ženskost“. Je obtížné rekonstruovat, co přesně měla tímto termínem na mysli, ale z kontextu vyplývá, že by se neměly ve veřejném prostoru prosazovat sobecky.

Naopak ve *Spolku* měly platit hodnoty, které byly spojovány s privátní sférou a hlavně představou křesťanské lásky – *charitas*. Poslední legitimizace se nesla v národoveckém duchu – díky vzdělání měly ženy posílit národ.

Rozsypalová se stylizovala do takové úlohy, která odporovala jejímu životu (být stranou dění). Bylo ukázáno, že za tím stála spíše její obava z polemiky s konzervativními kruhy.

5. 4. První léta činnosti Křesťansko-sociálně vzdělávacího a vzájemně podporujícího spolku žen a dívek pro království České

Myšlenky Augusty Rozsypalové tedy byly uvedeny v život a nový spolek pro křesťansko-sociální ženy začal fungovat. V této kapitole se podíváme na první léta jeho působení a na to, zda se naplnily představy jeho tvůrců.

Spolek se nejvíce zabýval vzděláváním svých členek, které byly poučovány o politice katolických stran, katolickém ženském hnutí i o sociální otázce dělnic, jež měla být řešena na demokratických principech (tzn. nikoli na základě boje třídy proti třídě, ale díky sociálnímu smíru mezi třídami – ve shodě s encyklikou *Rerum novarum*)¹⁶⁵. Další aktivity byly duchovního rozměru: společné modlitby, bohoslužby s přijímáním večeře Páně, účast na poutích (měly podobu spolkových slavností, na které byly vypravovány i zvláštní vlaky) atd. Do této agendy spadaly i konference pořádané v kapli Klementina, jichž se účastnily jak členky, tak i jejich známé, které se snažily do *Spolku* přivést.¹⁶⁶ Třetí skupinou aktivit byla charitativní činnost, do které nepatřilo pouze vybírání peněz, ale také vybudování „Domoviny sv. Ludmily“, což byl azylový dům pro sociálně slabé ženy z řad dělnic, posluhovaček a samoživitelek. *Spolek* byl i místem, které katolickým ženám poskytovalo zábavu. Pořádaly se výlety, zakládaly dramatické a pěvecké kroužky a konaly se zábavy s tanci, které byly i dobrou příležitostí pro výběr finančních prostředků jak pro *Spolek*, tak charitu.¹⁶⁷

Pro křesťansko-sociální spolky bylo specifické, že v nich působil tzv. duchovní rádce, který vymezoval ideovou náplň spolku a také ho i řídil. Badatelka Jana Malínská poukazuje na to, že muži (duchovní rádci) byli často na schůzích těmi hlavními (přednášeli totiž zejména oni). Katolické ženy nevystupovaly v duchovní a ideové rovině, ale pouze referovaly o pokladně a chystaných akcích *Spolku*.¹⁶⁸ Je však také pravdou, že některé katolické ženy si tohoto negativního jevu také všimly a nabádaly (zejména katolické ženy z venkova) k vlastní aktivitě.

¹⁶⁵ Pozn. aut.

¹⁶⁶ Pavel Marek, *Český katolicismus 1890–1914*, Olomouc 2003, s. 212.

¹⁶⁷ Tamt., s. 213.

¹⁶⁸ Jana Malínská, „*My byly, jsme a budeme!*“ *České ženské hnutí 1860–1914 a idea českého národa*, Praha 2013, s. 88.

Úřad duchovního rádce by tak měl dle jejich slov vést ženy k samostatnosti a neměl být absolutistickým vládcem spolku. Duchovní rádce měl pouze doporučit knihu, ale žena si ji měla sama přečíst a udělat si vlastní poznámky. Při veřejném vystoupení neměly ženy pouze přečíst cizí přednášku, ale referovat o vlastních zkušenostech.¹⁶⁹ Tyto výhrady k pasivitě katolických žen pokračovaly i v dalších letech, proto byly prostřednictvím *Spolku* realizovány rétorické kurzy pro ženy.

Členky byly stále přesvědčeny o důležitosti *Spolku*. Jako podklad k takovému tvrzení slouží několik článků v katolických ženských novinách – konkrétně v *České ženě*, kde se protestovalo proti Sigismundu Bouškovi, členu *Katolické moderny*.¹⁷⁰ Bouška se měl při jednom ze svých kázání dotknout spolkového života katolických žen. Ženy ve své řeči vyzval, aby raději chodily do kostela než do spolku. Zdůvodňoval to tím, že náboženství nemá zasahovat do politiky. Reakce katolických žen byla velmi ostrá: „Milý velebníčku, až nebudou radikálové, pokrokáři a nevěrci na svých schůzích rýpati do náboženství, až nebudou otravovati bezboženským směrem svým veškerý pospolitý život, pak také my toho spolkaření necháme. Nebudeme míti příčiny, abychom jim jejich lži a urážky vyvracely a odrážely. Pak nám postačí jen kazatelna. Dokud ale se tak nestane, jsme povinny katolicky se vzdělávati a uvědomovati ve spolicích, jelikož na kazatelně není možno vše tak svobodně a úplně říci jako ve spolku.“¹⁷¹

Z citace Sigismunda Boušky je zřejmé, že ani v modernistickém hnutí nebyla legitimita veřejných aktivit žen vyjednána. Ukazuje to jednoznačně na složité poměry, ve kterých se ženy v českém politickém katolicismu nacházely. V reakci křesťansko-sociálních žen je zajímavé číst jejich strategii. Své spolkové aktivity zdůvodňovaly „odrážením“ a „vyvracením“ útoků ostatních ideových proudů. Po vyhraném boji by již neměly důvod se scházet. Měly se tedy vrátit do privátní sféry?

Křesťansko-sociálně vzdělávací a vzájemně podporující spolek žen a dívek pro království České se v roce 1898 oficiálně přihlásil ke křesťansko-sociální straně v Čechách, bylo zvoleno i několik členek jako stranických důvěrníc. *Spolek* se tak měl stát „jednou z hlavních opor a základnou křesťansko-sociální ženské stranické organizace.“¹⁷²

¹⁶⁹ *V čele spolku*, Česká žena VII, 5, 1905, s. 65–66.

¹⁷⁰ *Katolická moderna* bylo české katolické literární hnutí, které, jak již bylo uvedeno, vzniklo díky nespokojenosti mladých literátů s vedením *Vlasti*. Později se přeměnilo v hnutí, které požadovalo reformu církve. Do jeho řad je možné počítat i Augustu Rozsypalovou. Účastnila se prvního sjezdu *Nového života*. Sjezd tohoto časopisu (1897) vnímá Pavel Marek jako vstup programu *Katolické moderny* do veřejného prostoru. Marek 2003, s. 333. Rozsypalová na tomto sjezdu vystoupila se svým příspěvkem *Otázka ženská* (o jejím pojetí bude pojednávat samostatná kapitola). V dalších letech publikovala v modernistických časopisech – *Novém životě* a *Rozvoji*. Petr Fiala – Jiří Foral – Karel Konečný – Pavel Marek – Michal Pehr – Miloš Trapl, *Český politický katolicismus 1848–2005*, Brno 2008, s. 30.

¹⁷¹ *Boj proti katolickým spolkům vnáší se již i na kazatelny*, Česká žena VII, 1904, 2, s. 26.

¹⁷² Pavel Marek, *Český katolicismus 1890–1914*, Olomouc 2003, s. 212.

V tomto případě však nešlo o bezproblémový vztah – již v předchozí kapitole byly nastíněny různé ideje, které provázely vznik *Spolku*, nejinak tomu bylo i v dalších letech. V roce 1899 promluvil duchovní rádce *Spolku* Emil Dlouhý-Pokorný o situaci v katolickém milieu. Dle jeho slov se *Křesťansko-sociální spolek pro ženy* těšil nepřízni u některých katolických kruhů. Dlouhý Pokorný obhajoval ideu *Spolku* a apeloval na katolické křesťany: „Katolický křesťan jest v pravdě svobodomyšlný, pokroku milovný, osvícený a přeje řádným opravám sociálním a lidu křesťanského se vždy ujímá demokracie.“ Dále členky *Spolku* seznámil s rozdíly mezi *Křesťansko-sociální stranou lidovou* a *Národní stranou katolickou*, přičemž vyzdvihl první jmenovanou, protože to byla právě ona, která se snažila o řešení sociálních otázek.¹⁷³ Ideové spory o vedení *Spolku* byly vedeny právě proti osobě Emila Dlouhého-Pokorného, tato záležitost jednoznačně souvisela s jeho postavením v *Křesťansko-sociální straně v Čechách*, kde prosazoval myšlenku všeobecného volebního práva, jeho poměrem ke šlechtě a vysoké církevní hierarchii. Tento boj nakonec skončil roztržštěním politických sil a vznikem další strany – *Křesťansko-sociální strany lidové*.¹⁷⁴

Augusta Rozsypalová mu v roce 1899 radila, aby se katolických žen příliš nezastával. „A buďte Velebný Pane, – upřímně tak pravím – prozatím rád, že se ženy nehlásí, to jest podle mého zdání daleké budoucnosti –, nedávejte se pro ni v boj. Vy máte třeba napřed vydobýti půdu pevnou pod organizaci mužů a nevraceti se toho, čím byste nových štvanic na sebe přivolal, – a ženy ještě nejsou, čím bedlivěji si teď života mezi nimi všímám, tím více nabývám přesvědčení, nejsou ještě připraveny, aby s pospěchem že čekati dal i jen souhlas jejich k dobývání politických práv.“¹⁷⁵

Tento dopis tak vnáší světlo do jejího odmítání konfrontace a polemiky s Rudolfem Horským při valné hromadě *Spolku*. Uvědomovala si totiž, že ženské křesťansko-sociální hnutí není ještě připraveno na samostatnou politiku. Křesťansko-sociální ženy (ve velké většině) tedy dle jejího názoru o politická práva zatím nestály.

Bez zajímavosti také není, že se Rozsypalová při jeho varování katolických žen zastala. „Leží to v povaze žen, že ne vždy spíše kloniti se budou k takové činnosti „na pensi“ než k takové, při níž se po nejdůmyslnějším výpočtu projednou vše zkaliti může a přechasto vskutku také zhatí.“¹⁷⁶

¹⁷³ *Zprávy spolkové*. Česká žena I, 8, 1899, s. 32.

¹⁷⁴ Petr Fiala – Jiří Foral – Karel Konečný – Pavel Marek – Michal Pehr – Miloš Trapl, *Český politický katolicismus 1848–2005*, Brno 2008, s. 30.

¹⁷⁵ ÚAMCČSH Praha, fond A IV-02 Korespondence E. Dlouhého-Pokorného, i. č. 17, dopis Augusty Rozsypalové Emilu Dlouhému-Pokornému z 20. 2. 1899.

¹⁷⁶ ÚAMCČSH Praha, fond A IV-02 Korespondence E. Dlouhého-Pokorného, i. č. 17, dopis Augusty Rozsypalové Emilu Dlouhému-Pokornému ze 14. 7. 1899.

Její pojetí femininity tak odporuje představě ženy – bojovnice, která by se nebála rizik a důsledků svého chování.

V květnu roku 1899 tuto úvahu trochu opravila a rozvedla: „Radost mám, že přibývá pracovnic pro Č. Ž. [tj. České ženy]. Ale polemice, prosím, mnoho uzdu nepopouštějte, nezdá se mi to býti pravý směr, někdy nutno – ovšem, ale často by neprospělo; – a zvláště by naší – ženské práci ať hmot. ať dušev. neprospělo pouštět se do polemiky s kněžími.“¹⁷⁷

I přes vzrůstající počet uvědomělých katolických žen se tedy Rozsypalová vyhýbala konfrontaci.

A když se jednou Emil Dlouhý-Pokorný ve svém článku dopustil kritiky vysokého kléru, tak mu tento netaktický počin vyčetla, protože mohl „býti vodou na mlýn těch, kteříž tvrdí, že ženy zavádíte ve směry zhoubné.“¹⁷⁸

O tom, že se Emil Dlouhý-Pokorný dostával do čím dál větší izolace v rámci křesťansko-sociálního hnutí žen, vypráví další část dopisu. „Bylo mi nápadno, že svolávaly se v K. L. [tj. Katolických listech]¹⁷⁹ „Katol. dámy“ ke schůzi, když jste se spolkem byl na Sv. Hoře. Že „Mar. druž. uč. [tj. Mariánská družina učitelek] odmítla ustoupiti, jsem ráda.“¹⁸⁰

Dopis tedy vypovídá o taktice konzervativních kruhů, které byly organizované kolem *Katolických listů*. Vysoká církevní hierarchie a konzervativci se snažili zmenšit vliv Emila Dlouhého-Pokorného na spolkové aktivity žen. *Národní strana katolická* se snažila ovládnout spolkové aktivity žen.

Dlouhý-Pokorný na tuto záležitost později ve svém časopise vzpomínal, že založil před deseti lety *Spolek*, který měl vychovat katolické ženy ke křesťansko-sociálnímu politickému programu. „A ejhle! Té činnosti politicko-sociální kladeny od ultrakatolíků překážky v cestu... Žena a politika, žena a hlas. právo, žena a vyšší vzdělání; zaměstnání v úřadech atd. posmíváno až k omrzení. Vrchnost stála při nich.“¹⁸¹ On prý „rozmrzen z hnutí odešel“.¹⁸² Emil Dlouhý-Pokorný byl tedy nucen vzdát se koncem roku 1899 úřadu duchovního rádce *Spolku* a ztratil svůj vliv i na vedení *České ženy*. Oficiální vyjádření *Spolku* na stranách *České ženy* hovořilo o tom, že se tomu tak stalo ze zdravotních důvodů. Je zřejmé, že v pozadí stálo něco jiného.

¹⁷⁷ ÚAMCČSH Praha, fond A IV-02 Korespondence E. Dlouhého-Pokorného, i. č. 17, dopis Augusty Rozsypalové Emilu Dlouhému-Pokornému z 23. 5. 1899.

¹⁷⁸ ÚAMCČSH Praha, fond A IV-02 Korespondence E. Dlouhého-Pokorného, i. č. 17, dopis Augusty Rozsypalové Emilu Dlouhému-Pokornému z 10. 10. 1899.

¹⁷⁹ Zde je nutné uvést, že *Katolické listy* vznikly kvůli tomu, aby církevní hierarchie neztratila vliv na ideové směřování katolického tisku (kvůli zakládání *Národní strany katolické* a říšským volbám). Pavel Marek, *Český katolicismus 1890–1914*, Olomouc 2003, s. 245–246.

¹⁸⁰ ÚAMCČSH Praha, fond A IV-02 Korespondence E. Dlouhého-Pokorného, i. č. 17, dopis Augusty Rozsypalové Emilu Dlouhému-Pokornému z 23. 5. 1899.

¹⁸¹ *Katolické ženy*, Rozkvět I, 5, 1907, s. 23.

¹⁸² Tamt.

Pavel Marek píše o tom, že období 1898–1902 bylo charakteristické bojem uvnitř křesťanských sociálů mezi pravým a levým křídlem, ale také bojem mezi *Národní stranou katolickou* a křesťansko-sociální stranou o ovládnutí spolkové sféry.¹⁸³ Duchovním rádcem *Spolku i České ženy* se stal konzervativce a jeden ze zakladatelů *Národní strany katolické*, vyšehradský kanovník Josef Burian.¹⁸⁴

Velmi zajímavý je i vztah *Spolku* k ženám z ostatních ideových proudů, které patřily do jednotné platformy *Ústředního spolku českých žen*. Augusta Rozsypalová se již od počátku hlásila k tomu, aby s jinými proudy spolupracoval a vedl diskusi, protože „byl by potřeba protitlak se středu křesťanskosociáln. spolku žen.“¹⁸⁵ Ve spolupráci a diskusi s ostatními proudy se podle Rozsypalové mělo dbát na to, „aby drzým slovem netepalo se, co srdci ušlechtilému nade vše draho jest – zásady víry naší a v nich zakotvený život rodinný.“¹⁸⁶ Je nutné poznamenat, že styky se socialistkami probíhaly ještě před vznikem *Spolku pro křesťansko-sociální ženy*. Katolické ženy z řad inteligence organizované v *Mariánské družině učitelek*¹⁸⁷ byly vyzvány socialistkami, aby se také zúčastnily již zmíněného sjezdu socialistických žen. Bohužel se v této době vystřídal vedení v *Mariánské družině* – místo ředitele zaujal konzervativně zaměřený kněz z Břevnova P. Votka. Tento duchovní se vyjádřil k zamýšlenému sjezdu takto: „To že jsou všechno pochybené směry – a tak, že nepřipustí, aby členky Družiny se té akce zúčastnily.“¹⁸⁸ U kněze je tedy zřetelně vidět strategie konzervativních katolíků – vystavět spolkovými aktivitami žen pevnou hráz, vytvořit defenzivní, zpátečnickou kontrakulturu, a ochránit tak ženy před nebezpečnými vlivy.

Rozsypalová s tím samozřejmě nesouhlasila a vedla s ním na toto téma diskusi. Měla mu údajně říci, „že by snad právě dobře bylo, kdyby, pakli by se mělo pracovati ve směru

¹⁸³ Petr Fiala – Jiří Foral – Karel Konečný – Pavel Marek – Michal Pehr – Miloš Trapl, *Český politický katolicismus 1848–2005*, Brno 2008, s. 29.

¹⁸⁴ Josef Burian, 24. 2. 1854 Chrášťany u Týna nad Vltavou – 23. 5. 1922 Praha-Vyšehrad, kněz, probošt vyšehradské kapituly, publicista, vydavatel a politik, významná osobnost křesťansko-sociálního hnutí, představitel konzervativního proudu v katolické straně, jeden ze zakladatelů *Národní strany katolické v Království českém* (1897), poté *Strany katolického lidu* (1906) a *Katolicko-národní strany konzervativní* (1911) - dva roky byl jejím předsedou.

¹⁸⁵ ÚAMCČSH Praha, fond A IV-02 Korespondence E. Dlouhého-Pokorného, i. č. 17, dopis Augusty Rozsypalové Emilu Dlouhému-Pokornému z 11. 12. 1899.

¹⁸⁶ ÚAMCČSH Praha, fond A IV-02 Korespondence E. Dlouhého-Pokorného, i. č. 17, dopis Augusty Rozsypalové Emilu Dlouhému-Pokornému z 6. 2. 1897.

¹⁸⁷ K tomuto spolku bohužel nebyly nalezeny žádné archiválie. Z dostupných pramenů je možné určit začátek jeho působení, který se datuje kolem roku 1893. Jeho vznik je spojen se jménem Jana Edwarda Brynychy, který se výrazným způsobem podílel na vzniku křesťansko-sociálního hnutí ve východních Čechách (v mnoha ohledech progresivnější než centrum v Praze). Ve východních Čechách bylo v roce 1892 založeno i *Všeodborové sdružení pro království České*. Je možné předpokládat, že *Mariánská družina učitelek* byla jednou z jeho odboček. *Mariánská družina učitelek* byla organizací, která sdružovala katolické učitelky v Praze. Božena Binková: Ředitelka Marie Hoffmannová, in: Marie Hoffmannová, 1928, s. 9.

¹⁸⁸ ÚAMCČSH Praha, fond A IV-02 Korespondence E. Dlouhého-Pokorného, i. č. 17, dopis Augusty Rozsypalové Emilu Dlouhému-Pokornému z 6. 2. 1897.

výstředním i z naší strany tam některé slečny vyslány byly – aby pochybný směr se paralyzoval pod vedením vznešených pravd ideálu křesťanského. – Marno bylo všechno! Nemohla jsem to velec. p. P. Votk. zazlívati – hájil věc dle svého náhledu, řekla jsem si konečně v duchu – knězi v řeholi přísné, sestárlému – on vidí snad dál a hloub než ty – upokoj se, a zase přece jen se mi zdálo, že by mělo jinak býti – i nezbylo mi než tak z hloubi duše prositi: Bože můj, pomoz, pomoz Ty!¹⁸⁹

Rozsypalová se nevzdala a i po vzniku *Spolku* chtěla, aby křesťansko-sociální ženy s ostatními socialistkami spolupracovaly. I zde legitimizovala integraci křesťansko-sociálních žen „výstupem“ proti jiným proudům. Tedy nechtěla vystavět hráz, ale naopak aktivně ženy zapojit. Dopis též ukazuje na limity jejího jednání – nechtěla vystoupit proti církevní hierarchii. Představitelé církve pro ni, i přes nesouhlasné stanovisko, znamenali autoritu. Proti nim se v duchu obracela na autoritu nejvyšší, autoritu Boží.

Emilu Dlouhému-Pokornému napsala: „Pakli mi za pravdu dáte, tedy bych v neděli sama do schůze se dostavila a to co Vám písemně zasílám, přednesla. Spolek sám přistoupí k Ústřednímu spolku českých žen, Vy jste jeho členem, já také – máme tedy i právo i povinnost se ozvati.“¹⁹⁰

Nicméně i zde se Rozsypalová v dalším vývoji zklamala. „Ale radikálky zvítězily a budou vítěziti dále a strhnou s sebou i ty ostatní, když se bude ke všemu mlčeti, ovšem ano tady i mluvení bude málo platno. A přece mohlo se všechno jinak vyvíjeti, kdyby v Mariánské Družině učitel. v rozkladné chvíli nebyly bývaly zdržovány od součinnosti. Ale nyní, drahý Příteli, snad si nemyslíte, že bych zrovna touhu měla ve spolku přednášeti? Jsem Vám za to jen povděčna, když mě doma necháte.“¹⁹¹

Tato kapitola pojednávala o dalším působení *Spolku* a vztahu k politickému křesťansko-sociálnímu hnutí a ostatním ideovým proudům. Z činností *Spolku* je možné konstatovat, že se nijak nevzdálil představám, které do něj jeho tvůrci vkládali. *Spolek* křesťansko-sociální ženy vzdělával, vykazoval náboženskou, charitativní i sociální činnost. Základnou křesťansko-sociální ženské stranické organizace se však bohužel nestal. Tato skutečnost souvisela s rozhádaným křesťansko-sociálním prostředím a osobností Emila Dlouhého-Pokorného, který se se svým pojetím všeobecného hlasovacího práva i ženské otázky dostával na okraj hnutí.

¹⁸⁹ Tamt. Sama nevěděla, jak se k jeho stanovisku stavěly ostatní členky Mariánské družiny – od předsedkyně slečny Vorlové nedostala žádnou zprávu, a tak tuto skutečnost přičítala buď jejich nezájmu, nebo naopak nespokojenosti. Žádala Emila Dlouhého-Pokorného, aby k Mariánské družině promluvil, aby se sjezdu účastnily.

¹⁹⁰ ÚAMCČSH Praha, fond A IV-02 Korespondence E. Dlouhého-Pokorného, i. č. 17, dopis Augusty Rozsypalové Emilu Dlouhému-Pokornému z 11. 12. 1899.

¹⁹¹ ÚAMCČSH Praha, fond A IV-02 Korespondence E. Dlouhého-Pokorného, i. č. 17, dopis Augusty Rozsypalové Emilu Dlouhému-Pokornému ze 14. 12. 1899.

Emilu Dlouhému-Pokornému uškodila i jeho povaha, se kterou své postoje v hnutí hájil. Augusta Rozsypalová byla v tomto ohledu jiná, pro své postoje se snažila najít nejschůdnější cesty. Daleko více promýšlela taktiku jednání. Nechtěla se pouštět do polemiky s konzervativními kruhy, zejména s představiteli církve, protože věděla, že by to katolické ženské akci neprospělo a naopak více zostřílo kritiku na její snahy. Představitelé katolické církve však pro ni stále, i přes odlišná stanoviska, znamenali autoritu. Zatím tedy čekala na okamžik, až budou křesťansko-sociální ženy politicky uvědomělejší. I Pokornému radila, aby vyjednal práva pro muže, až poté pro ženy.

Dlouhý-Pokorný musel nakonec z katolického ženského hnutí odejít a *Spolek* ovládla konzervativní *Národní strana katolická*.

Vniveč nakonec přišla i aktivita Rozsypalové, která se snažila *Spolek* spojit s *Ústředním spolkem českých žen*. Iniciativa spolupráce mezi socialistkami byla z konzervativních kruhů retardována již na půdě Mariánské družiny učitelek. Z neúspěchu byla Rozsypalová velmi rozladěná a znechucená do další práce.

5. 5. První sjezd katolických žen a návrh na vytvoření jednotné organizace pro katolické ženy

Augusta Rozsypalová byla již na konci roku 1900 oslovena, aby referovala na chystaném sjezdu katolických žen. Ona sama se ke sjezdu tvářila velmi kriticky, prý se vše připravovalo ve velkém spěchu. Obávala se též, že se kvalitní referát v tak krátkém časovém horizontu nedá stihnout. S další svou výtkou se svěřila Dlouhému-Pokornému: „Já jen se obávám, aby pro ukvapenost celá akce neměla jen průběh pánbičkářský.“¹⁹²

Z tohoto citátu nemůžeme usuzovat, že by Rozsypalová byla antiklerikálkou. Spíše šlo o odmítnutí jednoho trendu a stylu vyjadřování víry, který se ocitl ve slepé uličce. Nepředstavovala si křesťanství jako do sebe uzavřenou „sektu“ či „ghetto“, ale chtěla od něj odpovědi na výzvy moderní doby. Zastávala stanovisko politického katolicismu, tedy přesvědčení, že by se katolíci (ženy i muži) měli aktivně podílet na politice. Pouze tak měli možnost chránit své zájmy v moderní občanské společnosti.

Sjezd byl však zbrzděn volbami do říšské rady počátkem roku 1901, svolán byl tedy půl roku poté, hlavním organizátorem byl dr. Josef Burian. Rozsypalová nakonec uvítala tuto ideu, protože prozatím neviděla v katolickém politickém táboře jasné stanovisko k ženské otázce: „Větší zamotanost všech poměrů v otázce ž. pozoruji i v organizaci žen vůbec – v té naší Křesť.

¹⁹² ÚAMCČSH Praha, fond A IV-02 Korespondence E. Dlouhého-Pokorného, i. č. 17, dopis Augusty Rozsypalové Emilu Dlouhému-Pokornému z 23. 10. 1900.

soc. a Kat. zvláště. Sjezd může tedy ovšem býti prostředkem k částečnému objasnění a ustálení celé akce, ale já jsem tím vědomím vlastní nedostatečnosti a tím nedostatkem samostatně pracujících žen v našem vlastním táboře tolik na mysli sklíčena, že se sjezdu zase také obávám.“¹⁹³

Není překvapující, že hlavním organizátorem sjezdu byl Josef Burian, svědčí to o ovládnutí spolkových aktivit žen konzervativci z *Národní strany katolické*. Rozsypalová vyhlížela sjezd s tím, že by se mohla jednotlivá stanoviska k ženské otázce sjednotit a začít koordinovat společný postup. Znovu však zdůraznila složité poměry v ženském katolickém / křesťansko-sociálním hnutí. Zmínila především nezáměr katolických žen politicky se angažovat. Je též otázkou, proč sama odmítala stát se hlavní organizátorkou křesťansko-sociálního hnutí žen. V dopise hovoří o „obavě z vlastní nedostatečnosti“. Možná že tím myslela reflexi limitů svého jednání. Bylo ukázáno, že již předtím odmítala vystupovat proti církevní autoritě. Též by to mohlo souviset s její opatrností (tu se snažila obhájit nezáměr katolických žen vstupovat do politické akce), tedy představou femininity, které odporuje představa ženy bojovnice.

Její obavy se nezaměřovaly pouze tímto směrem, ale jak sama poznamenává: „Pan dr. B. [tj. Josef Burian] ohlašuje tedy sjezd všech předs. Katol. vzděláv. spolků – jsou v tom rekruty také Křesť. – sociální spolky? Soudím, že ano – a buď se mi zdá, že je v tom pouhá opatrnost v tom nejmenování křesť. sociálních spolků anebo také míření do tábora ryzích katolíků.“¹⁹⁴ Rozsypalové se také mnoho nezamlouvalo, že na sjezdu měla referovat společně s Marií Hoffmannovou. „Věřu je to komické – ta která oznamovala veřejný protest moravsk. učitel. proti mé činnosti (...) má teď se mnou svorně vystoupiti. (...) Ale což když se střetneme v různosti náhledů? Odporovala bych sice taktně, ale přece jenom bych odporovala.“¹⁹⁵

Augusta Rozsypalová se pozastavovala nad jednáním dr. Josefa Buriana. Nevěděla, co svoláváním sjezdu sleduje. Doufala, že sjezd bude politickou akcí. Znovu se však obávala polemiky, tentokrát se svou ideovou oponentkou – Marií Hoffmannovou.

Dne 27. května 1901 se tedy v prostorách Svatováclavské záložny (v Praze) uskutečnil první sjezd katolických žen. Nejprve promluvil svolavatel sjezdu – Josef Burian. Svou řeč zahájil řečnickou otázkou. „Ptám se: Mají právo ženy křesť. pozvednouti hlasu v otázkách společenských? Odpovídám: Ano, mají právo, protože mají nesmrtelnou duši – a tu duši musí

¹⁹³ ÚAMCČSH Praha, fond A IV-02 Korespondence E. Dlouhého-Pokorného, i. č. 17, dopis Augusty Rozsypalové Emilu Dlouhému-Pokornému z 21. 4. 1901.

¹⁹⁴ ÚAMCČSH Praha, fond A IV-02 Korespondence E. Dlouhého-Pokorného, i. č. 17, dopis Augusty Rozsypalové Emilu Dlouhému-Pokornému ze 4. 3. 1901.

¹⁹⁵ ÚAMCČSH Praha, fond A IV-02 Korespondence E. Dlouhého-Pokorného, i. č. 17, dopis Augusty Rozsypalové Emilu Dlouhému-Pokornému z 21. 4. 1901.

zachovati Kristu, mají právo, aby ve věcech společenských promluvily jako muži, poněvadž se ty věci také jich týkají, tím větší mají právo, když na mnohých stranách mužové katoličtí mlží a do kouta se schovávají __ (výborně – dlouho trávající potlesk). Mají právo promluvit veřejně a slavnostně: My křesťansko-sociální české ženy a dívky se za Krista nestydíme. (Výborně).“¹⁹⁶

Je tedy zajímavé, že dr. Josef Burian, ač konzervativec, veřejně obhajoval ženskou politiku. Jeho legitimizace veřejného působení žen (podobně jako u Rozsypalové) byla dána božským řádem. Ženy měly plnit Kristovy požadavky / být věrné Kristovým požadavkům a v politice se zajímat o záležitosti, které se jich dotýkaly. Kriticky se dokonce vyjádřil na adresu katolických politiků, kteří se o ženská práva mnoho nestarali. Za své názory si zasloužil od publika souhlas ve formě velkého potlesku.

Burian dále pokračoval: „Muž jest hlavou rodiny – a kdo jest srdcem rodiny? Srdcem rodiny jest žena. Rodina bez hlavy jest na tom smutně, ještě smutnější jest rodina bez srdce. To zlaté, dobré – něžné srdce jest záštitou rodiny. Chceme-li, aby rozproudil se v národech život křesťanský, musíme se vynasnažiti, aby nejdříve vládl Kristus v rodinách – pak bude vládnouti v obcích – a ve státech.“¹⁹⁷

V této citaci je dobré zdůraznit, jakým způsobem Burian konstruoval soukromou sféru. V soukromé sféře měla platit komplementarita úloh ženy a muže. Zatímco muž měl funkci rozhodovací, žena měla úlohu pečující. V tomto kontextu rozvedl i své pojetí Krista, zdá se, že se mu jevil spíše jako matka. Ve shodě s jeho pojetím Krista měly asi ženy vládnout uvnitř rodiny i společnosti jako matky.

Poté následovala volba předsednictva, předsedkyní sjezdu se na návrh M. Hassmanové stala Petronila Klingerová.

Dalším bodem bylo přečtení pozdravů. Sjezd pozdravil pražský arcibiskup Lev Skrbenský ze Hříště a za výkonný výbor křesťansko-sociální strany pan Vilém Koleč.¹⁹⁸

Pak se četly proslovy. Referenty/referentkami byli slečna M. Hoffmannová¹⁹⁹ („O stanovisku katolických žen k otázce náboženské“), V. Vandasová („Organisace katolických žen a dívek a stanovisko jejich k ženám svobodomyšlným, pokrokářským a národně sociálním“),

¹⁹⁶ *Náš sjezd*, Česká žena III, 1901, 17, s. 130.

¹⁹⁷ Tamt.

¹⁹⁸ Tamt., s. 131.

¹⁹⁹ Marie Hoffmannová, 7. 5. 1862 Řečkovice u Brna – 13. července 1918, absolventka učitelského ústavu v Brně, učitelka na různých místech Moravy: Mutěnice u Hodonína, Krhov u Val. Meziříčí, Rataje u Kroměříže, dívčí měšťanské školy v Hulíně, Kojetíně. V roce 1910 byla ředitelkou dívčí obecné a měšťanské školy v Moravské Ostravě. Od r. 1913 byla kvůli svému zdravotnímu stavu ve výslužbě. Organizátorka křesťansko-sociálního hnutí žen – byla u počátků Mariánské družiny učitelek (1893), Mariánské družiny učitelek na Moravě (1903). Zdatná řečnice, literárně činná (odb. články pro pedagogickou činnost). Vyznamenána papežem Piem X. Bene merenti.

M. Feuchtnerová („Křesťanská žena a národnost“), A. Rozsypalová („K otázce sociální“), E. Dlouhý-Pokorný, A. Hoffmann. V *České ženě* byly otištěny dva referáty – od Marie Hoffmannové a Augusty Rozsypalové. Marie Hoffmannová se ve své řeči dotkla specifík křesťansko-sociálního proudu oproti sociální demokracii. Vyzdvihla stanoviska proti odluce církve od státu, nerušení náboženství ve školách, horovala za nerozlučitelný sňatek a stavěla se proti rovnosti žen v oblasti politických práv. „Daleko přirozenější a v duchu katolickém jest, když žena více domácnosti se věnuje a muž vládne úřady světskými a církevními.“ (...) Dobrá, laskavá žena všeho u muže dosáhne, a je-li dobrého katolického ducha, daleko mocnější vliv má žena ve své domácnosti na muže, než kdyby sama ve volebním zápase hádala se s darebnými agitátory.“²⁰⁰

Augusta Rozsypalová se tedy nemýlila ve své predikci. Marie Hoffmannová zastávala a uvedla jiné stanovisko než ona – nechťela ženu ve vedoucích pozicích.

Rozsypalová vystoupila s příspěvkem na téma *Organizace katolických žen a dívek*. Rozsypalová ještě před uveřejněním poslala svůj referát Emilu Dlouhému-Pokornému. Svě vystoupení chtěla zaměřit na oživení a prohloubení organizace katolických žen, protože podle ní nebyly ženské organizace na takové úrovni jako mužské. Dále se v něm chtěla věnovat stanoviskům ostatních socialistických táborů, kvůli kterým se křesťansko-sociální ženy nemohly spojit s *Ústředním spolkem českých žen*.²⁰¹

Rozsypalová začala svou řeč připomenutím, že to byla ona, která v roce 1896 na schůzi *Vlasti* přišla s návrhem, aby byla založena organizace pro křesťansko-sociální ženy.²⁰² Připomeňme, že její návrh byl realizován v roce následujícím a vznikl již zmiňovaný *Křesťansko-sociální spolek žen*. Kvůli novým výzvám, kdy se podle ní „ze zkalených vln rozvratných snah nová potupa metá se ve tvář Kristovu a na dílo jeho“, bylo zapotřebí znovu zaktivizovat katolické ženy na Kristovu obranu.²⁰³ Rozsypalová dále ve své řeči vyzdvihovala specifika křesťansko-sociálních spolků oproti jiným ideovým táborům: „To bylo od počátku a jest a musí stále býti podstatným znakem organisace naší, že zraků svých obrací nejen k dosažení vezdejších dober, k dosažení spravedlivého pořádku, spravedlivých řádů společenských na této zemi, ale že nese se snahami svými také k záchraně nejvyšších dober, nejvyšších statků lidských duší (...)“²⁰⁴ A právě tyto statky byly prý ve společnosti ohroženy.²⁰⁵ Z ostatních stran (radikálních

²⁰⁰ Marie Hoffmannová, *Stanovisko katolických žen k otázce náboženské*, Česká žena III, 1901, 19, s. 146.

²⁰¹ ÚAMČSH Praha, fond A IV-02 Korespondence E. Dlouhého-Pokorného, i. č. 17, dopis Augusty Rozsypalové Emilu Dlouhému-Pokornému z 23. 5 1901.

²⁰² Augusta Rozsypalová, *Organizace katolických žen a dívek*, Česká žena III, 21, 1901, s. 161.

²⁰³ Tamt.

²⁰⁴ Tamt., s. 162

²⁰⁵ Tamt.

pokrokářů, sociálních demokratů, národních socialistů i mladočechů) se podle Rozsypalové vedl boj proti náboženství ve škole (a dokonce se prý sociální demokraté bouřili i proti domácí výchově náboženství). Dalším bodem kritiky Rozsypalové se stal spis Augusta Bebela *Žena a socialismus*. Nelíbilo se jí Bebelovo zpochybňování prospěšnosti monogamie, což pro ni znamenalo hlásání „volné lásky“. Na základě těchto útoků na křesťanské učení formulovala Rozsypalová program katolické ženské organizace: zaprvé se měla kromě materiálního zlepšení situace společnosti zabývat i povznesením jejího ducha. Zadruhé chránit náboženskou výchovu pro děti. A konečně za třetí obhajovat myšlenku posvátnosti manželského svazku.²⁰⁶ Rozsypalová zmínila již existující *Ústřední spolek českých žen*, u kterého obdivovala myšlenku, se kterou se spolek zakládal – měl totiž integrovat všechny ženské spolky v Čechách.²⁰⁷ Katolické ženy však do něj nechtěla připustit kvůli tomu, že chtěly prosazovat svůj program rázně a vedení *Ústředního spolku* reagovalo velmi vlažně.²⁰⁸ Na základě tohoto neúspěchu představila Rozsypalová svou vizi sjednocené organizace katolických žen. Katolické ženské spolky, křesťansko-sociální ženské spolky i odborová sdružení katolických žen (která tu a tam existovala v odborových organizacích katolických mužů) se měly sjednotit do zemské organizace pro katolické ženy. Navrhla, aby se na sjezdu z delegátek zvolil osmičlenný výkonný výbor. Tento výbor měl poté každého půlroku svolávat důvěrnice (zvolené ze spolků), na schůzi se mělo domlouvat zdokonalení činnosti jednotlivých spolků a odborů a také koordinovat společný postup. Jejich jednání měla být uveřejněná v periodiku pro křesťansko-sociální ženy – *Česká žena*. Rozsypalová věřila, že výkonný výbor tak díky tomuto postupu dokáže posoudit, kde by se dalo začít ve sjednocování (z místních katolických ženských organizací nejprve do okresních a pak do krajských organizací). Celý mechanismus měl fungovat tak, že z okresních organizací měly být vyslány důvěrnice do organizací krajských a z krajských zas do jednotné zemské konference. Osmičlenný výbor měl zastávat funkci zemské organizace, svolávat zemské konference, na kterých byl volen. Výbor se měl starat o vztah k mužským organizacím.²⁰⁹

Je zajímavé, že Rozsypalová nereagovala na slova své předřečnice (ač v dopise Dlouhého-Pokorného ujišťovala, že tak učiní). Znovu se tak vyhnula konfrontaci a polemice. Přešla rovnou ke svému návrhu založení jednotné ženské organizace. Hlavní motivací pro ni byla snaha aktivizace katolického ženského prostředí. Vznik spolku legitimizovala obranou Kristova učení proti jiným ideovým proudům. Myslím že se i v tomto postupu nalézala její taktika, chtěla

²⁰⁶ Augusta Rozsypalová, *Organizace katolických žen a dívek*, Česká žena III, 22, 1901, s. 170.

²⁰⁷ Tamt.

²⁰⁸ Augusta Rozsypalová, *Organizace katolických žen a dívek*, Česká žena III, 23, 1901, s. 177.

²⁰⁹ Augusta Rozsypalová, *Organizace katolických žen a dívek*, Česká žena III, 24, 1901, s. 186.

začít něčím, co oba proudy (konzervativní a křesťanskodemokratický) spojovalo – byl to zápas s protikatolickými politickými proudy. Program organizace se nacházel zatím pouze v rozpracovaném stavu, ale můžeme říci, že jednoznačně překračoval náboženský či charitativní rozměr. Politicky se snažil chránit „dobra“, která přinesla církvi, měl tedy bojovat za hmotné zájmy žen, posvátnost manželství a brojit proti výchově bez náboženství. Všechny skupiny, které sdružovaly katolické ženy, měly být pod tímto programem sjednoceny a organizovány.

Emil Dlouhý Pokorný pouze přečetl další pozdravné telegramy od křesťansko-sociálního hnutí žen, které se sjezdu neúčastnily, a vyjádřil svou radost nad právě konaným sjezdem žen. Ke každému proslovu se hlasovalo o rezoluci.

Tou nejdůležitější byla rezoluce, která se týkala založení sjednocené organizace křesťansko-sociálních žen a dívek. Návrh byl schválen a do ústředního výboru byli za pražskou organizaci zvoleni Marie Hassmanová, vsdp. Josef Burian, Marie Foltová, Barbora Egerová a Kateřina Plzánková, z Pardubic Marie Kučerová, z Klatov paní Aloisie Rozmarinová a paní Marie Tlustá z Mělníka. Za náhradnice L. Tichá, Vandasová a Cmíralová. Dlouhý-Pokorný byl náhradníkem dr. Josefa Buriana. Z každého spolku byla zvolena hlavní důvěrnice.²¹⁰ Sjezd byl ukončen národní a papežskou hymnou.

Z dopisů Augusty Rozsypalové je zřejmá rozpolcenost, s jakou přijímala chystaný první sjezd katolických žen. Vívala samotnou myšlenku jeho uspořádání, protože se jí nelíbil stav, jakým se řešila tzv. ženská otázka. Doufala, že by sjezd mohl jednotlivá stanoviska sjednotit. Obav z takové realizace však bylo mnoho – bála se „vlastní nedostatečnosti“, nedostatku samostatných žen v křesťansko-sociálním hnutí a také účastenství některých žen. Na sjezdu měla vystoupit např. Marie Hoffmannová, která na sjezdu prezentovala podstatně jiné stanovisko než Rozsypalová. V tomto smyslu byl dr. Josef Burian méně čitelný, protože (ač konzervativec) se ve svém referátu zastal žen, když tvrdil, že je potřeba i na veřejnosti součinnost ženy. Jeho vystoupení lze, dle mého mínění, číst jako populistický proslov – chtěl si získat ženy na svou stranu. V konkrétní rovině totiž konzervativci o spolupůsobení žen ve veřejné sféře nestáli. Augusta Rozsypalová byla z počínání Buriana v rozpacích, nevěděla, co organizováním sjezdu sledoval – zda se jím měly řešit politické otázky a zda vůbec budou přítomny i křesťansko-sociální ženy. Emil Dlouhý-Pokorný si počínání Buriana vysvětloval tak, že se mu jej podařilo „zreformovat“. Tomuto závěru však odporuje další část dopisu, kterou adresoval Dlouhý-Pokorný Karlu Dostálu-Lutinovovi. V dopise vypráví o roztržce mezi

²¹⁰ Pavel Marek, *Český katolicismus 1890–1914*, Olomouc 2003, s. 213.

Burianem a skupinou křesťanských demokratů (Hovádkem, Myslivcem, Kolečem). Křesťanští demokraté si stěžovali, že jim Burian nepředal k schválení sjezdové rezoluce. Což je možné vykládat jako retardační politiku konzervativců, kteří si nepřáli založení sjednocené organizace křesťansko-sociálních žen. V dopise je i zachycena změněná taktika Dlouhého-Pokorného k ženské otázce: „Já se do ničeho nepletu, nejsem ani na jedné straně, jen jezdím mluvit, kam jsem pozván a chci jet.“²¹¹ Vzal si tedy radu Rozsypalové k srdci a ženská práva v českém katolicismu již přestal rázně prosazovat.

Augusta Rozsypalová se ve svém referátu zmínila o svém úsilí založit organizaci, do které by se integrovaly všechny katolické ženy (organizované v křesťansko-sociálních, katolických spolcích i odborech). Šlo jí především o aktivizaci katolického ženského prostředí a koordinaci společného postupu. Program Rozsypalové byl prozatím velmi obecný (ona sama předpokládala, že bude dopracován). Sjednocenou organizaci katolických žen koncipovala na základě specifík křesťansko-sociálních spolků. Vymezila se tak proti ostatním politickým proudům. Programovými body měla být ochrana náboženského vzdělání, nerozlučitelnost manželského svazku a zlepšení duchovních a hmotných podmínek žen.

Z pozdějšího vývoje víme, že se zvolený 8 členný výbor bohužel již nikdy nesešel z důvodu rozepře uvnitř katolické politické strany.²¹² Od roku 1901 je též možné konstatovat, že se *Křesťansko-sociální spolek žen* od strany vzdálil, což (jak již bylo uvedeno) byl důsledek boje mezi *Křesťansko-sociální stranou* a *Národní stranou katolickou* o ovládnutí spolkové sféry. Ilustrujícím faktem ovládnutí spolku *Národní stranou katolickou* je i odchod Emila Dlouhého-Pokorného z vedení *Křesťansko-sociálního spolku žen*.²¹³

Vize Augusty Rozsypalové tedy nebyla naplněna, neboť jejímu uskutečnění zabránila rozhádanost v křesťansko-sociálním politickém táboře.

5. 6. Další vývoj v křesťansko-sociálním hnutí žen

S neschopností a nedostatečnými aktivitami křesťansko-sociálních žen se vyrovnávala další významná katolická aktivistka – Františka Jakubcová. V roce 1902 navrhla několik bodů k zlepšení stavu v ženském křesťansko-sociálním hnutí.

Vrátila se k prvnímu sjezdu katolických žen a připomenula jeho další rezoluce, které se týkaly pokynů pro křesťansko-sociální ženské organizace. Každý křesťansko-sociální ženský spolek

²¹¹ Zemský archiv v Opavě, fond Karla Dostála – Lutinova, i. č. 118, dopis Emila Dlouhého-Pokorného Karlu Dostálu-Lutinovovi z 22. 12. 1900.

²¹² Tamt.

²¹³ *Zasláno*, Česká žena III, 22, 1901, s. 175–176.

měl mít knihovnu, ve které by byly knihy zabývající se obranou vůči protikatolickým názorům. V rámci spolku měl být založen nemocenský fond, který by zajistil jeho větší oblibu. Jakubcová zároveň kladla důraz na zřizování odborů, „domovin“, „útulen“ (tedy azylových domů a domovů pro ženy v nouzi)²¹⁴ atd. Apelovala na pokračování ve výchově nových řečnic tak, aby mohly hlásat a obhájit křesťansko-sociální hledisko a realizaci hesla – „Svůj k svému“, tzn. vlastnění podílu v křesťansko-sociálních firmách, popř. jejich podporu. Do pokynů patřilo i odebrání *České ženy* a uveřejňování informací prostřednictvím tohoto časopisu. Jakubcová žádala též o to, aby zvolené delegátky z prvního sjezdu svolávaly každoročně sjezd křesťansko-sociálních žen, na kterém by se volil nový výkonný výbor se sídlem v Praze.²¹⁵

Vrátila se ještě ke zřizování odborů a tvrdila, že byl při valné hromadě *Všeodborového sdružení* (sama byla jeho referentkou) 25. ledna 1902 založen i odbor žen. Nabádala ženy ke vstupu do *Všeodborového sdružení*. V této souvislosti si kladla otázku, proč se od valné hromady tak málo žen přihlásilo k této odborové organizaci. Kladla to za vinu pražské organizaci, která byla zklamána a neustále připomínala nevalný osud *Svatováclavské záložny*. Chtěla tedy, aby šel *Křesťansko-sociální spolek* vzorem a zakládal své odbory, mimopražské organizace ho měly následovat. Ve svém článku uvedla i kontakt na starostu *Všeodborového sdružení* pana Josefa Urbana, ke kterému se členky měly osobně hlásit.²¹⁶

Během svatodušních svátků – ve dnech 12.–14. června roku 1905 – byl uspořádán *Mariánský kongres katolických spolků v Praze*. Tento kongres se vlastně konal s ročním zpožděním, neboť již rok předtím se konaly kongresy v jiných evropských státech, které měly svůj vrchol v Římě. Předmětem všech uvedených kongresů bylo významné padesátileté jubileum vyhlášení dogmatu o neposkrvněném početí Panny Marie (8. prosince 1854 papežem Piem IX.). Pro křesťansko-sociální ženy měla idea kongresu v Praze spočívat v diskusi nad vzorem a vlivem Panny Marie (pro minulou a soudobou společenskou situaci), a zároveň se mělo jednat o tom, jak by mohl tento vzor oživit současný křesťanský život.²¹⁷ Křesťansko-sociálním spolkům na venkově bylo dáno za úkol vyslat z každého jednotlivého spolku 2 delegátky.²¹⁸ Jako řečnice vystoupila Augusta Rozsypalová na téma „O kultu Mariánském se zřetelem na život soukromý, rodinný a pospolitý“, Josefa Havlíková s příspěvkem „Úcta Mariánská, pěstovaná v katolických spolcích“ a Františka Jakubcová, která referovala o „Vlivu úcty Mariánské na katolické dělnice“.

²¹⁴ Pozn. aut.

²¹⁵ Františka Jakubcová, *Návrhy a pokyny k naší organizaci*, *Česká žena* V, 24, 1903, s. 87.

²¹⁶ Tamt.

²¹⁷ *Katolíci čeští*, *Česká žena* VII, 7, 1905, s. 97.

²¹⁸ *Katolické paní a dívky*, *Česká žena* VII, 1905, 8, s. 113.

Velmi zajímavá byla přednáška Augusty Rozsypalové. V počátku analyzovala, jak se k Panně Marii vztahují ženy v různých obdobích svého života. V dětství prý ještě nedokázaly plně pochopit její význam. Začínaly ji prý chápat teprve během mládí a dospívání. „Pel mládí zdobil naše skráně. Máj života vanul kolem nás, vše v nás a kolem nás se usmívalo, kvetlo, zpívalo. A víte, co bylo uprostřed máje života v nás samých to nejkrásnější a nejlíbeznější? Aj – bylo to kouzlo ušlechtilé panenské cudnosti, které zářilo z nitra našeho a obepřádalo nás krásou vnitřní, krásou duševní.“²¹⁹ „(...) Liliový její zjev vznášel se před námi a nad námi a každá myšlenka k Ní se nesoucí byla nám zářnou hvězdou, která jase svým plašila každou mátohu, jež chtěla znesvětit máj našeho života.“²²⁰ Když přišla dospělost, mnohé podle Rozsypalové poznaly, že život není jednoduchý, střídají se v něm hezké chvílky s bolestnými. Marie tak představovala pro různé ženy a jejich příběhy rozmanité významy: pro ženu z vyšší vrstvy společnosti byla ženou z „královského rodu“, pro obyčejné ženy ženou, která žila obyčejný život, pro řádové sestry neposkvrněnou pannou a pro vdovy osobou utěšující atd. Především však vstupovala do života ženy jako „služebnice Páně, služebnice Boží“: „(...) sloužím těm dětem ve škole mi svěřeným, ano, sloužím jim a snažím se jim poctivě, svědomitě sloužiti, – ale proč? – protože to cítím, že mě k tomu zavazuje vznešené povolání služebnice Páně; sloužíte tomu muži, jemuž jste před Pánem věrnost slíbily, těm dětem, které Bůh vám dal, – ano – ale sloužíte jim jako služebnice Páně; sloužíte v povolání svém vezdejšími těm a těm lidem, těm a těm zájmům, sloužíte snad v tichém ústraní, snad v životě veřejném, – ano – ale všechna vaše služba v jakémkoliv počestném po vůli Boží nastoupeném povolání je vám službou služebnice Páně.“²²¹ Rozsypalová dále nastínila kontext, ve kterém Maria slavný výrok o služebnici Boží pronesla, bylo to tehdy, když se jí zjevil archanděl Gabriel a zvěstoval jí, že se jí narodí Boží syn. Rozsypalová tento Boží počín chápala jako důkaz, že Bůh chtěl, aby se na díle spásy podílely i ženy. Tím ženu povýšil, protože jinak by se mohlo na ženu pohlížet pouze jako na Evu (jako na nižší stvoření). Byla to přece ta, která svedla v ráji Adama. Ale Maria byla z dědičného hříchu vyňata.²²² Velmi zajímavě Rozsypalová rozvedla interpretaci Mariina neposkvrněného početí. „Ale to ještě není vše! My přece víme, že Maria nepřihlížela k dílu spásy božského Syna svého nečinně – ó ne! Spasitel nechtěl se z Marie Panny jen zroditi – On brzy, brzy dal své Matce na srozuměnou, že chce její účast, její spolupráci, její spoluutření při spáse – člověčenstva – a Maria – dívka, služebnice Boží – byla ochotna ke

²¹⁹ Augusta Rozsypalová, *Význam kultu Mariánského se zřetelem na život soukromý, rodinný a pospolitý*, Česká žena VII, 9 a 10, 1905, s. 129.

²²⁰ Tamt., s. 130.

²²¹ Tamt.

²²² Tamt., s. 131.

všemu a šla ve šlápějích Božského syna svého po celý svůj život.²²³ „(...) Cesta naše životem není a nebude bez utrpení, bez sebezapírání, bez obětí – a život žen bude téměř vždy více znamenán sebezapíráním a oběťmi nežli život mužů – třeba se tomu ženy moderní sebe více vzpíraly. Však není třeba utrpení se tak příliš lekati. Z utrpení zajisté pochází zvýšení mravnosti. A doléhá-li na nás tíha jeho, pohled na Marii pod křížem nás ustatečňuje, naplňuje nás vznešenou odvahou ochotně trpěti, ochotně zapírati, ochotně se obětovati.“²²⁴

Rozsypalová oceňovala na Marii především její „dvojitě mateřství“ – tedy jednak to, že byla zvěstováním vtažena do božího plánu spásy a zadruhé utrpení, které spoluprožívala s Kristem.²²⁵ Zmínila se i o nerozlučitelném sňatku, který vnímala ne jako snížení statutu ženy, ale řád, ve kterém měly ženy žít.²²⁶

Josef Burian se ve své přednášce, která byla uveřejněna v témže roce *České ženy*, věnoval postavení ženy v době pohanské a křesťanské. Po úvodním seznámení se špatným postavením ženy v antice se věnoval křesťanství. Křesťanství oproti ostatním hlásalo, že žena je božím stvořením, a tedy i ona je božím obrazem.²²⁷ I v Burianově tematizaci sehrával velkou úlohu Ježíš, který vykoupil celé lidstvo – tedy ženu i muže. Čestné místo dostala žena v křesťanství také v nerozlučitelném manželství. Dle Buriana ženu povznesla právě Maria. Maria povznesla ženu v mateřství, které neztratilo panenství. „Jest to zákon Boží, jenž člověka k boji proti vášním a k zachování čistoty dle svého stavu zavazuje. Ale v člověku jsou divoké vášně a srdce smyslností prahnoucí. V pohanství ty vášně i to smyslné srdce měly nadvládu. V životě zákon Boží se obcházel – a jevila se snaha, život ospravedlniti. Proto přenášely se v pohanství smyslné vášně dokonce i na bohy a nestoudná bohyně Venuše této snahy, život ospravedlniti, jest toho důkazem. Stalo se tak ale k blahu ženy? Viděli jsme, že nikoliv. *Křesťanství* pevně drží se příkázání Božích; ono dí: tobě není dovoleno všechno činiti, jsou meze, jež překročiti nesmíš.“²²⁸

V obou pojetích lze vidět mnoho společných prvků, například že Bůh povýšil ženu tím, že ji zahrnul do aktu spásy. Zřejmě by se oba, Rozsypalová i Burian, shodli, že křesťanství zlepšilo postavení ženy tím, že i ona je božím stvořením (i když tomu tak v mnoha teologiích nebylo). Burian i Rozsypalová také vyzdvihli u Marie dvě věci – její mateřství a panenství. Panenstvím se měla žena chránit. Burian v tomto smyslu svou úvahu dále rozvedl: „Žena bez náboženství

²²³ Tamt., s. 132.

²²⁴ Tamt., s. 133.

²²⁵ Tamt.

²²⁶ Tamt., s. 134.

²²⁷ Josef Burian, *Žena v pohanství a křesťanství*, Česká žena VII, 6, 1905, s. 88.

²²⁸ Josef Burian, *Žena v pohanství a křesťanství*, Česká žena VII, 7, 1905, s. 100.

bude hříčkou v rukou zpustlíků, *upadne* v staropohanskou porobu. – *Vábi ženu*: pojd'te – zadarmo budete slyšeti zpěv atd. – – při hladovém žaludku ten zpěv nebaví. – *Jiní vábí*: co s křesťanstvím? Vizme záložnu sv.-Václavskou – vizte tam tu nepravost atd. Není Bůh – – není duše – – – pojd'te k nám – – ó vizte ty svíčkové báby – ty nebeské kozy atd. To jsou lapáky na vás, ženy a dívky – – chtějí, byste zaprodaly víru – náboženství – zaprodaly svou důstojnost – – nebo ztratíte-li víru – náboženství – budete-li se považovati jen za zvířata – pak běda – poklesne váš význam, vaše hodnota, vaše důstojnost.²²⁹ Burian tedy především katolické ženy varoval před modelem femininity, který je ovládán smyslností. Tento model měly hlásat jiné politické proudy a lákat na něj ženy do svých řad (vzpomeňme, že i Horský připodobňoval liberalismus k pohanství). Pro Buriana tedy znamenalo Mariino panenství (v soudobé situaci ochranu před ostatními ideovými proudy).

U Rozsypalové pokládám za hodné zdůraznění výčtu různých významů, které Maria mohla pro katolické ženy znamenat. Z mého pohledu byl nejzajímavější obraz Marie u dospělé ženy – tedy jako služebnice Boží. Ženy měly konat pod autoritou boží. V tomto modelu femininity tedy nejednaly autonomně, ale vždy díky vztahu k autoritě. Ženy se měly podvolit božím záměru, a podílet se tím na spáse. Nikoli tedy pasivně (jako v Burianově či Horského pojetí), ale aktivně. Nejen že Marie Ježíše porodila, ale účastnila se jeho utrpení tím, že ho prožívala. Její utrpení se mělo stát vzorem pro katolické ženy, které prožívaly různé těžkosti života. U Rozsypalové tedy dostalo mateřství jiný význam. Mariino mateřství pro Rozsypalovou neznamenovalo pouze fyzický stav, ale bylo rozšířeno na stav sociální. Ženy totiž v jejím pojetí nebyly pouhé asketičky, které se by se od světských rozkoší distancovaly, ale díky symbolu Marie dostaly ženy pravý (speciální) spirituální význam. Kristus totiž po Marii požadoval aktivní participaci na spáse lidstva. Marie následovala Ježíše svými oběťmi. Sebeobět' požadovala Rozsypalová i po katolických ženách moderní doby. Sebeobět' a služba měly být pro život ženy charakteristické (více než u mužů). Pro Rozsypalovou tedy znamenalo ukázání podílu na utrpení sebedefinici žen ve světě, alternativu k ostatním ideovým proudům a posílení autority katolických žen. Byla to odpověď na sociální zkušenost katolických žen – tímto odpovídaly na ducha doby.

Na tomto místě bych rád ocenil jazykový styl Augusty Rozsypalové. Stojí za připomenutí, že Augusta Rozsypalová nebyla „pouze“ katolickou aktivistkou, ale též spisovatelkou spojenou s *Katolickou modernou*. Do katolických tiskovin přispívala svými básněmi a povídkami. Povídky byly určeny dětem a dospívajícím dívkám. Její tvorba našla i knižní podobu. Povídka

²²⁹ Josef Burian, *Žena v pohanství a křesťanství*, Česká žena VII, 7, 1905, s. 101.

Ella pojednávala o mladé dívce, která byla vychována klášterem, z něj nakonec odejde, vrací se do své rodiny (matka již zemřela), zamiluje se a chce se vdát (nadobro tak skoncovat s řeholním životem). Její vyvolený však ve svatební den tragicky umírá. Rozhodne se tedy vrátit do kláštera (ale jiného řádu) a celé své dědictví věnuje řeholi, která pečuje o sirotky a mentálně postižené děti. Zdá se, že tato novela vykazuje řadu autobiografických prvků.²³⁰ Ve stejném světle lze číst i její pojetí Marie. Rozsypalová hovořila o tom, že se v učitelské práci cítila jako „služebnice boží“. Svou práci ve veřejné sféře tedy chápala jako službu – službu Bohu.

Katolické ženy v jejím pojetí měly takto vnímat svůj úkol. Tato teze je podpořena i rezolucemi, které byly na sjezdu přijaty: (...) „vyslovujeme nezvratné přesvědčení, že jsme Prozřetelnosti Božské nejhlubšími díky zavázány, že dala nám po Božském Mistru našem Ježíši Kristu v Marii nejzářnější vzor veškeré dokonalosti pro nejrozmanitější vztahy a poměry naše životní; my to dobře chápeme, že v Marii a s Marií povzneseno a vyvýšeno jest zvláště pohlaví naše; – my víme, že v Marii a skrze Marii pozvednuty jsme k účasti na spolupráci na posvěcujícím díle pro celé pokolení lidské (...). My, zírající k Marii, vyvýšené nade všechno tvorstvo v její hluboké pokoře, učíme se podřizovati zájmy své osobní dobru celku zvláště v životě rodinném a pospolitém.“²³¹ V konkrétní rovině měly katolické ženy hájit nerozlučitelnost manželského svazku, brojit proti „rozmařilosti“, „smyslnosti“ a „změkčilosti“.²³² Měly tedy aktivně vystupovat proti modelu femininity, kterému by odpovídala představa Evy – symbolu ženské hříšnosti – smyslnosti a sexuality.

Na základě řeči Františky Jakubcové, která však nebyla uveřejněna v tisku, přijaly katolické ženy rezoluce, které se týkaly postavení dělnic. V každém katolickém ženském spolku měla být založena odbočka *Všeodborového sdružení*. Všechny pracující ženy se měly stát členkami odboru. Všechny katolické ženy měly přispívat do *Všeodborového sdružení*. Nabádala k agitacím mezi ženami, které nebyly zatím organizovány, aby i ony vstoupily do této organizace. Chtěla při dostatečném počtu katolických žen (kolem jednoho tisíce) vytvořit samostatný odbor žen, který by v hlavních věcech podléhal vedení *Všeodborového sdružení*.²³³ Ženský odbor by pak usiloval o povinné starobní, invalidní, vdovské pojištění pracujících žen a sirotčí pojištění pro děti. Chtěla, aby konečným cílem této organizace byla žena vrácená „do lůna rodiny, kdež jest její úkol hlavní.“²³⁴ Uvědomovala si ale realitu, a tak tam, kde by to

²³⁰ Marie Macková, „*Z jeptišky poslankyní. Augusta Rozsypalová.*“, in: Pavla Vošahlíková, Jiří Martinek a kol. *Cesty k samostatnosti. Portréty žen v éře modernizace*. Praha 2009, s. 127–128.

²³¹ *Mariánský kongres v Praze*, Česká žena VII, 9 a 10, 1905, s. 150.

²³² Tamt.

²³³ Je tedy zřetelné, že ženský odbor, který byl založen již v roce 1902, neměl dlouhého trvání.

²³⁴ Tamt., s. 151.

nepřicházelo v úvahu, požadovala alespoň zkrácení pracovní doby pro provdané ženy.²³⁵

5. 7. Augusta Rozsypalová a katolická periodika

V první řadě je nutné se seznámit s genezí vzniku prvního časopisu pro křesťansko-sociální ženy. Augusta Rozsypalová uvádí, že již po památném sjezdu *Vlasti* v roce 1896 chtěli Rudolf Horský, Rudolf Vrba a Tomáš Škrdle takový časopis založit. Nakonec se jim to povedlo až následující rok. Nový časopis se jmenoval *Ženské listy. Časopis křesťansko-sociálních žen a dívek*. První číslo vyšlo 1. července 1897 (nejprve jako příloha *Dělnických novin*, ale od prosince již samostatně). Rozsypalová k tomuto počínu Emilu Dlouhému-Pokornému napsala: „(...) vyjednáno proti Vám s p. Kotrbou a dr. Horským a zabočeno s celým spolkem na stranu jinou – že tuto akci nevykonali pí Schw [tj. Schwarcová] a sl. Jir. [tj. Jiroušková] ani p. Dvorský o své ujmě – je snad jisto, za nimi stojí osoby, které po mém zdání i v příčině nynějšího listu mají ne-li vyslovený, tedy v myslích hotový určitý směr, a které také snažiti se budou, aby tomuto směru svému projevy učinily ne-li hned v 1. čísle (...).“²³⁶

Augusta Rozsypalová tedy v dopise uvedla plejádu osob, které stály za vznikem *Ženských listů*. Byli to lidé, kteří se snažili zbavit vlivu Emila Dlouhého-Pokorného na ženské křesťansko-sociální hnutí. Jednalo se o konzervativce, kteří, jak očekávala, zastávali ohledně směřování žen jiné stanovisko.

Ženské listy byly čtrnáctideníkem, který vycházel každý 2. a 3. čtvrtek v měsíci. Vydáván byl nakladatelstvím Kotrba v Praze. Odpovědnou redaktorkou byla Aloisie Jiroušková. Časopis otevíral úvodník, který se velmi často věnoval novému postavení ženy v moderní společnosti. Sekce nazývaná *Fejeton* obsahovala krátkou povídku. *Politická hlídka* přinášela zprávy o „ženské otázce“ a politice v různých končinách světa, *Různé zprávy* také, ale rozsah jejich témat byl širší. V sekci *Zprávy spolkové* a *Dopisy* byly čtenářky informovány o dění v ženských katolických a křesťansko-sociálních spolcích. Nemohly chybět ani *Rady pro domácnost*, které obsahovaly recepty. Na poslední straně bylo místo pro inzerci.

Vzhledem k tomu, že *Ženských listů* nevyšlo mnoho čísel, není tedy problematické zobecnit postoj časopisu k politickým právům žen. Již ve čtvrtém čísle redaktorka Aloisie Jiroušková (která své úvahy publikovala pod pseudonymem Hermenegilda) píše: „Sociální internaciálové vytlačující ze své domácnosti náboženství, chtějí toto ženám nahraditi politickými právy! (...) Tak by si oddechli; neměli by ve svých ženách odpůrkyně svého sociálně výstředního života

²³⁵ Tamt.

²³⁶ ÚAMCČSH Praha, fond A IV-02 Korespondence E. Dlouhého-Pokorného, i. č. 17, dopis Augusty Rozsypalové Emilu Dlouhému-Pokornému ze 14. 11. 1897.

a učení! Kdybyste se, sociální mudrlanti, starali raději o to, abyste: 1. osvobodili ženy z tovární práce, 2. poskytli jim volnosti v řízení domácnosti a vrátili je pracím jejich, lépe byste udělali. Dokud však sami budete rušit zařízení ženy v domě a dokud starati se budete o politická práva žen více v hospodách nežli doma a nežli o blahu domu u krbu žen, dotud postavení ženy nezlepšíte, ani svojí nevěrou, ani svojí politikou.“²³⁷

Na úvahu Aloisie Jirouškové navázala jistá Zdislava Upřímná,²³⁸ která rozvinula především tezi o tom, že žena má speciální práva a povinnosti: „... nikdo rozumný zajisté nebude chtít upírat ženě všech lidských práv, ale rovněž nebude zajisté nikdo chtít tvrdit, že žena nemá jistých práv, která jen jí svědčí a jí se týkají.“²³⁹ (...) „Nám přísluší panství rodině.“²⁴⁰ „Pod mocí muže budeš, vyřknul sám Hospodin. A byly-li a jsou-li ženy i vládkyněmi státu, pak jsou to jen výjimky a ne pravidla a ostatně ženy ty nevládnou jinak, nežli zase pomocí mužů, jsouce ve skutečnosti jen formálními vladařkami. O politická práva rovná s muži nestojím. Pak by nastal brzy nepořádek i v domácnostech i v politice. Čeho žádám a přeji, jest vzdělání ženy v duchu křesťanském a vláda v rodině.“²⁴¹

Marie H.²⁴² šla v úvahách na téma volební právo žen ještě dále – zpochybnila i již zavedené volební právo dle majetkového cenzu, které mohly majetné ženy využít a v zastoupení muže volit: „Nebylo-li by lépe, aby ženy své právo volební zcela pominuly a je ignorovaly? Vždyť beztoho si nikdo v obci na ubohou vdovu nevzpomene, zvláště, když z obecních důchodů z jakýchkoli příčin kápne nějaká ‚zavdaná‘ nebo jiná ‚přilepšená‘ a je-li majitelka neb živnostnice svobodná, má ještě několik titulů ‚starých panen‘ a pod. Když však některá strana chce mít vládu v obci, tehdy vzpomene si i na tu nejposlednější tetku a babku v dědině. Ať si tedy mužové své přímé právo volební aktivní i pasivní s Pánem Bohem vykonávají sami! Mám za to, a možná, že se nemýlím, že by volební boj daleko byl horší, kdyby do něho vložily se ženy, než když sami mužové, a to proto, že jsou ženy ve svém přesvědčení pevnější a stálejší než mužové. Muž dá se snázeji přemluvit nežli žena. A tu si představte množství žen, každá se svými názory od nichž za žádnou cenu odstoupiti a z nichž ničeho sleviti nehodlá, každá o správnosti svého jednání přesvědčena – což divu, že jednání skončiti musí největší půtkou. Daleko záslušnější a úrodnější pole své činnosti najde žena ve své domácnosti.“²⁴³ Není tedy

²³⁷ Hermenegilda, *Sociální demokraté a emancipace žen*, Ženské listy I, 4, 1898, s. 36.

²³⁸ Zde šlo zřejmě také o pseudonym, nelze však zjistit, komu patřil. Je možné, že za ním mohl stát některý z konzervativních křesťansko-sociálních politiků.

²³⁹ Zdislava Upřímná, *Stanovisko k emancipaci žen*, Ženské listy I, 6, 1898, s. 51.

²⁴⁰ Tamt.

²⁴¹ Tamt.

²⁴² Anonymita autorů/autorek byla v časopisech častým jevem. Zde se mohlo jednat o Marii Hoffmannovou.

²⁴³ Marie H., *Sluší-li ženám právo volební*, Ženské listy I, 8, 1898, s. 64.

překvapení, že se autorka stavěla i proti honoračnímu volebnímu právu pro svobodné ženy. Učitelkám spíše radila, aby působily na ty muže, kteří toto právo mají. Pro ženy, které se nechtěly svého nepřímého volebního práva zříci, předala rady, jak vybrat člověka, který ji měl ve volbě zastupovat. „Zvláště však volte muže Bohu a vlasti oddaného. Volte muže, kteří za modlitbu a své náboženství se nestydí, ale veřejně je vyznávají bez chlouby, přetvářky a pokrytectví, kteří domácnost svou po katolicku vedou, vlasti své obětovati práci a jmění schopni jsou a pak uvidíte, že našim potomkům zabezpečena býti může šťastná budoucnost časná a věčná!“²⁴⁴

Z uvedených citací je jasné, že *Ženské listy* byly v otázce rovných politických práv velmi konzervativní. Zdislava Upřímná opírala svou argumentaci o výroky z bible, podle které měla být žena podřízena mužově autoritě. V jejím pojetí byl stále přítomen starší model uspořádání mezi pohlavími – rovnost slučitelná s podřízeností. Jedno pohlaví mělo rozhodovat (muži) a druhé poslouchat (ženy). V ohrožení se podle slov Upřímné ocitala privátní sféra, kterou by ženy – političky mohly zanedbávat. Ženy tak byly odpovědné za domácí sféru. Marie H. se bála nejen o ženu a domácnost, ale i o politiku, jež by se mohla dle jejích slov zhoršit kvůli modelu femininity, který je charakteristický svou neústupností. Muž se tak z jejího pojetí jeví jako daleko racionálnější tvor, protože jeho názory nejsou tolik poznamenány citem. Posledně jmenovaná autorka dokonce odmítala stávající právní řád, který dovoloval ženám volit v zastoupení. V běžné praxi se prý ženy stávaly oběťmi politických agitátorů. Konstrukt oddělených sfér byl tedy v *Ženských listech* velmi tradiční – žena měla patřit primárně privátní sféře a muž do sféry veřejné.

A jak se *Ženské listy* stavěly k výdělečné práci žen? V úvaze Zdislavy Upřímné je obsaženo toto stanovisko: „Tím nechci říci, že by se výdělek mimo dům nesměl a neměl ženám dovoliti vůbec, nýbrž toliko těm, které nejsou matkami (...) býti matkou dobrou (...) a zároveň dělnicí a jinak živitelkou, tj. nespravedlivo od žen žádati.“²⁴⁵ Další článek byl však ještě radikálnější: „... čím vyšší je povolání, tím nepřirozenější je způsob života těch, kteří se jím zabývají. Přirozený zdravý způsob života matky jest pro potomstvo daleko důležitější než způsob života otce. Bude lépe se ženou učeného povolání a s jejími dětmi? Jistě ne! Nejkrásnější léta života svého stráví ve školní lavici, ve 24 letech – při vstupu do praktického života – bude krátkozraká, shrbená, nervosní, bez půvabu a bez mladosti“ (...) Pro duševní i tělesný rozvoj člověčenstva je potřebí, aby žena neměla jiného povolání než jako hospodyně a matka. Otázka nezní tedy: která povolání by měla ženě býti učiněna přístupnými, nýbrž naopak, která povolání musí býti

²⁴⁴ Tamt.

²⁴⁵ Zdislava Upřímná: *Stanovisko k emancipaci žen*, *Ženské listy* I, 6, 1898, s. 51.

ještě uzavřena.²⁴⁶ Velmi zajímavé jsou i další argumenty pro vylučování žen z výdělečných povolání. Zaměstnanost žen a jejich výdělečná práce měla za důsledek nižší mzdu mužů, špatný zdravotní stav žen i jejich dětí.²⁴⁷ V tomto kontextu nepřekvapí, že v *Politické hlídce* byla odsuzována zpráva o prvních soudkyních ve Švédsku a znovu se varovalo před neblahými vlivy takových povolání na ženský organismus.²⁴⁸

Čemu však jednotlivé autorky věnovaly pozornost, bylo oceňování domácích prací. „Není dosavadní podceňování práce domácností vlastně přeceňováním fyzické síly nebo intelektu a jednotlivých vynikajících úkonů na úkor tichých, co den opětovných, ale přece nezbytných obětí trpělivosti, lásky, dobroty a mravní zmužilosti v trpění, strádání a pečování o jiné.“²⁴⁹ *Ženské listy* byly tedy konzervativní i co se týče ženské práce mimo domov. Zdá se, hospodářské důvody (snižování mezd mužů) byly v odmítání výdělečné práce upozaděny. Hlavním a nejčastěji zmiňovaným důvodem byla obava o mateřství, konkrétně o ženský organismus a to nejen ve smyslu tělesného, ale také duševního zdraví. Práce ve veřejné sféře neodpovídaly konzervativnímu pojetí femininity. Konzervativnímu konceptu femininity měly lépe vyhovovat domácí práce – skryté před zraky ostatních a charakteristické mravností, trpělivostí, strádáním, láskou a péčí o ostatní. Konzervativci vlastně udělali tímto způsobem z ženských slabostí přednosti. Ženy tak byly *Ženskými listy* „odsouzeny“ k pasivitě. Hlavním úkolem ženy byla sebeoběť pro potřeby mužů a dětí. Koncept oddělených sfér se tak znovu ocital v „čisté podobě“ s tím, že privátní sféra byla daleko více oceňována a spojována s kvalitami, jako je „mravnost“, „trpělivost“, „dobrota“.

Za velmi podstatnou otázku považuji politiku užívání pseudonymů. V ženském křesťansko-sociálním hnutí šlo skutečně o velmi rozšířený jev. Myslím, že se jednalo o politickou taktiku. Obě strany (pravé a levé křídlo uvnitř křesťansko-sociálního hnutí) se vyhýbaly přímému ideovému střetu.

Z představených textů je tedy možné vyvodit, že obavy Augusty Rozsypalové, které se vyskytly při zakládání *Ženských listů*, byly opodstatněné. Rozsypalová se však nemýlila ani ve své predikci ohledně dalšího směřování časopisů pro křesťansko-sociální ženy: „Začne-li se ve směru Škrdlovským, následovati bude směr Lutinovský, kdyby se začalo směrem Lutinovským, následovati bude Škrdlovský – přirovnání je to ovšem kusé, ale předce poněkud případné.“²⁵⁰

²⁴⁶ K ženské otázce, *Ženské listy* I, 11, 1898, s. 87.

²⁴⁷ Tamt.

²⁴⁸ *Švédsko*, *Ženské listy* I, 4, 1898, s. 37.

²⁴⁹ K ženské otázce, *Ženské listy* I, 10, 1898, s. 79.

²⁵⁰ ÚAMCČSH Praha, fond A IV-02 Korespondence E. Dlouhého-Pokorného, i. č. 17, dopis Augusty Rozsypalové Emilu Dlouhému-Pokornému ze 14. 11. 1897.

Ženské listy neuspěly a v roce 1898 vyšlo pouze několik čísel. T. J. Jiroušek (bratr Aloisie) to dával za vinu Emilu Dlouhému-Pokornému a V. Myslivcovi, kteří již připravovali konkurenční list – *Českou ženu*.²⁵¹ Sám Dlouhý-Pokorný se k této taktice přiznal v dopise Karlu Dostálu-Lutinovovi. Časopis chtěl založit na „odrážení útoků Škrdlových (...).“²⁵²

Jako náhrada za zaniknuvší *Ženské listy* měla tedy katolickým ženám sloužit *Česká žena*, která vycházela od září r. 1898. Dokonce ji bývalé pravidelné čtenářky *Ženských listů* dostávaly čtvrt roku zadarmo. Vydavatelství tohoto časopisu se zhostila Petronila Klingrová, která byla místopředsedkyní *Křesťansko-sociálně vzdělávacího spolku žen*. Redaktorkou se stala Marie Hasmanová. *Česká žena* měla stejnou strukturu jako *Ženské listy*. *Česká žena* se více věnovala dění v křesťansko-sociálním hnutí a křesťansko-sociálních ženských spolcích. Většího prostoru se dostávalo i postavení ženy v moderní společnosti. Velmi čilou přispěvatelkou byla Augusta Rozsypalová. *Česká žena* vycházela od září roku 1898 do roku 1905.

Rozsypalová se na stranách *České ženy* jednoznačně stavěla za politická práva žen a snažila se ve své tematizaci najít vhodná výdělečná povolání pro ženy.²⁵³

Jak již bylo zmíněno, začátkem roku 1900 byl Emil Dlouhý-Pokorný donucen se vzdát úřadu duchovního rádce *Křesťansko-sociálního spolku pro ženy*. Rozsypalová podle svých slov „pochopila, že se tu teď stanu pátým kolem u vozu.“²⁵⁴ Nechtěla s novým duchovním rádcem Josefem Burianem a nakladatelem Václavem Kotrbou spolupracovat, protože se bála, že by nemohla prosazovat svůj program. Dokonce pochybovala, že by ji byli vůbec oslovili.²⁵⁵ V tomto bodě se však Rozsypalová mýlila, Josef Burian ji několikrát prosil o spolupráci. Po prvním a počátečním jasném odmítnutí se měsíc nato vyjádřila takto: „... že mě řádky jeho překvapily, – já je opravdu nečekala – a že soudím, že nového spolupracovníctví již tak třeba nebude (...).“²⁵⁶ Poslala mu tedy své básně, ale chtěla je uveřejňovat pouze pod pseudonymem a protestovala proti tomu, že ji *Česká žena* uváděla jako hlavní spolupracovnici, považovala to za „klamné“.²⁵⁷

Rozsypalová tedy nečekala oslovení z řad konzervativních katolických politiků, aby pokračovala s psaním do *České ženy*. Je otázkou, co jejím zapojením konzervativci sledovali.

²⁵¹ Šlo tedy o zápas dvou vnitrostranických frakcí (levé a pravé) uvnitř křesťansko-sociální strany, které se snažily ovládnout katolický tisk. Myslivec a Dlouhý-Pokorný patřili k levému křídlu.

²⁵² ZA Opava, pob. Olomouc, fond Karel Dostál-Lutinov, i. č. 118/3, dopis Emila Dlouhého-Pokorného z roku 1899.

²⁵³ Více je o jejím postoji pojednáno v kapitole Augusta Rozsypalová a její boj o „ženskou otázku“.

²⁵⁴ ÚAMCČSH Praha, fond A IV-02 Korespondence E. Dlouhého-Pokorného, i. č. 17, dopis Augusty Rozsypalové Emilu Dlouhému-Pokornému ze 27. 3. 1900.

²⁵⁵ Tamt.

²⁵⁶ ÚAMCČSH Praha, fond A IV-02 Korespondence E. Dlouhého-Pokorného, i. č. 17, dopis Augusty Rozsypalové Emilu Dlouhému-Pokornému ze 12. 5. 1900.

²⁵⁷ Tamt.

Určitě si museli uvědomovat, že takto vzdělaných katolických žen nebylo mnoho. Chtěli ji zřejmě využít pro své politické cíle – ženy potřebovali mít organizované, ale tak, aby jim příliš nezasahovaly do politického řemesla. Augusta Rozsypalová se měla stát vývěsním štítem. U Rozsypalové stojí též za interpretaci její odmítnutí psát pod svým pravým jménem. Tímto aktem, dle mého názoru, deklarovala, že s nastoupeným politickým kurzem časopisu nesouhlasí a nechce být spojována.

Rozsypalová měla pravdu, časopis se po odchodu Emila Dlouhého-Pokorného vydal jiným ideovým směrem. Byl v něm například zveřejněn článek od Františka Vaněčka²⁵⁸, který velebil vzor paní Anny Kopalové, matky Petra Kopala alias Albana Stolze. Na této ženě oceňoval její práci a vliv v rodině, který dával do kontrastu s požadavky anglických sufražetek. Za moudrá slova považoval britského premiéra, když se s těmito emancipovanými dámami sešel a ony mu nesly své požadavky. „Kdybyste vy, dámy, věděly, jak veliký kruh činnosti vám vyměřen jest v působení v rodině – tak byste o emancipaci ani nestály, vždyť vám lze více působiti v rodině, než v životě vezdejším by vám možno bylo. Prostá žena, která dovedla užití svého vlivu, zanechá po sobě více stop než mnohý slabý spisovatel svými spisy.“²⁵⁹ Vaněček tedy představil svůj ideál ženy. Zbožná venkovská žena, která je prostá (její světový názor je formován pouze katechismem a „základními pravdami víry“), starající se o domácí příbytek, manžele a početnou rodinu. Tato žena se řídila pouze heslem „modlitba a práce“.²⁶⁰

Ideový obrat časopisu dokládá například řeč, kterou pronesla na sjezdu křesťansko-sociálních žen a dívek učitelka Marie Hoffmannová. Tato žena se stavěla proti rovnosti politických práv: „Pořádek a svornost jest daleko lepší tam, kde jeden poroučí a druzí poslouchají; za to ale hádky a bitky tam, kde dva neb více poroučeti chtějí a žádný poslouchati. Daleko přirozenější a v duchu katolickému jest, když žena více domácnosti se věnuje a muž vládne úřady světskými a církevními.“²⁶¹

Česká žena se tak začala velmi podobat zaniknuvším *Ženským listům*, začala znovu hlásat koncept oddělených sfér v „čisté“ podobě: žena měla vládnout domovu a muž světu. Marie H. obhajovala starší model uspořádání mezi pohlavími – rovnost slučitelnou s podřízeností. Jedno pohlaví mělo rozhodovat (muži) a druhé poslouchat (ženy).

S takovými názory Rozsypalová nesouhlasila, a znovu tedy Josefu Burianovi napsala, že

²⁵⁸ Vaněček František, 4. 12. 1859 Horažďovice – 28. 11. 1937 Praha, kněz, publicista, jeden z prvních organizátorů křesťansko-sociálního hnutí v Čechách, přední představitel družstva *Vlasti*, redaktor mnoha katolických novin a časopisů, náležel ke konzervativnímu křídlu v křesťansko-sociálním hnutí (jedním ze zakladatelů *Katolicko-národní strany konzervativní*).

²⁵⁹ František Vaněček, *Paní Anna Kopalová*, Česká žena II, 14, 1900, s. 105.

²⁶⁰ Tamt., s. 106.

²⁶¹ Marie Hoffmannová: *Stanovisko*, Česká žena III, 18, 1900, s. 146.

nechce být označována za hlavní spolupracovnici: „... že z čl. vld. p. P. Kopala a Vaněčka svítá tendence, že všechna činnost ženy mimo rodinu je zbytečná nebo neužitečná, to ale že přičí se přesvědčení mému a že tedy, jelikož mé názory kříží se s názory jiných spolupr., nesluší se také z toho důvodu, abych za hlavní spolupr. byla označena. Spolupráci že neodmítám, – ovšem takovou spolupráci, při níž se chci vystříhati ostrosti a polemiky, ale při níž chci také věrna zůstatí svému přesvědčení.“²⁶² Takto tedy podmiňovala svou spolupráci. Josef Burian jí poslal odpověď, ve které tvrdil, že se kněz P. Kopal²⁶³ nestaví proti ženskému vzdělání a že se oba dva (Burian a Kopal) v Pražské školní radě zasazují o to, aby „učitelky mohly také zastávatí místa řídicích učitelek dle zásady: stejná břemena, stejné vzdělání, že prý tu naráží na úžasný odpor pánů učitelů a liberálů.“²⁶⁴ Rozsypalová však Burianovi nevěřila: „O panu Vaněčkovi se pan kanovník slovem nezmiňuje, to tedy nejspíše doufá, že se to obrátí všechno ve staré koleje. (...) A jistě křičí cestou svou si rozvoj světa dál.“²⁶⁵

Z citátu je zřetelné, že Rozsypalová svou taktiku neměnila a chtěla se nadále vyhýbat přímé konfrontaci. Rozsypalová se však mylila v dalším vývoji. Časopis se vydal jinou cestou a ve druhé polovině roku 1900 se znovu pustil do obhajoby ženských práv – např. byly mnohokrát zmiňovány a přetištěny názory kvitující možnost žen studovat lékařství a zároveň výzvy, aby byla zřizována křesťanská gymnázia.²⁶⁶ Augusta Rozsypalová byla dokonce zvolena (za své zásluhy) čestnou členkou *Křesťansko-sociálního spolku pro ženy*. Ve výdělečné práci se věnovala pozornost tomu, která povolání jsou pro ženy příhodná: „Střed činnosti ženy (...) výchova dítek, péče o nemocné než tím nemůže býti nikterak zabráněno ženě, by jiným způsobem dary ducha, Bohem jí svěřené, nezužitkovala ve prospěch.“²⁶⁷ Zveřejňovány byly i rezoluce z prvního křesťansko-sociálního sjezdu žen, o kterém bylo pojednáno výše.

Politickým právům žen se *Česká žena* s velkou pozorností věnovala téměř v závěru svého vydávání. V roce 1904 vyšel v několika číslech článek Volební právo žen u nás, který reagoval na rezoluci *Ženského klubu* o všeobecných právech. Článek načal téma politických práv pro ženy velmi váhavě a opatrně, nechtěl jednoznačně odpovědět na otázku, zda se ke stanovisku *Ženského klubu* vyjádřenému v rezoluci připojit. V rezoluci, která byla vydána 14. července 1904, chtěl *Ženský klub* toto:

²⁶² ÚAMCČSH Praha, fond A IV-02 Korespondence E. Dlouhého-Pokorného, i. č. 17, dopis Augusty Rozsypalové Emilu Dlouhému-Pokornému ze 12. 5. 1900.

²⁶³ Kopal Petr, 2. 7. 1834 Držkov u Semil – 30. 1. 1917 Praha, kněz, novinář a spisovatel. Redigoval např. časopis *Čech* (1882–1917), sociální konzervativce.

²⁶⁴ ÚAMCČSH Praha, fond A IV-02 Korespondence E. Dlouhého-Pokorného, i. č. 17, dopis Augusty Rozsypalové Emilu Dlouhému-Pokornému ze 20. 6. 1900.

²⁶⁵ Tamt.

²⁶⁶ *Ženské studium a naše kruhy*, *Česká žena* III, 5, 1900, s. 33–34.

²⁶⁷ *Žena v chemii*, *Česká žena* III, 9, 1901, s. 69.

1. Aktivní volební právo (právo volit) do obcí, sněmů i říšské rady pro všechny ženy, které dosáhly minimálně 21 let.
2. Pasivní volební právo (právo být volena) pro ženy za stejných podmínek.
3. Výzva představitelům politických stran k prosazení předchozích podmínek.
4. Aktivitu zemských jednotek, sdružení a spolků.

Česká žena k rezoluci poznamenává: „Kdyby účastenství žen v životě konstitučním mělo vskutku přivoditi rozrušení blaha rodinného a odciziti ženu krbu domácímu, pak by bylo povinností všech žen, jimž péče o rodinu svěřena jest, od veškerých nároků na jakoukoliv účast v životě politickém prostě upustiti. (...) Neboť v hlavě a srdci ženy musí státi písmem zlatým (...): Jsem zodpovědna za blaho rodinné (...)“ Dále se však dodávalo:

„Ale není tomu tak – pokud se odhlédne od agitačních bojů (...) Kdyby tedy do všeobecného, rovného hlasovacího práva v budoucnosti u nás pojaty byly také ženy, doporučovalo by se tím sice, aby ústava s právem volebním dala také skutečnou svobodu volby, aby při volbě ani voličové ani voličky nebyly vydávány v šanc pusté vřavě a jiným neblahým následkům.“

V dalším čísle bylo dokonce napsáno, že „... hlasovací právo není v rozporu s rodinou! (...) Tu muži i ženě přechoasto brání předsudek, že ona těm věcem nerozumí. (...) A hovění tomuto předsudku nezůstalo u nás obmezeno jen na úzké kroužky rodinné, ono nese své neblahé ovoce také ve veřejném společenském životě.“ V poslední části článku se *Česká žena* stavěla i za pasivní právo žen a uklidňovala obavy případných oponentů, že ženy rozhodně nechtějí být konkurentkami mužů v takovém smyslu, který by způsobil jejich odstranění (mužů) z poslaneckých a rozhodovacích míst: „... jest jisto, že jako je muž hlavou v rodině, tak je a zůstane vždy hlavou každého ať samosprávného ať státního zřízení občanského (...) a musí na základě kulturního vývoje lidstva dojíti k tomu, aby žena byla opravdu pomocnicí muže nejen při výchově dětí a při správě domácnosti, ale také při veškerém zřízení občanském (...)“ V této kapitole bylo ukázáno, že *Ženské listy* měly k politickým právům i veřejné práci žen jednoznačně odmítavé stanovisko. V *České ženě* se o prosazení těchto práv vedl spor. Velký vliv na to mělo, který z ideových proudů uvedený časopis ovládal. V počátcích časopisu měla navrch koncepce Rozsypalové, která uveřejňovala články hájící práva žen na vzdělání, práci i vykonávání politiky. Po odchodu Emila Dlouhého-Pokorného se koncepce časopisu změnila. Prostoru se dostávalo konzervativním článkům, které zastávaly ideologii oddělených sfér v naprosto „čisté“ podobě. Ideál pro ně představoval ženu prostou – uvězněnou v domácí sféře. Rozsypalová se s tímto pojetím nehodlala smířiti. Nejprve odmítala s časopisem spolupracovat, poté se bránila označení hlavní spolupracovnice (její koncepce byla totiž odlišná). Neuměla si představit spolupráci, při níž by se musela pouštět do ostrých názorových sporů a účastnit se

jich. Jiné východisko než názorové spory nebo rozchod neviděla. Nevěřila tvrzení Buriana že se s knězem Kopalem zasazoval o vzdělání žen a vedoucí místa ředitelek. Její výrok, že „křičí cestou svou si rozvoj světa dál“ interpretuji jako povzdech nad tím, že kvůli taktizování konzervativců se *Česká žena* vzdaluje řešení ženské otázky (které se mělo řešit na bázi křesťanského socialismu).

Je zajímavé, že *Česká žena* se navrátila k původní koncepci a Rozsypalová byla znovu integrována do křesťansko-sociálního hnutí žen. V roce 1904 se na svých stranách a nikoli fakticky (a samozřejmě se svými výhradami) přihlásila k rezoluci žen, které byly organizovány v *Ženském klubu*. Vývoj v křesťansko-sociálních listech pro ženy tak znovu kopíruje vývoj v českém politickém katolicismu, kde se v období 1902–1906 hledala kompromisní řešení různých názorů. Stojí za připomenutí, že různá východiska byla nakonec integrována do *Strany katolického lidu*.

Je však nutné dodat, že toto pojetí nebylo v katolickém prostředí plně vyjednáno, neboť v měsíčníku *Katolické moderny Nový život* byla uveřejněna reakce Marie Koutecké na téma emancipace žen. Koutecká svým příspěvkem reagovala na přednášku Tomáše Garrigua Masaryka, která se týkala pověr o ženách. Koutecká ve svém pojetí odmítala vyšší vzdělání pro ženy a chtěla ženu navrátit k domácímu krbu. „Ženy se tím stanou skoro zbytečnými v rodině a domácnosti. Snad byla dříve žena s gloriolou ženy a matky posvátnější než žena nynější doby, která – přijme-li tyto převrácené názory za své – nebude pak s to, aby pravý úkol ženy vyplnila, kdežto v jiných směrech (ve vědě, učení atd.) zvláště vynikajícím způsobem neprospěje.“²⁶⁸ Svou tezi o ženě, která se nehodí pro veřejný život, zdůvodňovala odlišnou ženskou psychologií, již si vypůjčila od německého neurologa Paula Julia Möebia²⁶⁹. „Muž miluje velké a rychlé pohyby. Jest odvážný, miluje boj, s chutí disputuje, ale nemá rád vlády. Protivenství neb utrpená křivda vyvolává hněv a rozhořčení, které rozum není schopen vládnouti, ale které rychle přecházejí. Nejpěknější ctností normálního muže je spravedlivost. Cení především svobodu a právo. Pohrdá nízkostí, podskokem, je hrdý a spíše ukáže se tvrdým a přísným nežli měkkým, bez energie atd. V duševním životě ženy převládá těžkopádnost. Kdežto muž dychtí po novotách, žena nemiluje změny, chová se passivně a málo co činí z vlastní iniciativy. Žena je dráždivější nežli muž, odpovídá prudčeji na zevní podněty a snadno

²⁶⁸ Marie Koutecká: *Emancipace žen*, *Nový život* X, 1, 1905, s. 28.

²⁶⁹ Paul Julius Möebius 24. 1. 1853 – 8. 1. 1907, německý neurolog, studoval filozofii a teologii v Leipzigu, Jeně a Marburgu. Zabýval se genézí duševních chorob. Emilu Kraepelinovi poskytl základ pro systematizaci duševních onemocnění. Möebius sám rozdělil dušení nemoci na vnitřní a vnější chyby. Endogenní se přitom projevují degenerací. Tímto poznatkem připravil půdu pro eugeniku. Svou „slávu“ si zasloužil prací „Psychologická idiocie žen“. Toto dílo způsobilo značné ohlasy, jak pozitivní, tak negativní. Tezi o idiocii žen před kritiky obhajoval a vyvozoval z anatomie a fyziologie mozku.

lze ji přivést z rovnováhy. Náchylna je stejně k pláči jako ke smíchu, její duševní nálada snadno podléhá změně. Citovost jest rys hlavní a soucit její hlavní ctností. Mnohomluvnost je ženě rozkoší a současně mocnou její zbraní. Je bázlivá, ale nebojí se sporu a hádky.“²⁷⁰ Hlavní charakteristikou ženy se Koutecké jevila předurčenost ženy k mateřství. Nelíbilo se jí tedy, že Masaryk ideu o „posvátnosti matky“ zpochybnil. Podle Masaryka by mohl být muž stejným způsobem spojován s otcovskou rolí. Koutecká ztotožnění rolí jednoznačně odmítla. Bránila domácí práce, které považovala za důležité nikoli pouze z hospodářského, ale etického hlediska.²⁷¹

Koutecká jednoznačně spojovala ženu s mateřstvím. Model femininity (který si vypůjčila od Paula Julia Möebia) byl charakteristický svou pasivitou a citovostí, zároveň se jeví jako celkově méně dokonalý. Je s podivem, že toto pojetí bylo vůbec otištěno. Myslím, že by s ním nesouhlasili ani mnozí konzervativci, protože nepokládali jedno pohlaví za méně kvalitní než druhé. Každé mělo své kvality, které odpovídaly jednotlivým sférám. V pojetí Möebia je podřízenost žen legitimizována nedostatečnými kvalitami žen.

Alois Kolísek²⁷² uveřejnil úvahu Koutecké v moravském časopisu pro katolické ženy *Eva*. Lutinovovi Kouteckou charakterizoval těmito slovy: „... dáma velmi distingovaná, sečtělá, vzácná (– třebaže kouří cigarety jako oficír), vzácná matka, něžná choť.“²⁷³ Postěžoval si a ironicky konstatoval, že mu na úvahu Koutecké „přišla kritika od ‚odbornice‘ klášterní“²⁷⁴ (zřejmě nesouhlasný postoj Augusty Rozsypalové).

Díky citátu z dopisu je vidět, že Alois Kolísek oceňoval na ženách především jejich mateřství. Celá záležitost souvisí i s tím, že Emil Dlouhý-Pokorný po třech letech (1899–1901) vedoucího působení v *Katolické moderně* vystoupil.²⁷⁵

Další kapitola bude pojednávat o pojetí ženské otázky z pera této „odbornice“ – Augusty Rozsypalové. Zároveň se v ní bude řešit, jak se jí toto pojetí ne/podařilo vyjednat v křesťansko-sociálním prostředí.

5. 8. Augusta Rozsypalová a její zápas o „ženskou otázku“

Pojetí Rozsypalové ohledně tzv. „ženské otázky“ bylo naznačeno v kapitole, která pojednávala

²⁷⁰ Marie Koutecká: *Emancipace žen*, Nový život X, 1, 1905, s. 28.

²⁷¹ Tamt.

²⁷² Alois Kolísek, 1. 4. 1868 Protivanov – 25. 8. 1931 Brno, římskokatolický kněz, spisovatel, publicista, katolický aktivista. V roce 1891 vysvěcen na kněze, získal doktorát filozofie v Římě, působil jako učitel náboženství.

²⁷³ ZA Opava, pob. Olomouc, fond Karel Dostál-Lutinov, i. č. 341/7, dopis Aloise Kolíska z 22. 11. 1904.

²⁷⁴ Tamt.

²⁷⁵ Pavel Marek, *Emil Dlouhý-Pokorný*, Brno 2007, s. 148.

o vzniku *Křesťansko-sociálního spolku žen*. Připomeňme, že vznik *Spolku* dávala do spojitosti s podporováním ženských aktivit ve veřejné sféře – náboženství se mělo, dle jejího názoru, pokoušet o nové porozumění soudobé situace žen. Augusta Rozsypalová tak promýšlela emancipaci z křesťanského hlediska. V této činnosti pokračovala dál a při příležitosti sjezdu *Nového Života*²⁷⁶ v roce 1897 přednesla řeč, která se stala později její výchozí pozicí. Tato řeč vyšla později i jako kniha.

Rozsypalová se na začátku své řeči zamýšlela nad tím, co se vlastně „ženskou otázkou“ rozumí. Při svém promýšlení a studiu došla k závěru, že to není „něco hotového (...) ale spíše se jedná o klíčky, které v tomto století našly půdu v myšlení ženy a ve všem co k povznesení jejímu buď přímo neb nepřímo se vztahuje.“²⁷⁷ Je tedy nutné u Rozsypalové konstatovat a vyzdvihnout jednoznačně pozitivní vnímání emancipace, která měla ženy vysvobodit a povznést.

Dále se vymezila proti ostatním ideovým proudům a jejich pojetím ženské otázky. V tomto smyslu se vyjádřila, že nebýt Prozřetelnosti, která staví hráze onomu novému přemýšlení a psaní o ženách, mohlo by ženám být daleko hůř. Katolické ženy povzbuzovala a utěšovala, že se jednoho dne bude řešit ženská otázka podle toho, jak si to přeje Bůh. Sebe i ostatní nabádala, aby boží úmysly poznaly.²⁷⁸

Velmi se jí nelíbily názory některých mužů, označovala je jako nepřátele žen, kteří „z rozdílu v počtu bílých a červených tělísek krevních, jindy z rozdílu váhy a složení hmoty mozkové a zase z rozdílu počtu obratlů a. j., nejnověji pak také z rozdílu v citlivosti odvozuji inferioritu žen. Vzhledem k vývodům tak hnusným, k jakým vůči ženám přicházejí Proudhon, Strindberg, Nietzsche a. j., nemám jiného v duši než hořkost a lítost nad tím, že takovými projevy ukázala se znesvěcenost obrazu Božího v myslích těch, kdož je učinili. Theoretickým snížením ženy prakticky snížili sami sebe.“²⁷⁹

Je tedy vidět, že Augusta Rozsypalová jednoznačně odmítala pojetí Marie Koutecké, která čerpala svou inspiraci z díla Paula Julia Möebia, neurologa, který vyvozoval duševní nedostatečnost žen z jejich anatomie jejich mozku. Model femininity, který Rozsypalová též spojovala s citlivostí, pro ni nebyl důvodem k podřízenosti žen. Takové přemýšlení o ženách Rozsypalová odsuzovala především a zvláště u těch, kteří z těchto tematizací vylučovali ženy v jejich zájmu o vzdělání. Dále tedy uvedla několik mužů, států a institucí, kteří stáli proti

²⁷⁶ Nový Život (1896–1907) byl prvním časopisem (literárně-uměleckým měsíčníkem) *Katolické moderny*. Uvedený sjezd tohoto časopisu (1897) vnímá Pavel Marek jako vstup programu *Katolické moderny* do veřejného prostoru. Marek 2003, s. 333.

²⁷⁷ Augusta Rozsypalová, *O ženské otázce*, Praha 1898, s. 1.

²⁷⁸ Tamt., s. 4.

²⁷⁹ Tamt., s. 4–5.

vyššímu vzdělání žen. Po výčtu nastínila svůj program, který chtěla uvést do praxe, byly to tři body. Zaprvé chtěla dosáhnout přístupu žen k novým pracovním místům, zadruhé měly ženy získat právo na vyšší studium a jejím posledním požadavkem byla občanská a politická participace v zákonodárství.²⁸⁰ Nicméně vedle těchto požadavků vznesla požadavek na vzdělání ženy pro její roli matky, pro rodinu. Rozsypalové se nezdálo (jak tomu bylo dosud), že by role matky byla pouze automatickou a intuitivní činností. Ona sama považovala tuto roli za „střed duše ženy“.²⁸¹

V další části své řeči se tedy vrátila k prvnímu požadavku – svobodu v rozhodování ženy, jakou práci bude ve veřejné sféře dělat. Vymezila se proti dvěma protichůdným názorům. Jeden, který se stále snažil vidět ženskou práci ve veřejné sféře jako „zhoubu řádu společenského“, a druhý, který ji nekriticky přijímal tak, že společně s muži měly ženy pracovat na pokroku lidstva. Myslela si, že správný postoj spočívá v promýšlení otázky, ke kterým druhům povolání by se měly ženy vydat, aby nebyly konkurentkami mužů. Jako vhodné se jí v tomto smyslu zdálo živnostenské povolání a povolání, které vyžadovalo vyšší dívčí vzdělání. Na živnosti si cenila i toho, že ženy nebyly v zakládání omezovány zákony v habsburské monarchii. Ale i zde vyjmenovala několik druhů činností, které by se hodily spíše pro ženy než pro muže (dokonce by podle ní mohly ženy muže předčit). Byly to tyto druhy: cukrářství, pekařství, voskařství, květinářství, zahradnictví atd.²⁸²

V jejím pojetí lze tedy vidět přenos hospodyňských dovedností do veřejné sféry. Žena se v domácí sféře tradičně starala o vaření, výzdobu a péči o květiny. Výčet druhů práce tedy odpovídal pojetí femininity, které bylo tradičně spojeno s domácí sférou, jemností a popř. citlivostí.

Kritickým okem se dívala na vykořisťovatelské praktiky kapitalismu, který využíval ženy a ženskou práci v továrnách. Tato práce se jí zdála být často velmi náročná a vykonávaná za mizivý plat. Žena (dělnice) se tak podle jejího názoru i nepřímou podílela na celkově špatném stavu dělnické třídy, protože snižovala mzdu muže. Rozsypalová si však myslela, že by se tak kapitalismus choval i bez ženina přičinění. Horovala tedy pro myšlenku, aby bylo ženám dovoleno vyučít se praktickým činnostem tak, aby v případě, že by se nevдалy či ovdověly, mohly vést svou živnost. Jejich budoucnost viděla dále tak, že po úvodních nesnázích by mohly i přijímat učednice a tovaryšky. Ve své činnosti by byly vázány řemeslnickým řádem (byl v programu křesťansko-sociální strany), který ošetřoval zaměstnanecká práva i výši mzdy.

²⁸⁰ Tamt., s. 7.

²⁸¹ Tamt., s. 8.

²⁸² Tamt., s. 9–10.

Program křesťansko-sociální strany pamatoval i na ženy nemajetné, přikazoval městům, aby jim poskytly na zřízení živnosti úvěr. Je však nutné poznamenat, že Rozsypalová při tomto svém řešení špatné situace žen myslela skutečně jen a pouze na ženy ovdovělé a neprovdané. Ženy, které měly doma manžele a děti, se tyto názory netýkaly.²⁸³ Rozsypalová si dokonce vypůjčila slova kardinála Henryho Edwarda Manninga: „Sotva lze pochopiti, aby matka rodiny, stojící v čele svého hospodářství domácího, měla vzdálena od svých dětí pracovati. Starší a posvátná smlouva manželství čelí proti každé nové smlouvě prospěchářské, jež by první smlouvu rušila“.²⁸⁴ V tomto kontextu zmínila i program křesťansko-sociální strany, který usiloval o to, aby žena dělnice byla navracena do rodiny.²⁸⁵ Zároveň i tento kategorický požadavek podrobila revizi, myslela si, že je třeba jej promyslet vzhledem k různým rodinným poměrům. Uvědomovala si, že existovaly rodiny, které děti neměly a pak také ty, které jich měly velmi mnoho. Řešení však žádné nenabídla. Další povolání, kterým se podle ní mohly ženy z nemajetných kruhů věnovat, bylo učitelství, práce na poště, u telegrafu a v obchodě. Byla si ale též vědoma toho, že těchto míst nebylo mnoho, a tak podporovala ženy, jež usilovaly o taková zaměstnání, jež vyžadovala vyšší vzdělání.²⁸⁶

Dostávám se tedy k druhému požadavku Rozsypalové – vzdělání pro ženy. Obdivovala práci učitelských ústavů a hlavně *Minervy*, která se zasloužila o to, že se ženy mohly přihlašovat jako řádné posluchačky filozofické fakulty. Ohledně obecné ideje vzdělání žen se vyjádřila takto: „Rozum a moc muže vzdoruje více víře než bytost ženy; – kdyby se nechal rozum ženy, který vyškolen jest cvičbou v pokoře a modlitbě, ozářiti světlem pravé vědy, tu zdá se mi, že užřeli bychom dílo, nad kterým by zaplesal i rozum mužův a poznal, že zase rozumu muže a moci jeho neuškodí pokořiti se u víře. Ovšem názor světový a dějinný, k jakému nynější směr studií na vysokých školách pracuje – ten nezdá se mi vyplývati z vědy pravé, a kdyby vyšší studie žen neměly ženy vésti k názorům jiným, pak by dle mého poznání ani ženám samým, ani společnosti vůbec z toho požehnání nevzešlo. *Tedy university katolické!*“²⁸⁷

V jejím pojetí byly tedy ženy religióznější než muži. Vysvětlení se nabízel v podání modelu femininity – díky větší citovosti (oproti mužské rozumnosti) a poslušnosti (oproti mužské moci). Usilovala o vzdělání, kde by rozumu neodporovala víra – víra měla být korigována rozumem a rozum vírou.

Nelíbily se jí názory některých žen, které se stavěly proti emancipaci. Jako příklad uvedla knihu

²⁸³ Tamt., s. 10 – 11.

²⁸⁴ Tamt., s. 11.

²⁸⁵ Tamt.

²⁸⁶ Tamt., s. 13.

²⁸⁷ Tamt., s. 16.

od Laury Marholmové, která pojednávala o šesti emancipovaných dámách. V autorčině světle jsou tyto dámy vypodobené jako egoistky stížené ohromnou ctižádostí po vnějším úspěchu. Rozsypalová k těmto typům žen dodává: „Že taková emancipace, která nevede ani k vymanění se ze svého malicherného sobeckého já, nemůže uspokojiti, tomu ráda věřím a divila bych se, kdyby vedla k něčemu jinému než k opuštěnosti, nudě a sklíčenosti.“²⁸⁸ S Marholmovou ale nesouhlasila v tom, že představené ženy „*nemohou se bráti jako vzory, tlumočící pravdu v otázce ženské se strany žen.*“²⁸⁹ Kdyby tomu totiž podle Rozsypalové tak skutečně bylo, pak by byl se vzděláním konec. Ženy poháněné egoismem by našly pro své touhy jiné způsoby, jak je uspokojit.²⁹⁰

Rozsypalová pokračovala dále posledním požadavkem na ženskou participaci ve volbách i zákonodárných sborech samotných. Rozsypalová se stavěla jednoznačně za politická práva žen, uvedla, že si je zaslouhují jak výjimečné ženské osobnosti (např. Eliška Krásnohorská), tak i ty, které budou vzdělané a veřejně pracující. Je zajímavé, že pro ni skloubení veřejné politické práce a práce domácí nepředstavovalo problém (odmítala ale skloubení veřejné výdělečné práce a vedení domácnosti). Jako argument pro toto tvrzení jí sloužila skutečnost, že i muž vykonává politické činnosti i při svém zaměstnání.²⁹¹ Nicméně, jak sama dodala: „... ale, pravím, zastávati povinnosti k rodině tak, aby nebyla nucena ponechati cizí péči vše, co přece srdci jejímu je nejbližší a oč přece nikdo nebude pečovati tak, jako právě – duše rodiny sama.“²⁹² Kladla však důraz na to, aby byly ženy na získání práv náležitě připraveny.²⁹³

A jak měla podle ní politická činnost žen vypadat? Pomohla si citátem z Bible: „Učiňmež mu pomocnici podobnou jemu...“, kterému se prý rozumělo pouze tak, že žena měla dosud pomáhat muži v rodinném životě. „Ale doba naše se mi zdá, že vybízí pojímati slovo to v rozsahu mnohem širším. Ne stavěti se svými snahami emancipačními *proti* muži, *nad* muže a stranou od muže – takové pojímání ženské otázky bylo by velice pochybené – ale právě ženskostí svou na základě ne větších, ne menších – ale individuálních zvláštností srdce i ducha svého pomáhati muži, aby k plnější harmonii přiveden byl život v obci, ve vlasti, v říši – to řekla bych – musí býti ideální touhou emancipačního hnutí ženského ve směru tomto. Netřeba tu po mém zdání ani úplného stotožnění oborů činnosti mužů a žen v tom rovnoprávném a rovnocenném vzájemném postavení jejich v životě občanském (...).“²⁹⁴ Dále se Rozsypalová

²⁸⁸ Tamt., s. 17.

²⁸⁹ Tamt.

²⁹⁰ Tamt.

²⁹¹ Tamt., s. 21.

²⁹² Tamt., s. 20–21.

²⁹³ Tamt., s. 21.

²⁹⁴ Tamt., s. 22.

vyrovnávala s protiargumentem, který vlastně využil jejího modelu femininity. Politika prý v té době (např. při říšských volbách) představě femininity neodpovídala, a tak by se žena politického dění neměla účastnit. Rozsypalová ho naopak ke své tezi využila: „Takováto volba se i nám ženám zamlouvá, poněvadž odpovídá tak zplna methodě ženy, s jakou by plniti chtěla povinnosti veřejné. Zdá se mi, že budoucnost vykáže právě i v životě konstitučním ženám *úkol zjemňovací*.“²⁹⁵

Odlišnost žen tak byla použita jako důležitý argument pro správné, vyvážené řízení věcí veřejných. Umně se vyhnula i dalšímu silnému protiargumentu, který ze slabší fyzické vybavenosti žen usuzoval, že ženy nemohou vykonávat vojenskou povinnost občana dané země. Rozsypalová kontrovala: „Ano, ženě zajisté mnohem více nežli vražedné války a vyssávání národů ozbrojeným mírem – odpovídá ozdoba století našeho, *činnost mezinárodní ligy míru pro všeobecné odzbrojení*.“²⁹⁶

Závěrem lze tedy říci, že pro Rozsypalovou znamenala emancipace příležitost pro zdokonalení ženy. Odsuzovala pojetí, která ženu pokládala za tvora nižšího, než je muž, a která z tradičního modelu femininity (ona sama jej však také zastávala) vyvozovala podřízenost žen. Pro ženy představila program. Uvědomovala si neblahý stav dělnic, které musely pracovat za mizivou mzdu. Řešení, které jim však nabídla, bylo velmi omezené a nebylo, dle mého soudu, realistické. Myslela si, že je mohlo zachránit zakládání vlastních živností. Živnosti však nemohly v zaměstnanosti žen konkurovat továrnímu průmyslu. Nenabídla ani alternativu pro ženy, které byly vdané, neměly děti a mohly se klidně živit výdělečnou činností. Velké téma představovalo pro Rozsypalovou vzdělání pro ženy. Byla jeho velkou podporovatelkou a tvrdila, že by mohlo zušlechtit ženinu víru, ženy byly v její představě o femininitě (spjaté s citovostí a poslušností) religióznější než muži. Podporovala i politická práva žen s tím, že by je ženy dokázaly skloubit s prací v domácnosti. Politiku by prý ženy mohly zušlechtit a zjemnit díky již zmíněnému modelu femininity – např. zapojením se do mírového hnutí.

Koncept oddělených sfér se v pojetí Augusty Rozsypalové velmi posunul. I když Rozsypalová vnímala domácnost jako „střed duše ženy“, nesnažila se o to, aby se ženy omezovaly pouze na tuto činnost. Podle jejích představ se měly ženy vzdělávat, pracovat a politicky se angažovat. Veškerá veřejná činnost však neměla být v rozporu s tradičním modelem femininity – katolické ženy měly být od mužů odlišné. V jejím pojetí byl tedy starší model uspořádání mezi pohlavími (rovnost slučitelná s podřízeností) nahrazen modelem, kde rovnosti neodporovala odlišnost. Mohu konstatovat, že se v pojetí tzv. ženské otázky u Augusty Rozsypalové můžeme setkat

²⁹⁵ Tamt., s. 23.

²⁹⁶ Tamt., s. 24.

s náznaky katolického feminismu. Tento feminismus nechtěl rušit zavedené pořádky a tradice, pouze je chtěl transformovat do jiné podoby.

Její pojetí „ženské otázky“ však nebylo v konzervativních katolických kruzích přijímáno s otevřenou náručí. Musela tedy čelit útokům. Dlouhý-Pokorný o jejím postavení napsal Karlu Dostálu-Lutinovovi toto: „Perzekuce (...) žene i na slč. Rozsypalovou.²⁹⁷ Katolické učitelky chtěly uveřejnit protest proti její činnosti, slč. Hofmannová jí o tom psala a táže se jí zda jsou určité body skutečně zásadními (...). U Jesuitů byla očerněna že už se vyzvaly hlasy, zda pro takovou ovci nebude trpěti Mariánská Jednota Učitelek.“²⁹⁸

V jednom dopise se Rozsypalová o mínění konzervativců ohledně jejího programu nepřímo zmínila. Jela totiž v kupé s Rudolfem Horským a Tomášem Jirouškem. Ona sama o tom referovala Dlouhému-Pokornému takto: „Reneltová mi pak říkala, že opravdová zloba zírала z jeho pohledu na mě – já to nepozorovala tou měrou, ale odzbrojila jsem ho dotazem, co dělá sl. sestra a pí matka zdali je zdráva. Začal o ženské otázce, že jí dobře nerozumí – – – ale v tom už jsme vyjžděli k nám, – ostatně jsem rozuměla a byla bych si pozor dala.“²⁹⁹

Znovu je tedy explicitně vidět její taktika – záměrné vyhýbání se konfrontaci. Opatrnost je však viditelná i na straně konzervativců.

Program Rozsypalové je znám. Je tedy zajímavé podívat se na to, jakým způsobem ho katolické ženy vyjednaly uvnitř křesťansko-sociálního hnutí. Cenným pramenem je časopis pro křesťansko-sociální ženy – *Česká žena*. Rozsypalová v *České ženě* nabádala (ve shodě s výše uvedenou tematizací ženy) výkonný komitét *Křesťansko-sociální strany v Čechách*, aby se vyjádřil, které práce budou z jeho hlediska pro ženu vhodné.³⁰⁰

V tomto smyslu tedy zmínila několik rezolucí, které vznikly na sjezdech katolíků v letech 1894 (což byla první schůze křesťansko-sociálního hnutí, mnohými je pokládána za ustanovující sjezd *Křesťansko-sociální strany v Čechách*), 1896 a 1898.

Během sjezdu v Litomyšli (8.–9. září 1894) se prý křesťanští sociálové dohodli na tomto stanovisku: „Práce žen a dívek ve velkopřmyslových závodech a továrnách při strojích mechanických budiž zcela odstraněna.“ Tedy neměla být zakázána všechna práce žen v továrnách, ale pouze ta hrubá (u mechanických strojů), jemné práce (i v továrnách) mohly ženy vykonávat. Ženy měly mít též právo na samostatnou nemocenskou pokladnu (oddělenou

²⁹⁷ ZA Opava, pob. Olomouc, fond Karel Dostál-Lutinov, i. č. 118/3, dopis Emila Dlouhého-Pokorného z roku 1899.

²⁹⁸ Tamt.

²⁹⁹ ÚAMCČSH Praha, fond A IV-02 Korespondence E. Dlouhého-Pokorného, i. č. 17, dopis Augusty Rozsypalové Emilu Dlouhému-Pokornému ze 12. 6. 1900.

³⁰⁰ Augusta Rozsypalová, *K ženskému hnutí křesťansko-sociálnímu*, *Česká žena* I, 1, 1898, s. 1.

od mužů). Na sjezdu v Praze, který se konal v roce 1896, bylo nařízeno, aby do dělnických výborů mohly volit a být voleny i dělnice. Na druhém zemském sněmu v roce 1898 se prý již uvažovalo nad neudržitelností myšlenky nechat ženu jen při domácí práci, ale měly se tematizovat „přiměřené“ ženské práce mimo domov.³⁰¹ Rozsypalová též ale uvedla, že v rozporu s předchozími stanovisky se v programu *Křesťansko-sociální strany v Čechách* z roku 1897 tvrdilo, aby byla zakázána ženám práce jak v řemesle, tak jakákoli práce ve velkopřůmyslu.

Kriticky se vyjádřila ke všem sjezdům a rezolucím, protože z jejího pohledu se měla řešit ženská otázka nikoli okrajově, ale chtěla „věc důkladně vyšetřiti“. Neztotožnila se tedy s programem křesťansko-sociální strany, který plánoval úplné odstranění práce žen u strojů a v řemeslech, a souhlasila s návrhem Rudolfa Vrby³⁰², který straně navrhl jiné řešení. Tvrdila tedy, že program vznikl od „zeleného stolu“ a chtěla, aby se zavrhl dílenská práce žen, ale aby ženy mohly vykovávat práce v ošetrovatelství, učitelství, na úřadech a v konfekcích (takto zaměstnané ženy měly být organizovány v odborech proti nemravnosti-nemravné módě). Zasazovala se o úplné zrušení nevěstinců a ženy neměly, dle jejího názoru, obsluhovat v hostincích.³⁰³ Stavěla se také za rovné platové podmínky mezi pohlavími (za stejnou práci stejnou mzdu). K poslední rezoluci, která byla projednávána na druhém zemském sněmu (1898), se vyjádřila opravdu velmi kriticky. O ženské otázce prý rozhodovalo 100 mužů a pravilo se v ní, že pokud žena ve svém životě nebude vdaná pak ztrácí svůj životní cíl. Augusta Rozsypalová, dle svého přesvědčení tvrdila, že „mateřství je pouze jednou z cest k cíli“.³⁰⁴ Rozsypalové vadila i forma projednávání ženské otázky, protože o ní rozhodovali pouze sami muži. V ženské otázce by podle jejích slov mělo jít o součinnost se ženami.³⁰⁵

Obě dvě křídla (levé i pravé) křesťanských sociálů se tedy vyhýbala přímému ideovému střetu. Rozsypalová se snažila vybudovat katolické ženské hnutí společně s konzervativci a chtěla počkat na okamžik, až budou ženy připraveny se emancipovat. Konzervativci naopak, dle mého názoru, s opatrností sledovali využití žen pro své politické zájmy, a ponechávali tak pouhé zdání svobodné diskuse nad ženskou otázkou.

Augusta Rozsypalová tedy se svým pojetím ženy v moderní společnosti patřila k progresivnímu levému křídlu uvnitř strany. Nepřekvapí tedy i její ostřejší tón v článku napsaném proti

³⁰¹ Augusta Rozsypalová, *O otázce ženské*, Česká žena I, 23, 1899, s. 89.

³⁰² Rudolf Vrba, 6. 10. 1860 Bělá pod Bezdězem – 17. 10. 1939 Mladá Boleslav, kněz, žurnalista, průkopník křesťansko-sociálního hnutí, patřil do pravého křídla v *České straně křesťansko-sociální v Království českém*.

³⁰³ Augusta Rozsypalová, *O otázce ženské*, Česká žena I, 23, 1899, s. 89–90.

³⁰⁴ Augusta Rozsypalová, *O otázce ženské*. Česká žena I, 24, 1899, s. 93.

³⁰⁵ Tamt.

profesoru Robertu Neuschlovi³⁰⁶, který na již zmíněném katolickém sjezdu mluvil o tom, že žena má být jak v rodině, tak ve společnosti podřízena muži. Dle jejího názoru to odporovalo křesťanskému učení a připomněla mu, že i v rodině má muž k ženě jisté povinnosti. Vztah mezi pohlavími v zaměstnání přirovnávala spíše ke vztahu bratra a sestry než muže a jeho ženy. V závěru článku varovala před tím, „abychom ženinu úlohu nezaměňovali pouze na mateřství á la Kunětická!“³⁰⁷ Božena Víková-Kunětická³⁰⁸ se nepovažovala za feministku, dokonce byla velkou kritičkou emancipačního hnutí (stavěla se proti vzdělání žen a prosazování se na úkor mužů). „Mateřství považovala za největší dar, který může žena získat, a dítě bylo pro ni velikým zázrakem. Zde se patrně také odrážela tragika osobního života, kdy musela pochovat dva své syny.“³⁰⁹ Ve svém politickém působení (1909) prosazovala rovnost ženy s mužem v rodinném životě, zrušení celibátu učitelek a úřednic.³¹⁰ Augusta Rozsypalová tedy jednoznačně nesouhlasila s tím, že mateřství je jediným životním úkolem ženy.

Rozsypalová se musela také vyrovnávat s argumenty ostatních politických stran, které obviňovaly křesťanské sociály z toho, že ženskou otázku používají pouze pro získání žen do svých řad. Rozsypalová s tímto argumentem samozřejmě nemohla souhlasit, ale byla přesvědčena, že se ženská otázka vyřeší z důvodu nápravy nerovného společenského uspořádání mezi pohlavími. Nabádala katoličky k větší aktivitě a zasazovala se o to, aby se neustále vzdělávaly (i prostřednictvím *Spolku*). Podle jejího názoru mohly ženy díky vzdělání konečně hájit své zájmy.³¹¹

Již výše bylo napsáno, že období 1898–1902 bylo v českém politickém katolicismu charakteristické bojem mezi *Národní stranou katolickou* a *Křesťansko-sociální stranou* o ovládnutí spolkové sféry, zároveň i bojem uvnitř křesťanských sociálů mezi pravým a levým křídlem.³¹² Tento boj se samozřejmě podepsal i na ženském křesťansko-sociálním hnutí. Jak již bylo uvedeno, Emil Dlouhý-Pokorný byl nucen vzdát se koncem roku 1899 úřadu duchovního

³⁰⁶ Robert Neuschl, 20. 1. 1856 Nový Jimramov – 5. 8. 1914 Nedvědice, kněz, teolog, kanovník brněnské kapituly, profesor na bohosloveckém ústavu v Brně, jeden z prvních křesťanských moravských sociologů.

³⁰⁷ Augusta Rozsypalová, *O otázce ženské*, Česká žena II, 7, 1899 s. 49–50.

³⁰⁸ Božena Víková-Kunětická, 29. 7. 1862 Pardubice – 18. 3. 1934 Libočany, autorka mnoha románů, povídek a divadelních her. Již před 1. sv. válkou veřejně činná, v roce 1909 vstoupila do národní strany svobodomyšlné. V roce 1912 zvolena do českého zemského sněmu, do kterého však neusedla kvůli Františku Thunovi (místodržitel, který nerespektoval výsledek volby). Po roce 1918 členka RNS a senátorka NS za *Českou státoprávní demokracii*, později za *Československou národní demokracii*.

³⁰⁹ Hana Železná, „*Případ Víková-Kunětická*“. *Příspěvek ke studiu kritického myšlení o ženě a v ženě*. Diplomová práce [obhájena 3. 9. 2007], České Budějovice 2007, s. 106.

³¹⁰ Tamt.

³¹¹ Augusta Rozsypalová, *O otázce ženské*, Česká žena II, 3, 1899, s. 18–19.

³¹² Petr Fiala – Jiří Foral – Karel Konečný – Pavel Marek – Michal Pehr – Miloš Trapl, *Český politický katolicismus 1848–2005*, Brno 2008, s. 29.

rádce *Křesťansko-sociálního spolku pro ženy*³¹³ a ztratil tím i svůj vliv na vedení *České ženy*. Oficiální vyjádření *Spolku* na stranách *České ženy* hovořilo o tom, že se tomu tak stalo ze zdravotních důvodů. Je zřejmé, že v pozadí stálo něco jiného. Duchovním rádcem *Spolku* i *České ženy* se stal vyšehradský kanovník Josef Burian.

Konzervativní síly ovládly křesťansko-sociální hnutí žen i jeho tiskové orgány. Prosazování výše uvedených požadavků se zdálo být nereálné. Jak již bylo v minulé kapitole uvedeno, Rozsypalová byla do křesťansko-sociálního hnutí reintegrovaná a v roce 1904 se tiskový orgán *Česká žena* opatrně přihlásil k rezoluci *Ženského klubu*. *Česká žena* tak kopírovala vývoj v českém politickém katolicismu, kde se hledala smírlivá stanoviska mezi jednotlivými katolickými stranami. Celý vývoj skončil ustanovením *Strany katolického lidu*, která jednotlivé subjekty integrovala.

5. 9. Františka Jakubcová a její zápas o „ženskou otázku“ v katolickém prostředí

Jakubcová reagovala na neschopnost řešení ženské otázky v křesťansko-sociálním hnutí a dle svých slov „na naléhání některých dam a pánů“³¹⁴ se přestěhovala z východních Čech do Prahy. Složitým způsobem hledala profesi, nechala se najmout majitelem prádelny pro sběr prádla a otevřela si ve Vršovicích obchod,³¹⁵ kde prodávala módní a střížní zboží. Začala svým nákladem vydávat a redigovat další časopis pro křesťansko-sociální ženy – *Jitřenku*, která měla nahradit zaniknuvší *Českou ženu*.

V prvním čísle *Jitřenky* byla popsána ideová náplň časopisu. Časopis měl stát na těchto základních pilířích: otevřeně se hlásil ke katolické církvi, její zásady měly být i zásadami nového časopisu. Měl být časopisem národním – českým. Měl bojovat za národní zájmy, ale otevřeného štvání proti jiným národům se zříkal. Určen byl především pro dělnické ženy a hájil jejich práva (prý měly nejmenší podporu a nejméně možností, jak se bránit). Dokonce se měl původně jmenovat *Dělnice*, ale Františka Jakubcová se nakonec rozhodla časopis pojmenovat po *Marii – Hvězdě jitřní*, která měla být pro katolické ženy ideálem, jež měly následovat. Představa o řešení špatné situace dělnických žen spočívala nikoli na třídním boji a odstranění soukromého majetku, ale na křesťanské solidaritě – spolupráci majetných s nemajetnými. Na základě, podle Jakubcové, špatných zkušeností s katolickými muži, „z nichž jeden vykazuje nám cestu klikatější druhý přímější“ se měl stát hlavní oporou pro katolické ženy.

³¹³ Spolek se již od roku 1898 hlásil ke křesťansko-sociální straně v Čechách a měl být základnou křesťansko-sociální ženské stranické organizace. Pavel Marek, *Český katolicismus 1890–1914*, Olomouc 2003, s. 213.

³¹⁴ ÚAMCČSH Praha, fond A IV-5 Korespondence E. Dlouhého-Pokorného, i. č. 214, dopis Františky Jakubcové Emilu Dlouhému-Pokornému 1907/III.

³¹⁵ Tamt.

Myslím si, že Jakubcová narážela ve svých slovech na taktiku katolických mužů, už se nechtěla spoléhat na jejich planá slova, na jejich taktizování, sliby a neochotu pro ženy něco udělat. Františka Jakubcová došla k názoru, že by si měly katolické ženy spravovat své záležitosti samy, bez katolických mužů, protože by jim lépe rozuměly (katoličtí muži jim mohli v jejich úsilí pomáhat, ale nikoli pomocí příkazů). „Nechceme zkrátka tam, kde rozhodovati se bude o nás a pro nás, býti jen takovými gumovými loukami, hračkami, abychom jen jako na divadle jsme kývaly, mlčely, pracovaly, obětovaly se a svůj souhlas najevo němě dávaly, ale chceme samostatně, svobodně svoje názory též projevovati, dle nich se řídit. Chceme tedy tvořiti **samostatný sbor** v katolické armádě, jako mají své vlastní, samostatné sbory všeodborové sdružení křesťanského dělnictva, sdružení českých katolických zemědělců atd.“³¹⁶

Z jejího citátu je jasně vidět úsilí Jakubcové vybudovat katolickou ženskou politiku bez katolických mužů. Ženy měly vytvořit organizaci, která by prosazovala jejich zájmy ve veřejné sféře. V citátu je také možná ukrytá kritika *Křesťansko-sociálního spolku pro ženy*, který tuto funkci (proti jejím představám) neplnil.

Františka Jakubcová hledala pro časopis finanční zajištění, ale bohužel narazila. „Pan Dvorský³¹⁷ řek, že prý jsem moc opoziční, jaká to smělost z Hradecka přijíti pytláčit do Prahy! Bez jeho svolení. Že prý jsem jen dělnicí a že bych chtěla být jako redaktorka lehko živa!“³¹⁸ Jakubcová se proti tomuto nařčení ohradila. „Já jsem již od října každou neděli a svátek někde přednášela, vždy po 2 noci v týdnu nespala, potom v tom dělám při práci v továrně jako moucha a on za odměnu se takto vyjádří! A ti ‚páni‘ se v něm vidí! Do vši mě pochválili, ani arcibiskup nevyjímaje, návrhu schválili, větší obnos peněžní na časopis přislíbili a zatím si mysleli, jak by mě mohli dát za týl, bych je více nezlobila. Ano láska k chudině, k potřebným, to mají pouze v ústech, ale ostatní je pokrytectví, faleš.“³¹⁹

V těchto jejích slovech je explicitně popsána taktika konzervativních církevních kruhů. Představitelé vysoké církevní hierarchie hráli s katolickými aktivistkami zvláštní hru, při níž jim naoko dávali za pravdu, ale mysleli si a také dělali něco jiného. V případě Františky Jakubcové finančně nepodpořili její list *Jitřenka*. Tento list měl hájit dělnice (ženy z nuzných

³¹⁶ *Náš směr*, Jitřenka I, 1, s. 1–2.

³¹⁷ Václav Dvorský, 12. 3. 1864 Praha – 22. 7. 1937 Praha, holič, obchodník, novinář, politik jeden ze zakladatelů křesťansko-sociálního hnutí, kde patřil k pravé frakci. Od 80. let v katolickém spolkovém hnutí, několik let předsedou Vzájemnosti (řemeslnicko-živnostenského spolku), spoluzakladatel *Křesťansko-sociálního spolku katolických žen a dívek*, časopisu *Ženské listy*. Podílel se na založení *Strany katolického lidu* (1906), později spoluzakladatelem *Katolicko-národní strany konzervativní* (1912–1914). Od roku 1906 člen *Zemské organizace katolíků v Království českém*. Ve stranické práci byl znám bojovností a fundamentalismem.

³¹⁸ ÚAMCČSH Praha, fond A IV-5 Korespondence E. Dlouhého-Pokorného, i. č. 214, dopis Františky Jakubcové Emilu Dlouhému-Pokornému 1907/22.

³¹⁹ Tamt.

poměru), proto odmítnutí finanční dotace chápala Jakubcová jako reálný nezájem církve řešit sociální otázku. Dopis nám též vypovídá o změně taktice konzervativních sil, které se nacházely uvnitř křesťanských socialistů. Konkrétně Václav Dvorský přistupoval k Jakubcové s jasně formulovaným odmítavým stanoviskem (což je zásadně jiná taktika oproti vztahu a vystoupením Rudolfa Horského k Augustě Rozsypalové). Václavu Dvorskému se nelíbila politická angažovanost Jakubcové. Zároveň je jasně vidět, že Jakubcová byla v křesťansko-sociálním hnutí žen velmi oblíbená a často zvaná k přednáškám. Její časté veřejné vystupování je zmíněno i v dalších dopisech a dokládají jej i zprávy z *Jitřenky*. Jakubcové nezbylo tedy nic jiného než tento časopis financovat z vlastních zdrojů.

Františka Jakubcová chtěla vybudovat ženské hnutí, které by bylo založené na křesťanskodemokratických principech. Program, kterého chtěla Jakubcová dosáhnout, vycházel z jednotlivých katolických, křesťansko-sociálních sjezdů (1898, 1899, 1902), sjezdů a schůzí katolických žen (1900, 1906). Požadavky (program) koncipovala do 3 tematických okruhů: zlepšení duchovního prostředí, výchovy a zlepšení hmotných podmínek pro ženy. V prvním tematickém okruhu šlo především o ochranu žen z křesťanského hlediska, tedy o morální rozvoj společnosti. V konkrétní rovině se pak mělo dle programu bojovat proti prostituci, obrazům, sochám a knihám, které měly ženu mravnostně ostouzet atd. Druhý okruh specifikoval to, jak si katolické ženy představují výchovu dětí, ta měla být na všech typech a stupních škol postavena na katolických základech. Dívky měly dostat právo i na vyšší vzdělání, aby tak mohly rozvinout své vlohy a dosáhnout na vysněné povolání. Současně však měly být (ve vyšších stupních) vzdělávány a vyučovány k povinnostem matky a manželky. V tomto okruhu pak figuroval i požadavek na nerozlučitelnost manželského svazku (aby byl svazek skutečně šťastný, měla zajistit právě výchova k povinnostem matky a manželky). Za velmi zajímavé lze pokládat některé body v třetím tematickém okruhu. Křesťanskodemokratický program z pera Jakubcové požadoval například stejné platové podmínky pro muže a ženy (za stejnou práci stejný plat), možnost kariérního vzestupu schopných žen (ženy jako tovární inspektorky, ředitelky ve školách apod.). Dále starobní a nemocenské pojištění, pojištění pro vdovy a sirotky. Jakubcová žádala v první řadě o omezení, po kterém mělo následovat úplné zrušení, práce matek v továrnách. Úplné odstranění ženské práce požadovala v podnicích, které byly lidskému zdraví nebezpečné např. sirkárnách. Chtěla aktivní i pasivní právo pro ženy (aby ženy mohly nejen volit, ale aby mohly být také voleny).³²⁰ Františka Jakubcová apelovala na katolické poslance v říšské radě, aby hájili tyto požadavky

³²⁰ *Náš směr*, Jitřenka I, 1, s. 1–2.

katolických žen – zejména požadavek na volební právo žen. Dokonce jim pohrozila, že pokud tak neučiní a budou hájit pouze práva mužů, budou katolické ženy nuceny se spojit s ženami jiných politických táborů a domáhat se onoho práva bez nich.³²¹ Zajímavý je osud jejího programu. Františka Jakubcová totiž požadavky poslala předním katolickým mužům, organizacím a korporacím v katolickém/křesťansko-sociálním hnutí. Souhlasu a podpory v jejich prosazování se jí dostalo pouze ze strany *Všeobecného sdružení křesťanského dělnictva* v Hradci Králové a *Sdružení českých katolických zemědělců*. Ostatní se k programu nevyjádřili. Františka Jakubcová vyzývala katolické muže k prosazování programu a znovu jim pohrozila, že pokud oni v tomto smyslu konat nebudou, pak nemohou počítat s podporou katolických žen.³²²

Její ostrá slova je možné číst jako sebestylizaci Jakubcové do role hlavní osobnosti křesťansko-sociálních žen, která za ně mluví a žádá prosazování práv této skupiny.

Bez zajímavosti není fakt, že po zveřejnění ideové náplně a požadavků Františka Jakubcová poslala žádost na *Ústřední výbor pražských organizací*, aby časopis přijal mezi katolické časopisy a doporučil ho k odebírání. *Ústřední výbor* se usnesl na tom, že *Jitřenku* doporučovat nebude. Jakubcová si povzdechla i nad tím, jak s ženami katoličtí politici jednají. Na sjezdu katolické strany v roce 1906 byly prý ženy vyloučeny s odůvodněním, že nemají politická práva.³²³

V roce 1907 se *Ústřední výbor* usnesl na stanovisku, aby Františka Jakubcová nemohla na schůzích v pražských spolcích řečnit. Podle Jakubcové šlo o pomstu Václava Dvorského a Ludvíka Skružného, kteří prý o ní lživě tvrdili, že je rozhodnuta odejít do sociální demokracie a s nimi si to vyřídí na stranách *Práva lidu*. Jakubcová však tato tvrzení v dopise Dlouhému-Pokornému dementovala a uvedla na správnou míru – myslela si, že šlo z jejich strany o odvetnou akci za její proslov, který pronesla na schůzi ve *Vinohradském spolku*. Vyjádřila se tam kriticky k volbám a k programu, který se v nich zastával. Jakubcová dále uvedla „že je něco jiného býti dobrý, katol. a něco jiného dobrým politikem; že to není jedno a totožné a že třeba dobrý katol. může býti špatným politikem. – Jak se provádí heslo svůj k svému? Pořád se nám malým hlásá a zatím velcí (...) na Katol. časopis nemají; nestačí jen říkati, co nám ženám křesťanství dalo, nýbrž co nám ti páni katol. dávají dnes!? Chtí práci, oběti, peníze, agitaci, čas a všecku možnou spolučinnost od nás, a za to? – nám pochlebují, že si nás váží, v úctě chovají, že jim je jedna taková žena milejší než-li co mužů bačkor ap. (Dvorský), ale řekněte jim: my

³²¹ Tamt., s. 3.

³²² Tamt.

³²³ Františka Jakubcová, *Málo slov, více skutků*, *Jitřenka* I, 6, 1907, s. 1.

chceme od vás bratři né jen slovy lásku, ale ukažte skutkem, že nás chcete chránit, zastávat a práva Krista nám vydobytá také provádět. Hoj! To je emancipace! to se nechá za dveřmi až do příštího sjezdu! teď není na to čas, rozbíjíte jednotu, a. p.³²⁴

Jakubcová v tomto citátu použila heslo „svůj ke svému“ ve smyslu podporování lidí stejného ideologického zaměření (nikoli v národoveckém smyslu). Mluvila z ní tedy hořkost a byla velmi rozezlená, že se podporování v praktické rovině neděje (konkrétně odmítnutí finanční subvence jejího časopisu). Rozpor mezi slovy a skutky Jakubcová viděla i v taktice katolických politiků, kteří požadavky žen sice veřejně, ale pouze „na oko“ podporovali. Ve skutečnosti je ale neprosazovali. Narážela zde také na to, že katoličtí muži si katolických žen velmi vážili, ale jejich prohlášení byla značně obecná. Pokud od nich chtěly ženy nějaký konkrétní požadavek, nastala taktika zdržování, obviňování a odmítání z důvodu nejednotných stanovisek k těmto otázkám.

Postup katolických politiků (jmenovitě Václava Dvorského) se Jakubcové nelíbil a nazývala ho „klerikálem“, který křesťanské učení zneužívá ve svůj prospěch. Katolickým ženám tedy navrhovala postup, jak vybírat správné katolické politiky. Měly mu položit následující otázky: „stojíš na stanovisku náb.? nebudeš hlasovat proti sv. man., náboženské výchově ve škole? Ale co míníš učiniti pro nás? Chceš nás chránit? naše resoluce tlumočit? chceš hájit zájmy malého lidu? proti zdražování potravin? stojíš na stanovisku národním? ap.“³²⁵ Během další schůze, která se konala u Medvídků, jí Švec-Blanický a Václav Dvorský nedali slovo. Katolické ženy z Vinohrad však naléhaly („dělaly rámus“) a neschvalovaly jednání katolických politiků. Jakubcová jejich naléhání vyslyšela a dopustila se netaktického výroku, „... že by ani soc. dem. snad takto nejednala jako oni, že již pro stranu přestávám pracovati, (...) že násilím ubírají přesvědčení jednotlivce, že jej ničí duševně, že chtí, by z nás byly ženy nemyslicí, hloupé, které by jich poslouchaly, že já majovité hájit nebudu jak to strana p. Dvorského čini a o dělníka se nestará, že budu mluvit a řídit se heslem: s pravdou ven.“³²⁶ Vystoupení kritizoval i její podporovatel Václav Myslivec, dále katecheta z Vršovic dp. Čurda, který ji měl údajně přesvědčovat, aby poprosila Dvorského, Skružného, Kunce a Bulka za odpuštění. Jakubcová snad tento krok zvažovala, protože se bála, že by její vystoupení mohlo poznamenat její obchod.³²⁷

Podtržení v jejím dopise dávají najevo, co Jakubcová skutečně po katolických politicích

³²⁴ ÚAMCČSH Praha, fond A IV-5 Korespondence E. Dlouhého-Pokorného, i. č. 214, dopis Františky Jakubcové Emilu Dlouhému-Pokornému 1907- III.

³²⁵ Tamt.

³²⁶ Tamt.

³²⁷ Tamt.

požadovala, tedy hájení žen, závazek plnění sjezdových rezolucí a ochrana zájmů prostých lidí (tedy program vystavěný na křesťanském solidarismu).

Katoličtí modernisté si ve volebním roce (1907) ve svém časopise *Rozkvět* všimli změny ve stanovisku konzervativců k volebnímu právu žen (na který narážela i Františka Jakubcová). Vzpomínali na počátky křesťansko-sociálního hnutí, kdy Rudolf Horský, Tomáš Jiroušek a Tomáš Škrdle stáli proti požadavkům všeobecného volebního práva a volebního práva žen. Emil-Dlouhý-Pokorný a Václav Myslivec museli čelit kvůli hlásání těchto myšlenek několika pokusům o vyloučení ze strany. V listu se tedy pochybovalo nad změněným stanoviskem Tomáše Jirouška, který měl při své kandidatuře v roce 1907 zastávat názor, že je i pro politická práva žen. V časopise *Rozkvět*, se jeho názorová proměna interpretovala jako pouhá snaha získat ženy pro své účely.³²⁸

O tom, jaký názor na požadavky měli další přední katoličtí politici a jak k Jakubcové přistupovali představitelé vysoké církevní hierarchie, vypovídá krátká zpráva, která referovala o manifestační schůzi katolického lidu na počest smrti biskupa Jana Brynychy. Schůze se konala 15. září 1907 v Chrasti u Chrudimi.³²⁹ Na této schůzi byl kromě řečnice Jakubcové přítomen i katolický poslanec v zemském sněmu za okres Chrudim – František Šabata, který volební právo žen ve svém referátu jednoznačně odmítl.³³⁰

Emil Dlouhý-Pokorný svému příteli Karlu Dostálu-Lutinovovi referoval o vystoupení Jakubcové na témže shromáždění. „Mluvila na táboru v Chrasti, byl tam biskup Doubrava, chtěla agitovati pro svůj příští list, ale asi 12 kněží ji tak s biskupem obstoupilo, že ji nenechali ani k ženám přistoupit, snažila se vše marno, biskup odháněl ženy, že slečnu (Jakub.) musí na dráhu doprovodit k vlaku, zavřeli a jela. Stěžovala si do toho. Klerikálové jí užívají k řečnění, ale organizovat jí lid nedovolí.“³³¹

S nepochopením a odmítnutím se však Jakubcová musela potýkat i mezi katolickými ženami. Jakubcová si o nich nedělala žádné iluze: „Kdyby se lidi (zvláště ženy) tak slepě nepodřizovali, ale dnes na ně spolehnout nelze; dnes tleskají a vychvalují a zítra z rozkazu by člověka třeba kamenovali, to ten vesnický lid náš je mnohem chytřejší a více uvažuje nežli zde v Praze.“³³²

A tak i když se Jakubcová účastnila mnoha vystoupení v křesťansko-sociálních spolcích mimo

³²⁸ *Rozkvět*, I, 20, 1907, s. 86.

³²⁹ Svolavatelem byl dp. Beneš (kaplan z Chrasti). Přítomno bylo kolem tří tisíc osob. *Zprávy spolkové*, Jitřenka I, 2, 1907, s. 3–4.

³³⁰ *Tamt.*, s. 3.

³³¹ ZA Opava, pob. Olomouc, fond Karel Dostál-Lutinov, inv. č. 118/3, dopis Emila Dlouhého-Pokorného z roku 1907.

³³² ÚAMCČSH Praha, fond A IV-5 Korespondence E. Dlouhého-Pokorného, i. č. 214, dopis Františky Jakubcové Emilu Dlouhému-Pokornému 1907- III.

Prahu (na které tedy spoléhala), myslím, že se v tomto bodě mýlila. Svědčí o tom několik článků v *Jitřence*. Již ve třetím čísle časopisu byl poslední bod požadavků (pasivní volební právo pro ženy) odmítnut z venkova – konkrétně z města Humpolce. Jistá obyvatelka tohoto města sice vítala nový časopis, ale pasivní volební právo pro ženy se jí zdálo více mužskou záležitostí. „Když bychom na sněm poslaly muže, který by hájil naše právo a požadavky správně a spravedlivě, pak by žen na sněmu potřebí nebylo. Neboť čím více sněm bude zastoupen, tím tížeji se dohodnou o jednu věc.“³³³

Toto nepochopení záměru časopisu od venkovských žen nebylo něčím ojedinělým. V jednom z dalších dopisů do redakce si odběratelka z venkova stěžovala na to, že s agitací pro nový časopis u dalších žen vůbec nepochodila (nezískala ani jedinou odběratelku). Ostatní ženy ji prý odbyly s tím, že na politiku nemají čas, a farář se k této věci stavěl také netečně. Redakce vyzývala čtenářku k trpělivosti, navrhla jí, aby postupovala mírnými kroky – schůzemi, přednáškami a teprve potom ženy získala do čtenářské obce.³³⁴

Františka Jakubcová vystoupila v roce 1908, na sjezdu delegátů *Strany katolického lidu* v Praze s různými požadavky katolických žen. Litovala však, že se celá debata zúžila na jediné téma – všeobecné volební právo žen. Z každého tábora (pro a proti volebnímu právu žen) mluvili 2 řečníci.³³⁵ V článku je řeč Jakubcové podána takto: „Názor, že žena zasluhuje úcty, že ji ctí více než-li sebe, že ušetřena má býti, co pohlaví slabší atd. ruchu volebního, přivedla na pravou míru tím, že my nežádáme, aby se zacházelo a pohlíželo na ženu jako na anděla, nýbrž jako na člověka, a když je žena schopna politicky pracovat, agitovat, že též schopna bude politických práv svých využít. Nechceme, aby ženám vzdávána byla pocta větší, než-li mužům, aby se zbožňovala a p., chceme ženu i s jejími právy.“³³⁶

Jakubcová přirovnáním žen k andělům zřejmě narážela na konzervativní katolické pojetí žen. Konzervativní proud si sice žen velmi považoval ale z modelu femininity, jehož hlavní charakteristikou byla citovost, vyvozoval nutnost zvláštní ochrany. Ženy měly být chráněny před volebním bojem. Žena v jejich pojetí měla vládnout v rodině (vzpomeňme na slova pseudonymu Zdislavy Upřímné v *Ženských listech*). Konzervativci tedy pokládali ženu za „světlo domova“, Jakubcová však tento obraz žen chtěla desakralizovat. Požadovala, aby se na ženy nehledělo s posvátnou úctou, ale jako na normální lidi, kteří se hlásí o svá práva.

³³³ Dopisy. *Z Humpolce*, Jitřenka I, 3, 1907, s. 4.

³³⁴ *Z venkova.*, Jitřenka II, 3, 1908, s. 4.

³³⁵ Z odpůrců, kteří se aktivně zapojili do diskuse, je třeba jmenovat dp. Jemelku a Dvorského. – Zřejmě šlo o Václava Dvorského, který stál se svým přítelem Václavem Kotrbou za vznikem *Ženských listů*. Z podporovatelů to byl naopak Václav Myslivec.

³³⁶ *Sjezd delegátů strany katolického lidu v Praze*, Jitřenka II, 2, 1908, s. 3.

Václav Dvorský katolickým ženám navrhl, aby založily jednotnou organizaci, která by se tímto právem zabývala. Jakubcová souhlasila, ale apelovala i na katolické muže, aby jim pomohli tuto organizaci založit. Celá diskuse byla zakončena hlasováním. Požadavky Jakubcové byly nakonec přijaty do rezoluce sjezdu (kromě pěti hlasů). V příštím roce se na sjezdu měla znovu projednat a popř. vetknout do programu *Strany katolického lidu*.³³⁷

V dalším ročníku (1909) *Jitřenky* sloužila Jakubcové tato rezoluce jako protiargument vůči konzervativcům, kteří se proti volebnímu právu stavěli negativně. Nicméně na sjezdu katolíků nebyla rezoluce vůbec projednána.

Znovu tedy můžeme pokládat návrh Václava Dvorského jako taktický (zdržující) postup, kterým chtěl ženy pouze navnadit k činnosti do dalších let. V praktické rovině se zakládání jednotné ženské organizace nekonalo a požadavky žen do programu *Strany* nebyly včleněny.

Rok následující (1910) byl poznamenán roztržkami uvnitř katolického politického tábora. V *Jitřence* se otevřeně přiznával rozhádaný stav *Strany*, který byl podle redakce dán několika faktory – především sporem o všeobecné volební právo a volební právo pro ženy. S optimismem byl vyhlášen sjezd *Strany katolického lidu* s tím, že byla vyzdvižována společná stanoviska, která katolický politický tábor měla spojit – tedy křesťanský světonázor.³³⁸ Sjezdu *Strany katolického lidu* (27.–28. 3. 1910) se účastnilo 340 delegátů, z toho 4 ženy. Jako předseda byl zvolen Rudolf Horský, který ve svém proslovu apeloval, aby byl důsledně prosazován konzervativní směr. Byl podán návrh, aby do sjezdu byly delegováni lidé z mládežnických a ženských spolků. Tento návrh byl zamítnut s tím, že tyto organizace jsou součástí svých místních politických organizací, a tak nemohou vytvořit samostatnou buňku. Pokud bylo žen a mládeže veliké množství, pak jim bylo dovoleno, aby vytvořily „zvláštní sekci mládeže či žen, při místní organizaci politické zřízenou“.³³⁹

Zamítnutí návrhu je možné číst jako vítězství konzervativních sil uvnitř *Strany katolického lidu*. Zamítnutím konzervativci retardovali a v praktické rovině zamezili ženám a mládeži sehrávat v politice strany větší roli. Jak již bylo mnohokrát uvedeno, ženy (a to zejména na venkově) nebyly politicky uvědomělé a v místních politických organizacích nepřekračovaly marginální úlohu.

V roce 1911 se v *Jitřence* objevila ostrá kritika a doporučení katolickým poslancům, aby ženám konečně tato práva vymohli: „Pamatujte na nás, plňte, co jste slibovali a co jste se zavázali splnit! (...) Strana, která tak nečiní, anebo činí tak pouze na oko a tiskem svých orgánů tuto

³³⁷ Tamt.

³³⁸ *Rozvrat ve straně*, Jitřenka IV, 9, 1910, s. 1.

³³⁹ *Sjezd delegátů strany katol. lidu v Praze*, Jitřenka IV, 13, 1910, s. 2.

žádost nevysloví, hraje komedii anebo se dává v zákulisí balamutit a chlácholit.³⁴⁰ A dále: „Nechce žena a neusiluje o vládu – pouze spolurozhodovat tam, kde zájmy veřejné kolidují se zájmy jejími.“³⁴¹ Pokud žena nemá politických práv, pak nemůže uplatnit trest na muže, „aby v sobotu dal ženě své mzdu, aby měla na chléb dětem a aby ukojiti mohla všechny jejich potřeby zejména v ohledu výchovném!“³⁴² (...) „I mimo okruh rodinný naskýtá se ženě široké pole k její působnosti ve sboru zákonodárném. Může zejména vliv svůj uplatniti ve hnutí mírovém, humanitním, abstručním atd. Péče o zanedbanou mládež zoufale volá o pomoc ženy a o její směřodátný vliv ve sborech (...).“³⁴³

Stále platil názor, který zastávala i Augusta Rozsypalová, že katolické ženy neusilují o samovládu a autonomii v politických záležitostech. V politice měla být žena pomocnicí muže. V politice se měly ženy starat o záležitosti, které patřily do tradičního modelu femininity a které dříve náležely k jejich úkolům v domácnosti – urovnávání sporů, láska, výchova a střežení mravnosti. Jednalo se tedy o transfer těchto úkolů do veřejné sféry.

V roce 1912 se kvůli roztržkám konal další sjezd strany. V *Jitřence* vyšla zpráva, v níž byla kvitována skutečnost, že se sjezdu zúčastnil větší počet žen a též že byl vyloučen Emanuel Jungr s Václavem Myslivcem. Ve vyjádřeních jednotlivých řečníků je vidět, že chtěli pokračovat v ideji lidové strany, ale odsuzovali styl vedení předchozího. Jungr s Myslivcem založili novou stranu *Křesťansko-sociální stranu lidovou*. Od této strany se *Křesťansko-sociální strana* distancovala, stejně tak od *Katolicko-národní strany konzervativní* (později *Konzervativní strany lidové*). Předsedou *České strany křesťansko-sociální v Království českém* byl zvolen Šabata, místopředsedy se stali Rudolf Horský, František Šafránek a František Kordač. Do předsednictva strany byla zvolena i jediná žena – Františka Jakubcová.³⁴⁴ Během 7.–8. září 1913 se konal sjezd katolíků v Kolíně, na kterém referovaly i tři katolické ženy: Joža Krátká („Křesťanská žena ve službách lásky k bližnímu“), Zdeňka Janků („Katolická žena v rodině“) a Františka Jakubcová („Katolická žena ve společnosti a národě“). Kromě nich vystoupili i katoličtí muži, například dr. Řehulka z Olomouce (koncipient u M. Hrubana), který neúspěch katolických žen v křesťansko-sociální straně přičítal špatnému vedení katolických mužů: „Potřebovali bychom pár katolických vůdců, jako mají Moravané, a šlo by to také. Lid je zde svorný, ku práci ochotný a nadšený, jen ta taktika nešťastná, na té se není možno shodnout.“³⁴⁵

³⁴⁰ *O volebním právu žen*, Jitřenka V, 38, 1911, s. 1.

³⁴¹ H., *Nový parlament a právo žen*, Jitřenka V, 27, 1911, s. 1.

³⁴² Tamt.

³⁴³ Tamt., s. 1-2.

³⁴⁴ *Sjezd české strany křesť.-sociální*, Jitřenka VI, 16, 1912, s. 1-2.

³⁴⁵ *Schůze katolických žen v Kolíně*, Jitřenka VII, 39, 1913, s. 3.

Svou kritiku zřejmě zacílil na aktivity Františky Jakubcové, redakce s ním však nesouhlasila, protože jeho proslov okomentovala slovy, že asi „zapomněl, že je na schůzi žen“.³⁴⁶ Jakubcová viděla chybu naopak v taktice katolických politiků.

Velmi zajímavý byl referát Františky Jakubcové, který dává nahlédnout do jejího pojetí tzv. ženské otázky. Svou řeč zahájila tvrzením, že vyspělost národa se pozná podle jeho poměru k ženám. Obhajovala církevní názor na ženu. „Církev učí, že jsme dítky jednoho Otce nebeského, rovnocenné duševně před ním, že vlohy duševní jsou nám od Boha dány, že hříven svých nemáme zakopaných nechat ležeti, ale jimi ku prospěch svých bližních pracovati, a že žádný smrtelný člověk nemá práva nám zabraňovati, bychom se nezdokonalovaly a nám zabraňovati duch náš povznášeti.“³⁴⁷ Rovnoprávnost však nebyla v rozporu s odlišností žen.

„Je-li ženě svěřen jiný úkol a jiná povinnost v rodině a ve společnosti, není tím proto žena považována za méněcennou. Pohleďme na stavbu domu. Pracují k jeho vybudování zedníci, tesaři, truhláři, zámečníci, sklenáři, malíři atd., je snad proto jeden řemeslník méněcenný než druhý proto, že vykonává jiné práce?“³⁴⁸ Nelíbila se jí v tomto ohledu skutečnost, že se společnost na některé práce dívá spatra, jiné že jsou více ceněné. Chtěla, aby byly rovnocenné. Kritiky těch, kteří svá tvrzení (o útlaku žen v křesťanství) opírali o některé názory církevních otců, odbyla s tím, že vytrhávají jejich myšlenky z kontextu. Církevní zakladatelé měli prý na mysli pouze ženy špatné, nikoli všechny ženy. Uznávala, že každé špatné smýšlení o ženě je třeba odsoudit, divila se však, proč se liberálové soustředí pouze na katolickou církev, proč se nezajímají o postavení ženy u muslimů, židů, protestantů a jiných církví. Vyvracela argument liberálů, podle kterých musela žena po porodu s dítětem přijít do kostela se očistit. Podle Jakubcové se naopak ve Starém zákoně smýšlelo o ženě jako o nečistém tvorů. Teprve „křesťanství porodem Rodičky Boží se ženy křesťanské tuto vinu sňalo, a ženu tak povzneslo.“³⁴⁹ Vyvracela i další tvrzení, dle kterého díky slibu manželské poslušnosti stává se žena pouhou „loutkou v rukou muže“. Autoritu obhajovala tak, že je potřeba ve společnosti řád a někdo, kdo společnost řídí, ale připomínala, že i tento vládce se musí řídit zákony, které vydává. Manželství pro Jakubcovou neznamenal otroctví, protože podle ní žena vstupuje do svazku dobrovolně. Jako výraz rovnocennosti uvedla i to, že při svatebním obřadu klečí oba svatebčané (žena i muž) vedle sebe. Církev obhajovala pro to, že dokáže integrovat ženy z různých společenských vrstev, povolání, úloh (panny v kláštorech, matky pečující o své děti)

³⁴⁶ Tamt.

³⁴⁷ *Žena ve společnosti a národě*, Jitřenka VII, 47, 1913, s. 1.

³⁴⁸ *Žena ve společnosti a národě*, Jitřenka VII, 49, 1913, s. 1.

³⁴⁹ Tamt., s. 2.

a povah („statečné i trpitelky“).³⁵⁰

Špatné postavení žen naopak přičítala liberalismu. Stále věřila, že se katolické ženy dokážou pod katolickým praporem sjednotit (venkovanky s katolickými ženami z řad inteligence). Byla si vědoma toho, že uvědomělých katolických žen bylo velmi málo, proto apelovala na řádové sestry, aby vyšly z kláštera ven a katolické ženy vzdělávaly. Nechtěla, aby se vzdělání žen chopil liberalismus, který tvrdil, že náboženství je tmářství. „Žena, která potřela hada, má nyní za úkol přetnouti zmotaný uzel společenských záhad a otázek. Musíme si však důstojně vésti v boji za práva, spravedlnost a rovnocennost žen a nepřeorávati mezí jako v Anglii neb potom bychom si více poškodily, než prospěly. S nejkrásnějšími úmysly vstoupily jsme ve veřejný život pracovati ve prospěch sester ujařmených a naše záměry tak často byly zkříženy... Mám snad hlavy klopat, nad nezdarem lkát? Máme snad couvnout?“³⁵¹

Vzhledem k tomu, jak se měnil socioekonomický rámec společnosti, bylo nutné změnit naivní představu konzervativců s navrácením ženy do domácí sféry. Jakubcové bylo jasné, že je potřeba zohlednit situaci žen, které nebyly vdané. Právě z jejich situace podle ní vyrůstala tzv. ženská otázka. Oceňovala aktivity neprovdaných žen a odsuzovala hanlivé označení „stará panna“. „Dnes hlásá se, že by žena prohřešila se proti povolání, – kdyby ve stavu panickém spatřovala vyšší cíl než v manželství.“³⁵² Byla jí bližší „stará panna“ než nesamostatná dívka, která byla zcela závislá na mužově příjmu. Odsuzovala chování některých dívek, které si raději vzaly surového muže, než aby zůstaly samy.³⁵³

Jakubcová žádala o to, aby ženy mohly dělat všechna výdělečná povolání za stejných platových podmínek jako muži. Přiznávala, že však všechna povolání zatím nejsou přístupná, například kněžství. Katolickým ženám měla jako prostředník mezi lidmi a Bohem sloužit pouze jediná žena – Maria. „Ta zastává za nás všechny úkol kněžský, obětovala Syna Božího a my proto netoužíme po tom, abychom úkol kněžský mohly vykonávati.“³⁵⁴

I ve sféře spirituální tak měly katolické ženy své zastoupení. Z mého pohledu se jedná o důležitou záležitost, neboť se katolické ženy, díky této tematizaci (Maria jako prostředník mezi ženami a Bohem) mohly odvolávat přímo na Pannu Marii. Františka Jakubcová tedy i díky ní mohla kritizovat církevní hierarchii.

Jakubcová přiznávala ženám v duchovních otázkách alespoň úkoly nepřímé – apoštolská činnost, náboženská výchova dětí, zdobení oltářů. Rozporovala i tezi, že vojenství nebylo

³⁵⁰ Tamt.

³⁵¹ *Žena ve společnosti a národě*, Jitřenka VII, 47, 1913, s. 2.

³⁵² *Žena ve společnosti a národě*, Jitřenka VII, 48, 1913, s. 2.

³⁵³ Tamt.

³⁵⁴ Tamt., s. 1.

ženám otevřeně. Vzpomínala na mnohé bojovnice (je zajímavé, že např. na husitské ženy) a na ženy organizované v Červeném kříži. Nesouhlasila s názorem, že žena bere mužům v řemesle práci, a kladla si otázku, zda i muži neberou práci ženám jako kuchaři, cukráři, dámští krejčí.³⁵⁵ Jakubcová navazovala na koncepci Augusty Rozsypalové, která vyjmenovala několik druhů živností, které byly vhodnější pro ženy než pro muže. Z tohoto pojetí je jasně patrná hranice genderového rozdělení univerza. Znovu tedy šlo o činnosti, které je možné považovat jako hospodyňské dovednosti přenesené do veřejné sféry. Jakubcová však koncepci Rozsypalové ještě předčila, protože tyto práce měly patřit pouze ženám. Muži jim tak neměli v těchto činnostech (i ve veřejné sféře) konkurovat.

Myslela si sice, že ženy jsou „slabší pokolení“, a tak se pro ně některá povolání nehodí, ale analyzovala soudobou situaci, ve které ženy byly nuceny chodit do továrny, a ještě se starat o domácnost. Vše se bralo jako automatická záležitost. Proto chtěla podpořit stranu, která by zbavila ženy jha dvojího zaměstnání (v domácnosti a na veřejnosti)³⁵⁶

V poslední části řeči se Jakubcová dotkla požadavku na volební právo žen. Konzervativce ubezpečila, že ženy nechtějí mužům vládnout: „... je to jen ohlas, že mužové málo o poměry žen se starali a občanská práva ženám upírali. Ženy bojují o zákon, aby ženu stejně chránil jako muže.“³⁵⁷ Odsoudila část ženského pokolení, které se nezajímalo o tzv. ženskou otázku a bez této znalosti odsuzovalo snahy po emancipaci. O těchto ženách se vyjádřila opravdu kriticky, protože „nejen že zdržují postup, ale věc přímo poškozují.“³⁵⁸ Častá výtku konzervativních žen se týkala toho, že veřejně činné ženy nezvládají práci v domácnosti. Nesouhlasila ani s jejich představou emancipované ženy, která podle nich kouřila, hrála karty a kulečnick, chodila po kavárnách, volnost v lásce hlásala a sama prováděla. To pro Jakubcovou nebyl „pravý pokrok“. Konzervativci prý také tvrdili, že žena nemá právo vládnout, protože Eva v ráji svedla Adama. „Což nejsou více sváděny ženy, dívky od mužů k hříchu? Na které straně je více těch svedených? A kdo více trpí za provinění? Hřešila-li žena, zároveň i trpí, ale muž hřeší a následky nepocítí uje. – Což je muž pouhým míčem? Což je žena pouhou loutkou?“³⁵⁹ Navíc podle ní Evinu chybu napravila Maria.

Velmi zajímavé je, že Jakubcová posunula i pojetí privátní sféry, ve které požadovala mužovu participaci – zejména co se výchovy dětí týče. „Jen tehdy mohou býti dívky zdárně vychované,

³⁵⁵ Tamt.

³⁵⁶ Tamt.

³⁵⁷ *Žena ve společnosti a národě*, Jitřenka VII, 50, 1913, s. 1.

³⁵⁸ Tamt.

³⁵⁹ Tamt.

když na charakter dítky oba rodiče působí.³⁶⁰

Ve veřejné sféře se měla žena uplatnit především při potírání alkoholismu a prostituce, dále se měla podílet na charitativních činnostech, působit na zlepšování podmínek žen, zlepšovat sociální situaci ve společnosti a prosazovat heslo „Svůj k svému!“, tzn. podporovat katolické podniky a živnostníky. „Žena nemá jen raditi, ale pomáhati budovati štěstí. Muž drží sice uzdu, ale ženě dovoleno, aby za ni také zatáhla a směr řídila.“³⁶¹

Znovu tedy žena, dle pojetí Jakubcové, měla působit ve veřejné sféře jako mužova pomocnice, hlavní odpovědnost řízení společnosti stále spočívala na mužích.

Na závěr své řeči si položila otázku, proč je v křesťansko-sociálním hnutí stále ženská otázka nevyřešena (ač se několikrát k ní přijaly rezoluce). Zdůvodnila to tím, že ženy neměly „zde nikoho, kdo by přijaté rezoluce ve skutek uváděl.“³⁶² S nadějí vyhlížela do budoucna, protože byl založen *Svaz českých katolických spolků ženských*, který byl zastřešující organizací pro politické i nepolitické spolky katolických žen.³⁶³ Za zmínku stojí též omluva Jakubcové pořadatelům sjezdu. Před sjezdem ji totiž prosili, aby její proslov neměl politické konotace. Jakubcová se obhajovala tím, že „jako ženě ve veřejnosti činné, bylo mně to nemožno. A pak uznávám, že je chybou velikou u nás, v ženských spolcích zejména, že bojíme se slova »politika«. Každá otázka dneška řešena je politicky, i otázka rodinná.“³⁶⁴ Vybízela katolické ženy, aby ve shodě s jejím tvrzením odpověděly na výzvu sociálních demokratek, které po ženách chtěly, aby nevychovávaly víc jak dvě děti (kvůli malému počtu budoucích pracovních míst). Na takovou politiku si musely ženy ale skutečně počkat až do roku 1918.

Z citací vyplývá, že si Františka Jakubcová počínala v jednání s katolickými muži (na rozdíl od Augusty Rozsypalové) velmi netakticky a nebála se je otevřeně kritizovat. Viděla, že dohoda s nimi je v nedohlednu, začala vydávat vlastní časopis a prosazovala pro ženy program, který byl založen na křesťanskodemokratických principech. Ve svém úsilí však narážela na několik nepříjemných okolností. Na základě citací z jejího časopisu můžeme konstatovat, že katolické ženy stále nebyly v politických otázkách uvědomělé, a nemohly se tedy vymanit z područí katolických politiků. Konzervativně ladění katoličtí politici jednání Jakubcové neschvalovali, což dokládá několik skutečností, například se jí v roce 1907 snažili zamezit řečnění na schůzích. A v roce 1913 byla vyzvána, aby se ve svém referátu vyhnula politickým otázkám. Její taktiku však neschvaloval ani Václav Myslivec (podporovatel jejích snah).

³⁶⁰ Tamt., s. 2.

³⁶¹ Tamt.

³⁶² Tamt.

³⁶³ O jeho založení a fungování bude pojednávat některá z dalších kapitol (pozn. aut).

³⁶⁴ *Žena ve společnosti a národě*, Jitřenka VII, 50, 1912, s. 2.

Taktika jednání konzervativních katolických politiků spočívala především v nesplněných slibech a neustálém odkládání řešení „ženské otázky“. K otevřenému konfliktu (na veřejnosti) s Jakubcovou příliš nedocházelo, ale naopak byl zaznamenán jejich „obojaký“ postoj. Na jedné straně, jak již bylo zmíněno, chování a názory Jakubcové neschvalovali, ale někdy ji k řečnění využili (byla dokonce zvolena do vedení strany) a pro svůj agitační souboj zneužili požadavek na volební právo žen. Požadavky žen vždy skončily pouze u schválených rezolucí. Velmi zajímavé je, jak Františka Jakubcová pojímá tzv. „ženskou otázku“. V ní je možné spatřovat hlásání rovnoprávnosti ve veřejné sféře, kterému však neodporuje odlišný model femininity a z něj vyplývající úkoly. Obhajovala i nutnost autority (kvůli zajištění společenského řádu), kterou z mužského pokolení nesňala. Od žen požadovala spolurozhodování ve věcech, které byly z jejího hlediska pro ženy podstatné (za vzdělání žen, mzdové podmínky pro ženy, shodné uplatnění na trhu práce, nemocenské pojištění, pojištění pro vdovy a sirotky, výchova dětí, nerozlučitelnost manželského svazku, odpovědnost za mravnost ve společnosti, mírové hnutí, hnutí za potírání alkoholismu). Na rozdíl od Augusty Rozsypalové nevymezovala práce, které se pro ženy nehodí (s výjimkou kněžství), ale chtěla pouze zrušit rizikovou a namáhavou ženskou práci v továrnách. Do tohoto úsilí spadá i její činnost ve *Všeobecném sdružení křesťanského dělnictva*. Výdělečná práce se měla výhradně týkat žen, které nebyly vdané (jich si Jakubcová vážila a dávala je do kontrastu s nesamostatnými ženami spoléhající na mužův výdělek). Koncept oddělených sfér se u ní také posunul při konstrukci privátní sféry – ta již neměla být pouze ženskou záležitostí, kde žena vládne, ale muž v ní měl participovat na výchově dětí. Jen tak se mohl zajistit správný charakter příští generace. Tímto krokem vlastně privátní sféru desakralizovala (pro konzervativce představovala skutečně něco nedotknutelného) a částečně relativizovala rodový charakter rodinné výchovy (která byla předtím vnímána pouze jako výsada žen).

Do vývoje v křesťansko-sociálním hnutí zasáhla výrazným způsobem i první světová válka a spolkový ruch byl značně omezen. Svaz, na který Jakubcová sázela, během války omezil své aktivity na charitativní činnosti.³⁶⁵ Nestal se tedy organizací, která by se zasazovala o práva žen.

Finanční náročnost při vydávání *Jitřenky* nakonec Františku Jakubcovou dostihla. Začátkem roku 1915 se musela Jakubcová omluvit odběratelkám za přerušení vydávání časopisu. Po roce vydávání *Politickým družstvem* (1916) časopis zastavil svou činnost úplně.³⁶⁶

³⁶⁵ Jana Burešová, *Proměny společenského postavení českých žen v první polovině 20. století*, Olomouc 2001, s. 230.

³⁶⁶ *Milým čtenářkám a příznivcům „Jitřenky“*, Jitřenka IX, 52, 1916, s. 1.

5. 10. Františka Jakubcová a její zápas o „ženskou otázku“ mimo katolické prostředí

Františka Jakubcová se účastnila schůzí ostatních politických směrů. Z těchto schůzí si dělala poznámky, aby se k nim mohla vyjádřit. V jednom z dopisů referovala Emilu Dlouhému-Pokornému o schůzi anarchistů. Anarchisté měli prohlásit, že by ženy měly křesťanství odmítnout z důvodu „mravního (poněvadž jsou zneuctívány od kněžstva mají neupravený manželský život žijí ve hříších a hlásají nevinnost při tom jiným, pak proto, že i různí světci považovali ženy za tvory nečisté jichž roucha se ani nedotýkali) (...) a ze stanoviska politického zase každá žena dělnice (poněvadž bohatým dopouštějí nejvyšší moc politickou, světi je na královny a císařovny, dávají koruny na jejich hlavy a žezla do ruky a modlí se z boží milosti za císaře a krále a chudým káží: pod mocí muže budeš a on panovati bude nad tebou, ženy ve schrumáži duší at' mlčí, chtějí-li něco zvědět at' doma ptají se muže ...).“³⁶⁷

Jakubcové se dále nelíbilo, že žertovali na účet Panny Marie. Uvedla též, že zatímco katoličtí muži po těchto slovech odešli, ona se svou přítelkyní zůstala a chtěla na urážlivá slova reagovat. Rozmyslela si to, protože se bála. Knězi se dále svěřila, že napsala z této schůze reakci do časopisu, ale její reakce nebyla otištěna. Interpretovala to tak, že se báli, že by si lidé mohli myslet, že je sama socialistkou.³⁶⁸

Některým katolickým politikům se nelíbila účast Jakubcové v socialistických schůzích. Například Václav Dvorský Jakubcovou před ostatními křesťansko-sociálními ženami napadl: „Já si sl. Jakubcové vážím pro její horlivost, ale právě ona ve své horlivosti přílišně zabíhá někdy až trochu výstředně, prosím Vás dámy neposlouchejte její rady a nechod'te do schůzí nepřátelských; snad si to může dovolit jednotlivec, že se cítí tak silným a nebojí se, že si kabát od nich umaže a ono ostatně i vidět z názorů oněch lidí, kteří do schůzí chodí, že předce jestli nejsou námitkami jejich načichlí;“³⁶⁹ Jakubcová se nedala a měla mu oponovat slovy: „... že se nenechám nikým omezovat, abych do schůzí jiných nechodila, a zítra mají anarchisté schůzi a jdu tam též. Že prý mám trochu prudký směr a to já řekla, že ten prudký, smělý proud musí být, kde není, že se zahrní nemoc. Voda, která stojí, hnije a škodí ap. Když to neumí pražské dámy, tak jej mám já, nebudu k věci prostě kývat a stydět se za své názory (...).“³⁷⁰ Z citátu je jasně vidět postavení Františky Jakubcové. Pro katolické prostředí byly některé její názory

³⁶⁷ ÚAMČSH Praha, fond A IV-5 Korespondence E. Dlouhého-Pokorného, i. č. 214, dopis Františky Jakubcové Emilu Dlouhému-Pokornému 1907- III.

³⁶⁸ Tamt.

³⁶⁹ ÚAMČSH Praha, fond A IV-5 Korespondence E. Dlouhého-Pokorného, i. č. 214, dopis Františky Jakubcové Emilu Dlouhému-Pokornému 25. 6. 1907.

³⁷⁰ Tamt.

velmi radikální. Ona však svou pozici obhajovala tím, že nechtěla (na rozdíl od katolických žen organizovaných ve *Spolku*) své názory skrývat. Citát tedy odkrývá i taktiku většiny členek *Spolku* (o které bude pojednávat další kapitola).

Jakubcová se účastnila i schůzí liberálních žen, např. *Výboru pro volební právo žen* v Národním domě na Vinohradech v roce 1907. Františka Jakubcová na schůzi nebyla sama, ale vzala s sebou asi 400 křesťanských socialistek. Velmi nelibě se zmínila o řeči sociálního demokrata Jelínka, který se měl „otírat“ o katolické strany. Podle Jelínka ženám totiž tyto strany zakazovaly účastnit se schůzí. Jakubcová se ohradila slovy, že „na schůzích katol. jsou většinou ženy zastoupeny a ještě nikde jsem neslyšela, že by jim někdo řekl, že sem nepatříte, právě naopak ve schůzích jiných stran jest malé procento žen.“³⁷¹ Další Jelínkova kritika se týkala katolického učení o manželství a Evy v ráji. Jakubcová se podivovala nad povahou jeho slov, protože se vůbec netýkaly účelu schůze – rokování o volebním právu žen. Naopak se jí líbily řeči národních socialistek, protože byly nadstranické, držely se merita věci a z jejího hlediska dokázaly (na rozdíl od sociálních demokratů) činem, že to s politickými právy žen myslí vážně (napsaly totiž petice). Jakubcová se hlásila o slovo, to si však vzala Františka Plamínková, která se vyjádřila ke skutečnosti, proč na jednání nebyli pozváni zástupci katolických stran. Plamínková měla údajně říci, že „stranu klerikální nepovažují za stranu politickou, že ony nechtí, aby je flaňďáci v parlamentě hájili.“³⁷² To si však křesťanské socialistky nedaly líbit, dělaly rámus a schůze byla ukončena komisařem.³⁷³

Jakubcová o smýšlení Plamínkové poznamenala: „... oni mají o nás špatný pojem myslí jen na ženy, které chodí pořád po kostelích a kritizují kazatele a zpovědníky a trápí je, ale na ženu ve spol. vzdělávacích a pol. organisacích zapomínají.“³⁷⁴ Františka Jakubcová došla k návrhu, jak upravit vztah mezi křesťanskými socialistkami a liberálkami. Chtěla, když jí nedaly na schůzi slovo, aby jim mohla stanovisko křesťanských sociálek podat písemnou formou. Dále za slib, že se nebudou „otírat“ o náboženství, jim měla nabídnout svou pomoc při podepisování petic za volební právo žen. Chtěla petice rozeslat po křesťansko-sociálních organizacích a myslela si, že by podpisů získala nejvíce ze všech ideových proudů. „Myslím, že by to bylo nejsprávnějším, ukázati skutkem, že pro vol. právo jsme, když společnou věc, akce, budeme podporovati (...).“³⁷⁵ Byla si však vědoma toho, že tímto aktem proti sobě poštvě mnoho konzervativních

³⁷¹ ÚAMCČSH Praha, fond A IV-5 Korespondence E. Dlouhého-Pokorného, i. č. 214, dopis Františky Jakubcové Emilu Dlouhému-Pokornému 1907- V.

³⁷² Tamt.

³⁷³ Tamt.

³⁷⁴ Tamt.

³⁷⁵ Tamt.

sil uvnitř křesťansko-sociálního hnutí.³⁷⁶ V dalších dopisech se o této akci nezmiňuje, pouze reflektuje změněný postoj pokrokových žen ke své osobě. Při další schůzi v následujícím roce (1908) v Národním domě na Vinohradech jí jedna členka *Výboru* nabídla své místo (sama pak o schůzi stála) a Františka Plamínková jí osobně podala ruku se slovy: „Milá Slečno!“ Z toho Jakubcová soudila, že si liberálky uvědomily, že s křesťanskými sociálkami „musí počítati“.³⁷⁷ Františka Jakubcová byla tedy aktivní v kontaktech s ostatními ideovými směry, to se však nelíbilo konzervativnímu proudu ve *Straně katolického lidu*. Konzervativci si nepřáli, aby se katolické ženy účastnily těchto schůzí, protože by je ostatní strany mohly nakazit nebezpečnými myšlenkami. Jakubcová však nesouhlasila se vším, co na nich bylo řečeno. Nelíbilo se jí především hanění katolického náboženství, kritika křesťanství, které podle socialistů podporovalo vykořisťovatelský systém (třídu bohatých). Ženy vinou křesťanství trpěly pod jhem patriarchy. S těmito názory Jakubcová, jak dále uvidíme, nemohla souhlasit. Naopak tvrdila, že křesťanství hlásalo rovnost mezi lidmi. Nesouhlasila ani se sociálním demokratem Jelínkem v názoru, že jsou ženy katolickými stranami omezovány v účasti na veřejném životě (přitom omezování sama často zakusila, nenechala se ale odradit). Chtěla, aby se názor na katolické ženy změnil. Snažila se zapojit křesťansko-sociálních ženy do boje za volební právo žen.

Jakubcová odvracela útoky jiných ideových proudů prostřednictvím svého listu *Jitřenky*. Jednu z kritik přinesl liberální list *Kraj*. J. Král ve svém fejetonu referoval o své účasti na katolické pouti. V průvodu prý bylo mnoho žen, kterým farář kázal o tom, jak křesťanství zlepšilo postavení ženy. Král však přemýšlel nad biblickým citátem „ženy nechtě ve shromáždění mlčí“ (1. Kor. 14, 34). Při těch slovech si vzpomněl na Františku Jakubcovou, „jak dnes organizuje ženy, jak mluví ve shromáždění, církev jí to dovoluje, jen proto, aby získala je do svých klerikálních organizací, kde by opět pracovala pomocí ženy k zotročení jejímu, k zotročení ducha, k zotročení společnosti.“³⁷⁸ Ve svém článku dále zmínil, že se ve výuce náboženství učil, že žena je „původcem zla“ a že duši získá teprve 80 dní po porodu. Nelíbila se mu ani samotná pout', jejíž smysl viděl pouze v jídle, pití a tancování.³⁷⁹

Jakubcová na základě četby fejetonu pozvala pana Krále na schůzi, která se měla konat ve Slaném.

Redaktoři *Kraje* vyslyšeli výzvu a o schůzi podali zprávu. Nejprve se pozastavili nad tím, že nebyl přítomen duchovní Bruno Bárta, který schůzi svolal. Necháпали, jak by mohl zaručit

³⁷⁶ Tamt.

³⁷⁷ Tamt.

³⁷⁸ J. Král, *Feuilleton*, Kraj II, 38, 1909, s. 2.

³⁷⁹ Tamt.

pořádek. Uvedli referát učitele Šťastného, který odůvodňoval podporu katolické strany kvůli zásadě, kterou hlásila – byla to teze o nerozlučitelném manželství. Šťastný hájil toto církevní učení i z hlediska historického, církev v jeho uplatňování prý nedělala rozdíl mezi společenskými skupinami. Redakce s ním nesouhlasila. Uvedla příklad Přemysla Otakara II., který byl rozveden a vzal si za přítomnosti mohučského arcibiskupa Kunhutu Uherskou.³⁸⁰ Ještě větší pozornost věnovali referátu Jakubcové na téma „Křesťanství a žena“. Jakubcová obhajovala své jednání. Nechtěla prý ženy zotročit, ale naopak je nabádala k vlastní aktivitě (organizování a zájem o veřejné otázky). Dále se zastala i křesťanství, které také podle ní ženu nezotročilo, ale „povzneslo kulturně, hmotně a mravně, dalo jí největší svobodu a je i pro rovnocennost politickou.“ Podle ní jedině křesťanství mohlo správně vyřešit ženskou otázku.³⁸¹ V *Kraji* vyšla na její řeč reakce. Hájila naopak stanovisko J. Krále. Ve fejetonu prý neuvedl, že by se díky křesťanství nezlepšilo ženino postavení. Redakce *Kraje* nesouhlasila ani s interpretací Jakubcové o výroku apoštola Pavla. Podle Jakubcové chtěl, aby žena mlčela pouze v církvi, nikoli ve shromáždění. Dle redakce však její slova odporovala současné praxi uvnitř katolického politického tábora, protože současná církev „ženě nedovoluje mluvit a pod záštitou té církve sl. Jakubcová mluví a štve katolíky proti katolíkům“.³⁸² Redaktor Fiedler tvrdil, že se schůze nemohl zúčastnit, protože mu vstup nebyl umožněn. Nelíbila se mu její nenávistná slova vůči židům a liberálům (a to i přes to, že někteří mohou být křesťany a katolíky). Nesouhlasil s tím, proč by žena nemohla mluvit do církevních záležitostí, když i ona je součástí církve. „Dle Vás tedy žena má uplatňovat zásady církví stanovené, má tedy na schůzi hájit to, že nemá jako člen církve práv a že ty jí také nepřísluší, čili že je povinna poslouchat, co jí hierarchie ustanoví, ale práva vzepřít se i proti nejnesmyslnějším nařízením nemá. Tedy žena bojuje sama proti sobě na Vašich schůzích.“³⁸³ Redaktor položil Jakubcové otázku, že pokud nebylo za časů apoštola politických schůzí, proč Pavel s mlčením napomínal pouze ženy? V pokračování své úvahy se vymezil proti tomu, aby náboženství promlouvalo do politického dění. Tuto svou tezi zaštitil slovy Karla Havlíčka Borovského, který soudil, že „zlosynové tohoto světa používají náboženského citu právě pro jeho sílu a všeobecnost za pouta, kterými by sobě spolubratry své také služebnosti co nejpevněji uvázali.“³⁸⁴ Dále uvedl několik misogynních výroků křesťanských otců.

Jakubcová vyvracela tvrzení, že do schůze nebyli liberálové vpuštěni. Protestovala proti tomu,

³⁸⁰ *Organizace katolického lidu*, Kraj II, 42, 1909, s. 6.

³⁸¹ *Slaný*, Jitřenka III, 39, 1909, s. 3.

³⁸² *Organizace katolického lidu*, Kraj II, 42, 1909, s. 6.

³⁸³ Josef Fiedler, *Křesťanství a žena*, Kraj II, 44, 1909, s. 3.

³⁸⁴ Tamt.

že by pokládala ženu za nižší stvoření než muže (kvůli tomu, že musí mlčet v církevních věcech). Pro Jakubcovou by tento jeho závěr znamenal totéž jako „říci, že malíř proto, že nemá práva jako malíř stavěti varhany, je inferiorním tvorem. Milý pane! Máte přece oči a vidíte, že každý tvor rozumný je obdařen *svým* talentem, má *svoji* individualitu, jež ho odlišuje od druhého. (...) Od Tvůrce má žena rovněž *své* dary, odlišné od darů muže a to tělesné i duševní. Útllost jejího těla, svalstva, kostí a nervové soustavy mají v zápětí i obdobnou činnost duševní. Žena je citlivější, útrpnější, milosrdnější, mírnější a zbožnější než muž (doklad množství ústavů lidumilných). Na tomto poli charity *vyniká* žena nad muže, jak zkušenost učí a církev zařizováním ženských ústavů charitativních to potvrzuje. Pakli žena těchto darů svých užívá a s nimi ve prospěch lidstva spolupůsobí a to *v kterémkoliv* směru, třeba i ze svého přesvědčení oživujíc vlašné ve víře slunnými pravdami náboženskými – vyrovná se rozhodně muži (...). To stvrzují i slova sv. Pavla: »V Kristu není rozdíl mezi ženou a mužem«.³⁸⁵

V jejích slovech silně rezonuje hlavní strategie katolických aktivistek. Odlišnost žen je slučitelná s rovností (neznamená podřízenost žen) a je důležitá pro veřejnou aktivitu žen. Model femininity byl představen velmi tradičně, ale na rozdíl od Augusty Rozsypalové se duševní specifika žen více odvozovala od odlišné tělesné konstituce.

V dalším odstavci pak Jakubcová nesouhlasila s chápáním žen pracujících v charitativních oblastech jako pouhých služek. „Proti tomu již předem se ohražuji a prohlašuji to, že žena se obětuje pro jiné a jim slouží, není pro ni ani hanbou ani ponížením. Vždyť žena se tu nepodřizuje jednotlivci, nýbrž blahu *společenskému*. I Kristus pro blaho *společenské* se ponížil, a jak! A přec Jej toto ponížení nesnižuje, naopak vyvyšuje. A ke službě jiným pro blaho společenské, je ustanoven i úředník ano i vladař. Proto praví i Goethe: »Uč ženu včas sloužiti, neboť *službou* přichází konečně *ku panování*«.³⁸⁶

V tomto kontextu nelze nezpomenout na Augustu Rozsypalovou. I ona pokládala veřejnou činnost žen za službu. Vzorem jí byla Panna Maria, která vstupovala do života katolické ženy jako „služebnice Páně, služebnice Boží“. Její mateřství bylo posunuto do sociálního stavu – po ženách Bůh požadoval aktivní participaci při spáse lidstva. Jakubcová ve stejném smyslu zmiňovala příklad Krista.

Františka Jakubcová tvrdila, že mlčet v církvi neznamená nemít v církvi žádná práva. Odmítla tedy jeho výrok, že by tím, že hájí křesťanské učení, ženám škodila. Církev ženy svým ustanovením o mlčení chtěla prý jen uchránit od nenávisných reakcí „pokročilých“. „Ona znala

³⁸⁵ *Křesťanství a žena*, Jitřenka III, 45, 1909, s. 1.

³⁸⁶ Tamt.

citlivost ženy i s jejími důsledky a proto ji chtěla podobných bolestí ušetřiti.³⁸⁷ Nesouhlasila ani s jeho názorem, že náboženství nepatří do politiky. Náboženství pro ni představovalo „soubor pravidel a pravd“ pro život. A politika byla podle ní součástí života. „A v politice, pane, náš život nepřestává a proto i tu platí svrchu naznačená pravidla, na nichž se má náš život zakládati!“³⁸⁸ Pro tuto svou tezi využila také Karla Havlíčka Borovského z Epištol kutnohorských, který v nich měl uvést, že kněz se nemůže zbavit svého politického přesvědčení. Položila tedy redaktorovi štiplavou otázku, proč se vlastně zajímá o politiku a nehledí si pouze lidí, kteří pracují v zemědělství. Navíc zpochybnila uplatňování této zásady (neslučitelnosti politiky s náboženstvím) samotnou agrární stranou, která ve svých řadách měla katolické kněze. Obhajovala tezi o spojení náboženství a politiky i z historického důvodu. Dělo se tomu tak od samotných počátků církve, když vystoupila z ilegality a stala se oficiálním náboženstvím.³⁸⁹

V další části reagovala na zmíněné citáty církevních otců. Pokládala je za vytržené z kontextu, týkaly se prý jen žen hřešících – cizoložnic. Fiedlerovi vyčetla, že nečerpal z originálu, neudal stránky a neodlišil různá období světců. Naopak uvedla několik citátů od církevních autorit, které ženu velebily. Fiedlera vůbec nešetřila a na jeho adresu uvedla: „Jedná však tak katolík, který hlásá praktické křesťanství Kristovo? Každý špatný pták, který si své hnízdo kálí a každý špatný katolík, který kydá hanu na vlastní církev. Věřte, že jest mi tisíckrát milejší nevěrec (...) poněvadž jest aspoň upřímný, ale člověk, který o sobě řekne, že hlásal praktické křesťanství a při tom hanebné výroky o ženě připisuje světcům, ten u mě stojí na nejnižším stupni kultury a toho považuji za náboženského mrzáka.“³⁹⁰

Je tedy vidět netaktický postup Jakubcové. Svě ideové protivníky vůbec nešetřila a názory hájila s náležitou vehemencí. Při argumentaci užívala ostrých invektiv.

Redaktor *Kraje* odpověděl, že charitativní práce dělají i protestantky v Dánsku (diakonistky) „... aniž by se ponižovaly, aniž by to přikládaly za zvláštní zásluhu církvi protestantské“. Vyvracel další její argument, že když žena musí mlčet, neznamená to méně práv (přirovnání k malíři a varhanám). Pro něj byl výrok o mlčení jasným sdělením bez možnosti jiné interpretace. Znovu odmítal propojení náboženství s politikou, problém aktualizoval. Psal o současné situaci v katolickém politickém táboře: „A klerikálové, kteří znesvěcují tu svatou památku Krista v duších nejširších vrstev lidu? Ti chtějí hájit náboženství a v politice? Ne, hájí ho sprostými denunciacemi, telegramy, mocnáři adresovanými, proti pokrokovému tisku a to proto, že otevírá lidem oči, proto, že jinak ho hájiti nedovedou. Slečno, to náboženství, které

³⁸⁷ Tamt.

³⁸⁸ Tamt.

³⁸⁹ Tamt., s. 2.

³⁹⁰ *Křesťanství a žena*, Jitřenka III, 46, 1909, s. 1.

potřebuje k svému udržení policajty a censuru, to ať raději zajde hned. Kristus byl právě tou policií státní, kterou Vy, již nástupci a následovníky jeho nazýváte, na nás voláte, pronásledován, zbičován, upliván a ukřižován.“³⁹¹ Dále znovu uvedl několik citací z Epištol kutnohorských, které dokládaly správnost jeho smýšlení o rozdělení politiky a náboženství. Přirovnání ke špatnému ptáku od Jakubcové vzal s nadhledem, protože on sám nepovažoval kvůli mnohým pochybením katolickou církev za tu pravou (vzdálila se totiž původním představám Krista a jeho následovníků). Jakubcovou obvinil, že svůj časopis určitě nevydává zadarmo, ale že je podporována z peněz šlechty a církevních hodnostářů, kteří pak určují, jak má psát.³⁹²

Jakubcová stále zastávala a dokazovala ideu o odlišných talentech ženy: „Budeme názorně počítat, abyste tomu ještě lépe rozuměl, ano? Muž má 2 % talentu pro sílu vůle a 1 % talentu pro charitu. – Žena má 1 % talentu pro silnou vůli a 2 % talentu pro charitu. Každý má stejně procent, to jest 3 %. Tak zní moje vývody. Kdo je tedy méněcenný?“³⁹³ O jeho argumentu s diakonistkami tvrdila, že pouze dokládá správnost katolického učení a že se protestantky pouze po katoličkách „opičí“. Mlčení aktualizovala soudobou politickou situací, kde vyčítala agrárnímu listu, že kritizoval poslance Bergmanna za vzdání se mandátu a vystoupení ze strany. Bergmann odstoupil kvůli nestandardnímu chování poslance Záruby (jako důvod uvedla především jeho nedostatečné hájení národnostních požadavků). Jakubcová k tomu poznamenala: „Tedy ne *církev*, ale *agrární redaktor* odkazuje lidi k mlčení i tehdy, když to národu je na škodu!“³⁹⁴ Katolickou církev hájila, protože, ve shodě se slovy Karla Havlíčka Borovského, kněze církevní hierarchie nenutila ke vstupu do určité politické strany, ale ponechávala to jejich svobodné vůli. Zároveň vyjádřila pochopení pro jeho i Havlíčkovu snahu o to, aby náboženství nebylo zneužíváno. Chápala i jejich touhu po náboženské svobodě. Kritika Fiedlera se jí však nelíbila, protože katolické církvi z jejího hlediska, „nemohla prospět, akorát katolíky otrávila.“³⁹⁵ Obhajovala i krádež ve Svatováclavské záložně tím, že se i v agrárních záložnách kradlo. Rozhodně popřela, že by byla někým finančně podporována (pouze tři kanovníci prý odebírali *Jitřenku*), „co podnikám, konám ze svého pevného přesvědčení a z lásky k lidu, jež vlci připravují o ten nejdražší poklad – o víru.“³⁹⁶ Jeho slova o podpoře z vysokých kruhů se jí opravdu dotkla, protože dále píše: „Hledáte u mě rysy, pro něž nemáte ani dost vhodného pojmenování, jak ale dokázat nemůžete. Jak mám nazvat tak

³⁹¹ Josef Fiedler, *Křesťanství a žena*, Kraj II, 48, 1909, s. 3

³⁹² Tamt.

³⁹³ *Křesťanství a žena*, Jitřenka III, 49, 1909, s. 3.

³⁹⁴ Tamt.

³⁹⁵ Tamt.

³⁹⁶ Tamt.

Vašeho charakteru, jež vidíte tady odhalen? Čtenář si udělá úsudek sám.³⁹⁷ Zároveň Fiedlera ujistila, že ho nedá k soudu, i když by si to podle ní zasloužil.³⁹⁸ Fiedler poté trochu obrátil, napsal, že nevěděl o tom, že vydává list vlastním nákladem (i když většina katolických listů podle něj byla církví podporována). Ale pozastavil se nad výhrůžkou soudem, která se mu zdála být přehnaná. Od této chvíle odmítal s Jakubcovou diskutovat. „Ne, slečno, osobně bojovat nechci a s lidmi, kteří chtějí všechno říci, ale sami si nedají ničeho říci, není možná polemika. A proto i na žádost svých čtenářů, kteří žádají, poněvadž nechtou ‚Jitřenky‘ a neznají sporu, abych ustal, více odpovídati nebudu.“³⁹⁹

Františka Jakubcová byla velmi aktivní i co se týče kontaktů mimo katolické prostředí. Snažila se zapojit i další křesťansko-sociální ženy do dialogu s jinými ideovými proudy. Mnoho programových bodů měla společných se socialistickými stranami, nesouhlasila však s jejich protikatolickými názory. Všechny tyto záležitosti kritizovali konzervativní katoličtí politici – zejména Václav Dvorský, který kritizoval horlivost Jakubcové a křesťanským socialistkám radil, aby se spolu s ní neúčastnily schůzí „nepřátelských“. Z jeho slov byla patrná obava o to, aby se katolické ženy nenakazily některými námitkami. Pokud bychom měli chování konzervativních politiků zobecnit, můžeme říci, že jim vyhovovaly ženy, které nebyly v politických otázkách zběhlé, a tak snadno manipulovatelné. Jakubcová si jeho slova k srdci nevzala a do schůzí ostatních táborů neustále chodila. Ve své činnosti se zasazovala především o volební právo žen a pokoušela se o koordinaci společného postupu. V tomto kontextu kvitovala změněný postoj Františky Plamínkové ke své osobě, z kterého odvodila přijetí křesťansko-sociálního hnutí do hnutí za volební práva žen. Je zajímavé, že, ač byla ke katolickým stranám velmi kritická, navenek je hájila. Tvrdila, že se ženy zúčastňují schůzí katolických stran. Ostatním proudům vyčítala hanění náboženství. Odmítala tezi o tom, že by církevní učení nařizovalo ženám pouze mlčet (toto ustanovení se podle ní týkalo jen církevních otázek). Ač tedy vypustila ženu z církevní hierarchie, ženino působení ve veřejné sféře vnímala jako nutné a prospěšné pro „blaho společenské“. Zdůvodnění se znovu týkalo odlišnosti, ale více než u Rozsypalové byla explicitně pojmenována odlišnost tělesná. Přirozené tak bylo vztaženo k biologickým danostem, kde žena měla útlé tělo, svalstvo, kosti a nervy. Z biologických daností se rodil model femininity, který byl charakteristický citlivostí, útrpností, milosrdenstvím, mírností a zbožností. Tyto odlišnosti znovu sehrávaly (v pojetí Jakubcové) funkci argumentu pro zapojení žen do veřejného působení. Dle této tematizace měla plnit

³⁹⁷ Tamt.

³⁹⁸ Tamt.

³⁹⁹ Josef Fiedler, *Křesťanství a žena*, Kraj II, 49, 1909, s. 7.

funkci matky, ale okruh rodinný se rozšířil na celou společnost. Hájila i názor, že náboženství bytostně patří do politiky, není tedy pouze soukromou záležitostí, ale věcí sociální, neboť vytyčuje normy pro vztah k jiným lidem.

5. 11. Františka Jakubcová a Křesťansko-sociální spolek pro ženy

Po přestěhování se udržovala Jakubcová styk s *Křesťansko-sociálním spolkem pro ženy*. Emila Dlouhého-Pokorného informovala, jak byla v roce 1907 požádána *Spolkem* o referát, který měla prezentovat z důvodu náhlého ochuravění duchovního rádce Bruna Bárty. Františka Jakubcová k jeho absenci poznamenala: „... členky chudáka litovaly, však dnes právě se dozvídám, že nebyl ochraptěn, nýbrž na hostině kterou pořádala jakási pí Holubová, kterou chodí navštěvovat, a které včera dceru oblékaly ve Slupích za jeptišku (...). Za 13 zl. jenom mirty měla na šatech, dcera byla bledá, smutná ale maminka asi 40ti letá byla veselá, že má dceru jeptiškou (...).“ „Dnes myslím, že bych se asi sotva rozhodla pro život mrtvení těla a Ducha v zátiší klášterním, myslím, že těch křížků Pán Bůh sesílá sám dost na nás a že není potřebí abychom sami je vyhledávali ačkoliv slibům klášterním chci s pomocí boží i zde na světě věrna zůstat.“⁴⁰⁰

Františka Jakubcová byla velmi kritická k duchovnímu rádcovi Brunu Bártovi i k řádovému životu. Její slova si vykládám tak, že celibát a odchod ze „světa“ se jí zdály zbytečné. Slova, která tento postoj jasně deklarovala, jsou obsažena v jejím popisu mladé slečny, která měla být „bledá“ a „smutná“. Vyjádřila tak přesný opak tradičního zobrazování života mladých lidí, kteří oplývají chutí do života a veselím. Františka Jakubcová viděla svůj úkol v něčem jiném než v řádovém životě. Jako potřebnější viděla aktivní prosazování křesťanských myšlenek v životě světském (a to i přes různé obtíže a překážky).

Ještě před tím, než začala referovat, členky výboru jí řekly, aby se její řeč netýkala politiky. Svůj požadavek odůvodnily slovy, „že to není spol. pol.“⁴⁰¹ [tj. politický spolek] a že proto se těší důvěře úřadu ap.“⁴⁰² Jakubcová jejich prosby nedbala a připomněla zakladatele *Spolku* Emila Dlouhého-Pokorného, který měl se *Spolkem* jisté úmysly, když uveřejnil politický přehled v *České ženě*. Paní Cmíralová jí oponovala: „To co si dovolil páter Dlouhý-Pokorný, to si nemůžeme dovolit my.“⁴⁰³

⁴⁰⁰ ÚAMCČSH Praha, fond A IV-5 Korespondence E. Dlouhého-Pokorného, i. č. 214, dopis Františky Jakubcové Emilu Dlouhému-Pokornému 1907- IV.

⁴⁰¹ Zřejmě politický spolek (pozn. aut.).

⁴⁰² ÚAMCČSH Praha, fond A IV-5 Korespondence E. Dlouhého-Pokorného, i. č. 214, dopis Františky Jakubcové Emilu Dlouhému-Pokornému 1907- IV.

⁴⁰³ Tamt.

Postoj členek výboru *Spolku* tedy jasně vypovídá o vzdálení *Spolku* politice a představám, s kterými byl zakládán. Jakubcová naopak chtěla, aby se navrátil k původním představám a řešil i politické záležitosti. Zároveň nám postoj členek vypovídá i o limitech jejich jednání. Členky nechtěly jít proti představám církve a úřadu duchovního rádce.

Jakubcová se i přes výhrady stala jeho členkou a slíbila, „že jim kdykoliv budou chtít, přednášku uspořádám, ale že se ve slovech neb v taktice omezovat nedám.“⁴⁰⁴ Její vstup lze tedy interpretovat jako úsilí navrátit *Spolek* k jeho pravým kořenům.

Poté následovala řeč Jakubcové, v ní nešetřila kritikou činnosti *Spolku*. Rozebrala jednotlivá slova názvu *Spolku*. Prvním bylo slovo vzdělávací. Podle ní se zanedbávala vzdělávací činnost, protože do ní spadá i politika (která se prý neprobírala, přednášky se týkaly problematiky náboženství). Vzdělání bylo zanedbáno i kvůli zániku *České ženy*. Tento časopis šířil osvětu mezi katolickými ženami. Apelovala tedy na to, aby vznikl časopis nový, „který by né jen hájil nauky náboženské a národní a náboženskou školu a manželství, ale který by také pronášel a tlumočil naše stesky, naše boly, zkrátka který by luštil také otázku ženskou, spravedlivé naše požadavky dle zásad Kristových.“⁴⁰⁵

I druhé slovní spojení, vzájemně podporující, nebylo z jejího hlediska zcela naplněno. „Vzájemně se podporující podporovati radou (dobrá rada nad zlato, penězi a skutky to nejen jednotlivce ale i podniky křes.; v tomto bodu jsem otevřeně řekla mnohé perné slovíčko, že se to nedá za rámeček;⁴⁰⁶ dvě členky mně rozdaly mezi řeči moje lístky, co mám oznámení obchodu).“⁴⁰⁷

Františka Jakubcová v tomto bodě, podle mého názoru, narážela na špatnou situaci svého podniku. Podle jejích předchozích prohlášení nebylo dostatečně realizováno heslo „Svůj k svému“, tedy podporování lidí stejného ideologického zaměření (nikoli v národoveckém smyslu). Mluvila z ní tedy hořkost a byla velmi rozezlená, že se podporování v praktické rovině neděje (tentokrát nenakupování v jejím obchodě se střížním zbožím).

Křesťansko-sociální bylo posledním souslovím, nad kterým se pozastavila. „Křes. sociální je snaha zpříjemnit život. A hle! Spolek úkol ten opomněl, neplní tak, jak zakladatel jej míti chtěl, ani jednotlivci neplní úkol ten; jedna druhé život otravuje místo zpříjemňuje pomluvami ap. ten název spolku nás nespasí (...). Po čem poznají že jsme katol.? Sv. Jan: Milujte se! Potom všichni poznají atd. První křesťané byli jedna mysl a dnes „kontrakatolíci“ ve spolcích se sváří, vyčítají,

⁴⁰⁴ Tamt.

⁴⁰⁵ Tamt.

⁴⁰⁶ Tamt. Je otázkou, koho myslí.

⁴⁰⁷ Tamt.

závidí ap.⁴⁰⁸

Jakubcová tedy znovu zmiňovala původní představy, s kterými byl *Spolek* uváděn v život. Připomeňme, že Augusta Rozsypalová hovořila o tom, že by měl být postaven na křesťanské ideji rovnosti mezi lidmi. K překonávání nerovností měla ve *Spolku* fungovat láska jako charitas – tedy péče o druhé. *Spolek* měl být tedy místem, kde měly být přítomny hodnoty spojované s domácí sférou. Namísto sobectví v něm měla vládnout vzájemnost a solidarita. V současné situaci však byl podle Jakubcové ve *Spolku* přítomen sobecký individualismus, případně boj mezi jednotlivými skupinami.

Jakubcová v závěrečné reflexi po svém proslovu Dlouhému-Pokornému napsala, že pochybuje, že si ji členky do *Spolku* ještě někdy pozvou. Zároveň jí však prý přišly říci, že vzbudila po dlouhé době ve shromáždění skutečný „zájem a ruch“, a byly za to vděčné. Sama odhadovala na 400 posluchaček.⁴⁰⁹

Jakubcová se ve své predikci nemýlila. Narazila na odpor duchovního rádce Bruna Bárty, když zakázal (ač ji podle jejích slov vůbec neznal) členkám zúčastnit se další její přednášky. Jakubcová měla pronést referát v Příbrami během pouti na Sv. Horu. Jak Bárta chtěl, tak se stalo, na přednášku nedorazila ani jediná členka *Spolku*.⁴¹⁰

Pokud se tedy Jakubcová nemýlila a její slova našla úrodnou půdu u posluchaček v *Křesťansko-sociálním spolku pro ženy*, pak jejich další neúčast lze považovat za doklad skutečné moci duchovního rádce na myšlení a jednání členek *Spolku*.

Hodnocením působení duchovních rádců se zabývali i konzervativní křesťanští sociálové. Václav Dvorský měl při jedné příležitosti nařknout Emila Dlouhého-Pokorného, že jej ženy vyštvaly ze svého *Spolku*. Jakubcová referovala Pokornému o názoru členek na toto nařčení. Klingerová, Cmíralová, Vandasová a Feuchterová se dle jejích slov „velmi rozčílily“. Všechny zmíněné ženy včetně Jakubcové se zavázaly odebírat časopis *Křesťanská myšlenka*. Paní Vandasová měla údajně říci: „Já jsem se modlila se slzami v očích v den našeho devítiletého trvání při oslavách Božích za Něj a to proto, že on stavěl, ale Burian bořil. P. D. P. jen položil prst na ústa, když jsem vybuchla a já zkrotla hned, tak dovedl působit, ale Burian? Ten jen urážel katol. ženy a jen lil petrolej na oheň.“⁴¹¹

Chování Josefa Buriana tak odporuje jeho prohlášením o spolupůsobení žen ve společnosti.

⁴⁰⁸ Tamt.

⁴⁰⁹ Tamt.

⁴¹⁰ ÚAMCČSH Praha, fond A IV-5 Korespondence E. Dlouhého-Pokorného, i. č. 214, dopis Františky Jakubcové Emilu Dlouhému-Pokornému, z 25. 6. 1907.

⁴¹¹ ÚAMCČSH Praha, fond A IV-5 Korespondence E. Dlouhého-Pokorného, i. č. 214, dopis Františky Jakubcové Emilu Dlouhému-Pokornému 1907 VII.

Odpovídá tedy spíše tezi, že šlo pouze o taktiku konzervativců z *Národní strany katolické*, kteří se snažili na přelomu století (např. uspořádáním prvního sjezdu katolických žen) ovládnout spolkové aktivity katolických žen.

Jakubcová napsala Dlouhému-Pokornému svou reflexi a rozčarování, jak se v *Křesťansko-sociálním spolku* hlasovalo. Stěžovala si, že účetní *Spolku* paní Feuchtnerová se polohlasem kolem půl hodiny domlouvala s duchovním rádcem Brunem Bártou před schůzí. Co bylo tématem jejich promluvy, nerozvedla, ale všimla si zvláštního řízení schůze. „Když se schůze řídí, tu dívá se pí. předsedkyně na zrak a posušky p. Feuch. [tj. Feuchtnerové] (...) a dle toho buď nechá neb nenechá hlasovat.“⁴¹² Jakubcová ho dále informovala o skutečnosti, že se na měsíc říjen chystaly oslavy desetiletého výročí *Spolku*. Na schůzi existovaly dvě koncepce těchto oslav. Duchovní rádce chtěl pouze malou oslavu, tedy dopolední mši (možná s kázáním) a poté členskou schůzi, která byla plánovaná na odpolední hodiny. Jakubcová přišla s rozdílným pojetím oslav, navrhovala je ve velkolepějším duchu, tak aby se skutečně zhodnotilo jeho desetileté trvání. Chtěla, aby přednášela Augusta Rozsypalová a aby byli přítomni všichni bývalí duchovní rádcové i zakladatelé. Dále se měl uspořádat koncert, slavnost a pohoštění. Když svou vizi představila, všimla si reakce Bruna Barty. „-Duch. rádce odešel, p. Feuchtnerová dala mrknutím znamení a pí Klinger. [tj. Klingerová – předsedkyně *Spolku*] vzala knížky nemocných členek a více o tom se nemluvilo.“⁴¹³ Jakubcová kromě plánovaných oslav představila i svůj záměr ve zlepšení fungování *Spolku* s tím, že se měly ustanovit řečnický a dramatický kroužek, v rámci kterých by se ženy zúčastňovaly (i aktivně) schůzí politického klubu. I tyto návrhy byly smeteny ze stolu s tím, „že se o ničem nehlasovalo“. Jakubcová protestovala proti tomuto řízení schůze a požadovala hlasování o každém návrhu. Vedení *Spolku* ji prý odbylo, že pražská organizace je jinak řízená a že si na to musí „zvykat“. Jakubcová byla vedena jako náhradnice ve výboru *Spolku*. Sama své zvolení interpretovala takto: „Myslí si asi: hodíme jí kost, (náhradnici) ona bude ráda a bude si s ní hrát a nám nebude se dívat na naše počínání.“⁴¹⁴ Ona však tvrdila, že se se svým počínáním přepočítaly, neboť byla připravena „co je nespravedlivého odsoudit ať je to u kohokoliv.“⁴¹⁵

Jakubcová tedy refletovala vztah *Spolku* ke svému zakladateli Emilu Dlouhému-Pokornému a k ní samotné. Můžeme říci, že šlo o vztahy komplikované. Církevní kruhy v čele s duchovním rádcem nechtěli velkolepé oslavy, na které by byli svoláni všichni zakladatelé *Spolku*. Na

⁴¹² ÚAMCČSH Praha, fond A IV-5 Korespondence E. Dlouhého-Pokorného, i. č. 214, dopis Františky Jakubcové Emilu Dlouhému-Pokornému 15. srpna 1907.

⁴¹³ Tamt.

⁴¹⁴ Tamt.

⁴¹⁵ Tamt.

základě neformální dohody se o návrzích Jakubcové vůbec nehlasovalo. Jakubcová chtěla navrátit *Spolek* k původní představě a stejně jako Rozsypalová členky *Spolku* aktivizovat a zapojit do politiky.

Následující rok (1908) se Jakubcová dostávala v rámci *Spolku* stále více na okraj. O jejím postavení vypovídá další dopis. Účastnila se jednání výboru *Spolku*, ještě než dorazila na jednání, chvíli stála za dveřmi. Byla znechucena členkami výboru, které měly přizvukovat kritickým komentářům duchovnímu rádcí na její osobu. Litovala, že nemohla stát za dveřmi o chvíli déle. Vešla tedy dovnitř, pozdravila křesťanským pozdravem a políbila duchovnímu rádcí ruku (tak to bylo u členek výboru zvykem). Duchovní rádcce se hned na ni obořil: „Co jste to zakládala za svaz v Nuslích v sobotu? To jste katol. žena, hájíte soc. demokratku a dovoláváte se pro ni soucitu a lidskosti? Já dostal skrz Vás již 3 domluvy. A to chcete mluvit a psát jménem katol. žen? Zločinu se zastáváte? To je škandál, to je, to je...“⁴¹⁶

Na základě řeči Bruna Bártý máme vhléd i do jeho působení. Již bylo zmíněno, že duchovní rádcce vymezoval ideovou náplň *Spolku* a také ho i řídil.⁴¹⁷ V této činnosti však také nebyl plně autonomní, ale na jeho práci dohlížela (alespoň v těchto letech) vysoká církevní hierarchie. Jí se musel zodpovídat v případě „přemrštěných“ aktivit některých členek *Spolku*. Stále tak nebyla realizována představa prvních katolických aktivistek, které od počátku nabádaly ostatní ženy k větší samostatnosti. Františka Jakubcová však na rozdíl od nich samostatná byla (pouze se radila s Emilem Dlouhým-Pokorným).

Jakubcová se před Brunem Bártou hájila tím, že se nechtěla zastávat sociální demokratky ani zločinu, jen ji nechtěla odsuzovat bez adekvátní znalosti věci, že se měla celá věc lépe vyšetřit. Vystupovala proti „nepravosti“ posouzení duševního stavu dané ženy (úřady ji měly shledat za duševně chorou). Duchovního rádcce její slova ještě více vyprovokovala a řekl jí: „Tak, vy chcete, ještě kritizovat úřady, proto, že nesoudily správně, panečku slečinko na to jste vy ještě příliš slabá a hloupá, jen koukejte, aby vás nezavřeli do basy, to se pouštíte moc daleko!“⁴¹⁸ Předsedkyně Klingerová podpořila Bruna Bártou a Jakubcové řekla: „Jen nám udělejte ňáskou ostudu, aby sme se nemusely za vás stydět, až by sociálka přišla do basy.“ Jakubcová v kritice úřadů neviděla problém, protože by byly hnáni před spravedlnost i redaktoři ze sociální demokracie. Pokud by však byla shledána vinnou, „pak by to byla jen ostuda má vlastní a já

⁴¹⁶ ÚAMCČSH Praha, fond A IV-5 Korespondence E. Dlouhého-Pokorného, i. č. 214, dopis Františky Jakubcové Emilu Dlouhému-Pokornému 1908 cca II.

⁴¹⁷ Jana Malínská, „*My byly, jsme a budeme!*“ *České ženské hnutí 1860–1914 a idea českého národa*, Praha 2013, s. 88.

⁴¹⁸ ÚAMCČSH Praha, fond A IV-5 Korespondence E. Dlouhého-Pokorného, i. č. 214, dopis Františky Jakubcové Emilu Dlouhému-Pokornému 1908 cca II.

bych ihned ze spolku našeho vystoupila; aneb vyloučit byste mě měly právo (...).⁴¹⁹ Duchovní rádce pokračoval a řekl jí, že jak o celé události informovala, tak to dělal pouze sociálnědemokratický list *Právo lidu*. Jakubcová namítala, že i *Právo lidu* má křesťanské myšlenky, např. požadavky na všeobecné volební právo, ochranu dělnictva proti vykořisťování, invalidní a starobní pojišťování, pojištění vdov a sirotků. To, že tyto požadavky hlásalo *Právo lidu*, pro Jakubcovou neznamenal, že by je měla odmítnout. Jakubcová dále pokračovala v obhajobě ostatních ideových proudů: „Já myslím, že náboženství Kristovo je náboženství lásky a né denunce, nenávisti: Máme milovati každého přítele i nepřítele. Kdo však jinak káže a jinak jedná, není u mě zase řádným katolíkem.“⁴²⁰ Navíc jim navrhla, aby, pokud si myslí, že bylo její konání v rozporu s cenzurou a právem, ji udali, protože je pro ně „nepohodlná“. Jakubcová se Dlouhému-Pokornému svěřila, že „Již jsem byla rozzlobená a ať to se mnou dopadne, jak chce.“⁴²¹

Jakubcová byla tedy věrná svému přesvědčení a zřejmě udržovala styky s jinými ideovými proudy (konkrétně socialisty). Dokonce se jich zastávala, protože některé socialistické návrhy (které se týkaly sociálního smíru mezi společenskými třídami) pokládala za křesťanské. Tyto návrhy totiž odpovídaly křesťanskému socialismu, který byl vystavěn na křesťanské lásce. Její pojetí však nenašlo pochopení u duchovního rádce *Spolku*. Jak dále Jakubcová píše: „Začal mně ještě něco vykládat, členky začaly na mě popichovat, že prý si někdy nevidím do úst, že chci mítí více rozum nežli duch. rádce ap. Řekla jsem: „Domluvila jsem“ a položila hlavu do dlaní a usedla.“⁴²²

Je tedy vidět, že členky si velmi považovaly duchovních rádců, představovali pro ně autoritu. Bylo tedy nemyslitelné, aby se jejich vůli katolické ženy vzepřely.

Duchovní rádce po jejích slovech odešel, členky výboru pak jednaly o jiných bodech. Jediná, která se Jakubcové zastala, byla paní Vandasová. V tomto smyslu pak Jakubcová litovala, že dala předsedkyni i paní Cmíralové časopis *Křesťanskou myšlenku*.

Předsedkyně Klingerová jí nakonec při jednání ještě měla říci: „Tak si jen dej holka pozor, pamatuj na sebe, ať nepřijdeš do basy, my to s tebou myslíme dobře atd.“ Jakubcová si povšimla i změněné intonace jejího hlasu, měl být „líbezný, mateřský“. Zároveň se pozastavila i nad tím, že jí předsedkyně před duchovním rádcem vykala, ale poté jí měla tykat.⁴²³

Vztah Jakubcové a *Spolku* byl nadále stále složitý – členky měly na ni údajně duchovnímu rádc

⁴¹⁹ Tamt.

⁴²⁰ Tamt.

⁴²¹ Tamt.

⁴²² Tamt.

⁴²³ Tamt.

donášet. Duchovní rádce prý předčítal „v Jitřence to, co se mu nelíbí a o výborové schůzi dělá směšné poznámky, jako že jsem na vše krátká ap.“ Jakubcová si nadále stěžovala, že její návrhy vůbec nebyly projednávány. Jakubcová se tedy skutečně s pražským *Spolkem* podle svých slov rozešla a odmítala účastnit se členských schůzí.⁴²⁴

Tato kapitola pojednává o vztahu Františky Jakubcové ke *Křesťansko-sociálnímu spolku pro ženy*. Františka Jakubcová se na rozdíl od Augusty Rozsypalové řečnění nebála a vystupovala s daleko větším sebevědomím, nedala se ani odradit od politických konotací své mluvy. Výchovu k politickému myšlení totiž považovala za součást vzdělávací činnosti spolku. Připomeňme, že i Augusta Rozsypalová pokládala politické uvědomění za součást jejich vzdělání. V tomto smyslu Jakubcová kritizovala hnutí křesťansko-sociálních žen, protože o politice vůbec nemluvilo. Jakubcová chtěla vrátit *Spolek* k ideovému základu, který mu vtiskli jeho zakladatelé Emil Dlouhý-Pokorný a Augusta Rozsypalová. Kritické vystupování Jakubcové se nelíbilo duchovnímu rádcovi Brunu Bártovi a s rozpaky byla ve *Spolku* přijímána i osoba Dlouhého-Pokorného. Velmi zajímavá byla tedy taktika hlasování (jejímž tvůrcem byl asi duchovní rádce), které si Jakubcová všimla. Její požadavky byly sice vyslechnuty, ale kvůli sjednaným gestům se o nich nehlasovalo. Velikou nelibost vzbudila Jakubcová svým zastáním sociální demokratky. Zajímavá je i její obhajoba, ve které tvrdila, že sociálně demokratický program obsahuje křesťanské prvky (požadavek na všeobecné volební právo, ochranu dělnictva, pojištění), tedy myšlenky rovnosti lidí a ochrany slabšího. Duchovní rádce se dokonce musel za její chování zpovídat vysoké církevní hierarchii. Z toho je vidět, že *Spolek* rozhodně nebyl na církvi nezávislý, ale duchovní rádce působil ve *Spolku* jako prodloužená ruka církevní hierarchie. V tomto konkrétním případě měl dohlédnout, aby *Spolek* nerozvíjel vlastní politiku. Členky (vyjma jedné) Jakubcovou ve sporu s duchovním rádcem nepodpořily a věřily spíše „rozumnosti“ klerika. Jednání ostatních členek výboru tak lze číst jako přílišné podléhání církevní/mužské autoritě. Laicizace *Spolku* (tedy větší zapojení katolických žen v ideové rovině), kterou Jakubcová prosazovala, tak nebyla možná.

Rád bych u Jakubcové vyzdvihl ještě jednu skutečnost – její kladné přijímání těla a tělesnosti. Neviděla podle svých slov smysl v „mrtvení těla“, v kláštorech. Jak již bylo poznamenáno, nevíme, co stálo za rozhodnutím druhé katolické aktivistky Augusty Rozsypalové odejít z kláštera. Její rozhodnutí však neznamenalo rozchod s klášteřem (udržovala osobní kontakty s představenou kláštera ctihodných sester voršilek v Kutné Hoře) a oceňovala jeho práci. Jakubcová si myslela, že celibát a odchod ze „světa“ jsou zbytečné. Svůj úkol viděla

⁴²⁴ ÚAMCČSH Praha, fond A IV-5 Korespondence E. Dlouhého-Pokorného, i. č. 214, dopis Františky Jakubcové Emilu Dlouhému-Pokornému 10. října 1908.

v prosazování křesťanských myšlenek ve světském životě (i přes různé obtíže a překážky, kterých, jak jsme mohli vidět, nebylo málo).

Po hořké zkušenosti se Jakubcová měla podle svých slov přesvědčit, že *Spolek* nebude plnit její vizi. Chtěla tedy založit zastřešující svaz katolických žen, o který se chtěla „opřítí“.⁴²⁵

5. 12. Františka Jakubcová v zápase o zastřešující organizaci pro katolické ženy

Připomeňme, že během prvního sjezdu křesťansko-sociálních žen v roce 1901 (po neúspěchu integrovat *Křesťansko-sociální spolek žen* do *Ústředního spolku českých žen*) navrhla Augusta Rozsypalová sjednotit katolické ženské organizace do zastřešující organizace. Rozsypalová tak chtěla aktivizovat katolické ženské prostředí. Tento spolek měl prosazovat křesťansko-sociální program i politicky. Její vize však kvůli rozhádanému křesťansko-sociálnímu proudu nebyla uvedena v život.

Rok nato (1902), na druhém sjezdu *Křesťansko-sociální strany lidové*, byly pověřeny významné katolické aktivistky Augusta Rozsypalová a Františka Jakubcová budováním jednotné ženské organizace. Znovu však do celé záležitosti promluvil rozkol v katolickém politickém táboře. Další pokus se odehrál v roce 1905 po sjezdu ženských spolků v Praze, i ten však skončil nezdarem.⁴²⁶

V tomto období reagovala Františka Jakubcová (viz kapitola 6. 4.) na politickou roztržičnost katolíků tak, že vyzývaly ženy „ke vstupu do Všeodborového sdružení a zakládání jeho ženských sekcí s perspektivou zesílení a pozdější secese vedoucí ke vzniku samostatných ženských katolických odborů.“⁴²⁷

Františka Jakubcová oživila myšlenku Rozsypalové a chtěla (podobně jako Rozsypalová) sjednotit katolické ženy ze všech katolických spolků (kostelních, vzdělávacích aj.). Jeho členkami se měly stát i dosud neorganizované katolické ženy, kterým bylo více než 13 let. Svaz neměl stát na povinných příspěvcích, svazovým listem se měla stát *Jitřenka*. Každou farnost by reprezentovala jedna důvěrnice. Svaz měl být řízen dvanácti ženami, přičemž šest jich mělo být z Čech, tři z Moravy, dvě ze Slezska a jedna z Vídně.⁴²⁸

V roce 1908 na základě rady Emila Dlouhého-Pokorného chtěla svůj postup koordinovat s dr. Janem Šrámkem. Šrámek ji však odbyl těmito slovy: „Napřed vybudujte řádnou zemskou organizaci a pak ústředním výborem to spojíme ve svaz českoslovanský. Zřizovat ihned svaz

⁴²⁵ Tamt.

⁴²⁶ Pavel Marek, *Český katolicismus 1890–1914*, Olomouc 2003, s. 214.

⁴²⁷ Pavel Marek, *Český katolicismus 1890–1914*, Olomouc 2003, s. 214.

⁴²⁸ ÚAMCČSH Praha, fond A IV-5 Korespondence E. Dlouhého-Pokorného, i. č. 214, dopis Františky Jakubcové Emilu Dlouhému-Pokornému 1908 cca II.

katol. žen československých, znamenalo by poškozovati sebe sama. My na Moravě máme na 10 tisíc žen v organizaci odborové (dělnic) a nyní budeme budovati organizace žen rolnických a těch doufáme, získáme ještě více. Máme na 90 tisíc korun kapitálu, vy v Čechách máte jen dluh. My máme na 12 řečnic dělnických, vy nemáte žádné aneb slabé. Proto musely by naše řečnice jezdit do Čech organizovati ženy a tím by trpěla Morava. Napřed ukažte nám, že již něco v Čechách máte, pak Vám ruky své přátelské ještě podáme.“⁴²⁹ Jak dále Jakubcová uvedla, v rozhovoru se jí Šrámek svěřil, že vývoj křesťansko-sociálního hnutí v Čechách ho zklamal a rezignoval na něj. Jakubcová tedy byla nucena vypracovat stanovy spolku sama podle vzoru *Křesťansko-sociálního spolku pro ženy*.⁴³⁰

Myšlenky jednotné ženské organizace se nakonec ujala roku 1908 *Zemská rada katolíků* (která, jak již bylo výše napsáno, byla baštou konzervativců uvnitř křesťansko-sociálního hnutí). Jakubcové se chtěli zbavit, protože se jim zdála být „hodně politická“. Ostatní ženy bez ní ovšem nechtěly spolupracovat, a tak byla i Jakubcová k budování jednotné ženské organizace nakonec přijata. Františka Jakubcová se však nemohla dohodnout s Němci,⁴³¹ protože nechtěla mít středisko ženské organizace ve Vídni, nýbrž v Praze. Na schůzi byla ale přítomna většina z německého národa, a tudíž se na ničem nedohodli. Vznikl pouze výbor, který byl pověřen vybudováním jednotné ženské organizace. Františka Jakubcová rezignovala a snažila se utvořit organizaci zdola – od žen samotných, bez pomoci *Zemské rady katolíků*.⁴³²

Sama Jakubcová tedy navrhla stanovy nové ženské organizace. Nová organizace se měla jmenovat *Zemská organizace křesť. sociálních žen a dívek v království Českém*. Organizace se měla zabývat vzdělávací činností svých členek v oblasti náboženství, historie, hospodářství a sociální problematiky. Spolek se měl také zajímat o ženské celosvětové hnutí a udílet členkám rady, jak by měly reagovat na současné společenské problémy. Další aktivity se týkaly sociální otázky žen. Organizace měla pomoci nezaměstnaným při hledání práce, popř. podporou v zařízení si vlastní živnosti. S tím souvisí i poslední obecný požadavek na to, aby organizace ochraňovala a hájila ženy z křesťanského hlediska. K těmto cílům měly sloužit přednášky, schůze, rozhovory, četba knih; pořádání zábav, divadel, vycházek a bazarů. Neméně významné bylo i konání charitativních činností. Členky měly mít za povinnost žít podle křesťanských zásad, odebírat alespoň jeden katolický časopis a číst dobrou četbu, účastnit se organizačních

⁴²⁹ ÚAMCČSH Praha, fond A IV-5 Korespondence E. Dlouhého-Pokorného, i. č. 214, dopis Františky Jakubcové Emilu Dlouhému-Pokornému 25. května 1908.

⁴³⁰ Tamt.

⁴³¹ Jakubcová ve svém pojetí odmítala rakouský centralismus, sama se hlásila k vlastenectví, ale bez štvání proti ostatním národům.

⁴³²Františka Jakubcová: *Provolání!*, Jitřenka IV, 18, 1910, s. 1–2.

schůzí, pracovat v ženském hnutí, poslouchat valnou hromadu a vyučovat se v řečnictví.⁴³³ Jakubcová pamatovala ve výboru na jedno místo, které bylo vyhrazeno pro duchovního rádce. Sídlem organizace měla být Praha a tiskovým orgánem *Jitřenka*.⁴³⁴ Organizace se otevřeně hlásila k *Straně katolického lidu* s tím, že žádala výkonný výbor této strany o to, aby v něm mohly zasedat alespoň dvě ženy.⁴³⁵

Podle Františky Jakubcové měla být jednotná zemská organizace integrující silou ženského křesťansko-sociálního hnutí. V roce 1910 jí přišly stanovy zpět s odůvodněním, že jednotlivec nemůže sám zakládat organizaci.⁴³⁶ Františka Jakubcová tak apelovala při příležitosti manifestační schůze na křesťansko-sociální ženy, aby se realizoval sjezd křesťansko-sociálních žen, na němž by se jednotná organizace založila.⁴³⁷ Ještě začátkem následujícího roku (1911) nebyla jednotná organizace vybudována. Anežka Horská se v *Jitřence* zamyslela nad důvody tohoto neblahého stavu. Tvrdila, že by se katolické ženy bez pomoci katolických mužů neobešly, protože nebylo dostatek takových, které by byly ve vedoucím postavení. Scházelo jí i více „nadšených řečnic“ a více časopisů. Ve svém pojednání se dotkla i problematického vztahu katolických mužů s Františkou Jakubcovou. „Myslím, že se ale mnozí bojí slov mladých pracovnic. Na zlatých vážkách váží slova a pravidla jakákoliv by stěží došla svrchovaného schválení. Přespříliš malicherné.“⁴³⁸ A o navržených stanovách se vyjádřila takto: „Nové stanovy neznamenaají prozatím nic. Je to prozatímní bod, který se píše proto, že vůbec třeba něco napsati. To se teprve vyhraní při skutečném vejíti spolku v život.“⁴³⁹ Katolické muže dále uklidnila, že se od katolických žen rozhodně nedočkají výstředností anglických sufražetek. „Naše pochopení politického života ještě dlouho nedospěje k porozumění obecného významu vůbec – kdež pak vzítí nadšení jenom s polovice tak ohnivé, nebo vůbec nadšené!“⁴⁴⁰ Své pojednání zakončila myšlenkou, že by nová organizace muže a ženy nerozdělila, ale naopak je spojila.⁴⁴¹

⁴³³Františka Jakubcová: *Návrh stanov pro obmyšlenou zemskou organizaci křesť.-sociálních žen*, *Jitřenka* II, 18, 1908, s. 2.

⁴³⁴Františka Jakubcová: *Návrh stanov pro obmyšlenou zemskou organizaci křesť.-sociálních žen*, *Jitřenka* II, 19, 1908, s. 2.

⁴³⁵Františka Jakubcová: *Návrh stanov pro obmyšlenou zemskou organizaci křesť.-sociálních žen*, *Jitřenka* II, 20, 1908, s. 2.

⁴³⁶Františka Jakubcová: *Organizace křesťansko-sociálních žen*, *Jitřenka* IV, 17, 1910, s. 1–2. V dokumentu se přímo nehovoří o tom, kdo je Františce Jakubcové vrátil. Na základě předchozích pramenů lze usuzovat, že to bylo z vedení *Strany katolického lidu*. Františka Jakubcová v návrhu chtěla, aby organizace byla podřízena vedení strany a žádala její výkonný výbor o schválení. Františka Jakubcová: *Návrh stanov pro obmyšlenou zemskou organizaci křesť.-sociálních žen*, *Jitřenka* II, 20, 1908, s. 2.

⁴³⁷Františka Jakubcová: *Manifestační schůze křesť. sociálek v Praze*, *Jitřenka* IV, 1, 1910, s. 1–2.

⁴³⁸Anežka Horská, *Organizace žen*, *Jitřenka* V, 2, 1911, s. 2.

⁴³⁹Tamt.

⁴⁴⁰Tamt.

⁴⁴¹Tamt.

Anežce Horské tedy na anglických sufražetkách vadil přílišný radikalismus. Pro katolické aktivistky byla typická strategie, ve které se nesnažily prezentovat své požadavky a sebe samy radikálně. Tuto strategii však Františka Jakubcová často, jak jsme již měli možnost vidět, porušovala, své taktické kroky mnoho nepromýšlela, ale věřila síle myšlenek, které si samy měly najít cestu.

Zemská rada katolíků vyslyšela volání žen po zastřešující organizaci pro katolické ženy a začala znovu sama ještě téhož roku (1911) se zakládáním spolku. *Za Zemskou radu katolíků* se v tomto smyslu aktivně zapojil Vojt. Jos. hr. Schönborn, Mons. Fr. Vaněček, Mons. A. Wunsch, Václav Kotrba, JUC. Jos. Šindler. Do výboru byly povolány tyto ženy: hraběnka Clam-Martiničová, Františka Dvořáková, Marie Hasmanová, Petronila Klingerová, Marie Gottliebová, Františka Jakubcová, A. Seidlová.

Z výčtu jmen je jasně vidět, kdo hrál při zakládání hlavní úlohu. Výše již bylo napsáno, že hrabata Schönbornové, František Vaněček, Václav Kotrba i Josef Šindler byli spojeni se zakládáním *Národní strany katolické*. Jednalo se tedy o ultrakonzervativce.

Svaz měl být nepolitickou zastřešující organizací pro všechny katolické ženské spolky, organizace, odbory i jednotlivé ženy (které nebyly dosud nikde organizovány). Ještě než byly stanovy schváleny a než začal spolek fungovat, se k němu přihlásilo 16 katolických ženských spolků s osmi tisíci ženami. Z ideové náplně spolku je možné vyčíst jeho účel: „... ve všech oborech ženského hnutí hájiti a prováděti zásady katolické; zakládati a podporovati kulturní, hospodářské a sociální zařízení a organisace (nepolitické), které stojí na základech katolických; zakládati spolky a organisace (nepolitické) katolických žen, napomáhati charitě; podporovati katolický tisk a literaturu; pěstovati umění; vědu a ušlechtilou zábavu – vůbec domáhati se zastoupení ve veřejných (nepolitických) institucích kulturních a národohospodářských; pokud jejich působnost vztahuje se na království České; cestami zákonnými pracovati k uplatnění katolických zásad ve všech oborech života veřejného.“⁴⁴²

Ideové prohlášení bylo velmi obecné a široké. Svaz se přihlásil k charitativním, vzdělávacím, sociálním činnostem. Do jeho „úkolů“ spadalo i konání zábav. V citaci bylo hojně užito slovo nepolitický, na tomto místě je dobré připomenout, že i *Zemská rada katolíků* byla původně koncipována jako nepolitický spolek (ale často do politického dění zasahovala). Svaz měl tedy za úkol integrovat katolické, křesťansko-sociální ženské spolky a odbory. Mělo se tak zřejmě vytvořit (po vzoru *Zemské rady*) centrum, které by ovlivňovalo nepolitickou ženskou činnost. Valná hromada *Svazu českých katolických spolků ženských v království Českém* (dále jen *Svaz*)

⁴⁴²*Katolické ženy!*, Jitřenka V, 12, 1911, s. 3.

byla naplánována na 2. června 1912 v Žofinském paláci v Praze. Valné hromadě předcházela manifestační schůze katolických žen na téže místě, kde se mělo rokovat o postavení ženy v moderní společnosti a cílech nové organizace pro katolické ženy.⁴⁴³

Valná hromada se uskutečnila, zúčastnilo se jí 800 žen z 36 spolků. V tuto dobu se přihlásilo k členství již 16000 žen. Schůzi zahájil J. Es. hr. Vojtěch Schönborn⁴⁴⁴ (předseda *Zemské rady katolíků*). Ve své řeči se snažil vysvětlit, že *Svaz* by měl být organizací, která by měla sdružovat všechny katolické ženy bez ohledu na jejich zaměstnání. Cíl *Svazu* definoval takto: „Uzdraviti a obnoviti společnost, upevniti ji v křesťanských zásadách, znamená postavití ženu na místo jejího určení. K tomuto ideálu vésti se má úsilí a činnost *Svazu*.“⁴⁴⁵

Z referátu od hraběte Vojtěcha Schönborna je vidět jeho ryze konzervativní smýšlení. Nebylo to sice explicitně vyjádřeno, ale předpokládám, že „postavití ženu na místo jejího určení“ mělo znamenat vrátit ji zpět do rodiny.

Po něm vystoupil František Reyl,⁴⁴⁶ který ve svém referátu pojednal o postavení ženy v moderní společnosti, zastal se v něm žen, které by dle jeho slov měly mít právo na výdělečnou činnost, dále je pobízel ke vzdělávání a organizování.⁴⁴⁷ Je zajímavé, že se František Reyl ve své řeči ideově tedy posunul od konzervativního křídla a přiznával ženám právo na vzdělání a práci mimo domov.

Třetí řeč patřila Emilii Věchotové z Nového Bydžova, která pojednala o úloze žen v různých dobách a kritizovala dva extrémy: ve starověku byl muž despotou a žena „otrokyní práce“ (otrokyní byla hlavně z důvodu možnosti rozvodu), ve středověku se žena tak zbožňovala, že se z ní stala „otrokyně rozkoše“. Zatímco první typ ženy neměl žádných práv, druhý typ oplýval přemrštěnými právy. Moderní doba podle Věchotové snižuje ženu úsilím o rozluku manželskou a erotickými obrazy. Podle křesťanských zásad by se ale muž prý ženě neměl klanět ani jí sloužit, ale měl by ji chránit – tuto možnost nazvala zlatou střední cestou. Díky ní měla žena nalézt svobodu, přičemž svobodu chápala jako možnost uplatnit úkol, který jí byl od přírody dán – být matkou. Věchotové však bylo jasné, že ne každá mohla tohoto úkolu

⁴⁴³*Katolickým ženám českým*, Jitřenka VI, 21, 1912, s. 1.

⁴⁴⁴Vojtěch Josef Maria hrabě Schönborn-Buchheim-Wolfstal, 2. 7. 1854 Dlačkovice (okres Litoměřice) – 10. 11. 1924 Bor u Tachova, velkostatkář a politik, pocházel z hrabat Schönbornů, 1885–87 poslanec říšské rady, 1985–1913 poslanec českého zemského sněmu za konzervativní velkostatek. Výrazná postava v katolických spolcích – v čele *Mariánské družiny katolických mužů a jinochů*, *Spolku Arnošta z Pardubic* atd. Přísný konzervativce, stál u založení *Národní strany katolické v Království Českém* (1897).

⁴⁴⁵*Ustavující schůze Svazu českých katolických spolků ženských v království českém*, Čech 37, 1912, 151, s. 1.

⁴⁴⁶František Reyl, 20. 2. 1865 Josefov nad Metují – 16. 12. 1935 Hradec Králové, katolický teolog, politik a sociolog. Od poloviny 90. let člen vedení *Křesťansko-sociální strany*, kde náležel k pravicové frakci. Jedním ze zakladatelů *Strany katolického lidu* (1906), pořadatel katolických sjezdů. Předseda dozorcí rady *Všeooborového sdružení křesťanského dělnictva*. Založil dům *Záštita pro osamělé ženy* v Hradci Králové, ustavil spolek *Charitas*.

⁴⁴⁷Tamt.

dosáhnout, a tak pokládala za přirozené i to, pokud žena chtěla rozšířit svou působnost o vztahy i mimo rodinu. Dále tematizovala úlohu ženy ve veřejné sféře: „Dnes nesmí se dívka spoléhat, že jen v manželství najde přirozené opatření pro život, ale musí v čas dbáti o to, aby se dovedla živiti sama. Proto domáhati se musíme toho, abychom měly právo na počestnou výživu i mimo domov rodinný, ať v úřadě, ať v obchodě, jako učitelky nebo dělnice atd., abychom měly právo na řádnou přípravu k tomu zaměstnání a povolání, k němuž jsme způsobilé a v němž můžeme naléztí svoji potřebnou výživu. (...) Abychom práva svá možná s největším důrazem uplatnily, proto se též domáháme přímého účastenství v životě veřejném. Vytýká se nám, že takovéto zúčastnění se života veřejného je v rozporu s úkolem matky, jež je vlastně ideálem ženy a praví se, že i bez přímého účastenství tedy prostředně působiti můžeme na mravní vědomí národa i na zákonodárství. Uvádějí se výluční mužové, znamenití sociologové, kteří byli a jsou proti uvedení žen do parlamentu. Připouštíme také, že za nynější doby, kdy se vlastně právo fabrikuje, kdy vyvíjení se zákonů s mravního a právního vědomí svobodného národa nahrazeno je umělým strojem na děláni zákonů, není toto právo vše, čím se nám může pomoci, ale domáhati se práva toho musíme, poněvadž povrchním a sobeckým liberalismem jsme k této snaze donuceny.“⁴⁴⁸

Emilie Věchotová velmi zajímavým způsobem revidovala starší pojetí ženy. Nechtěla, aby se z žen dělala kult jako ve dvorské kultuře během vrcholného středověku. Ve středověké literatuře je možné se setkat s pojetím dvorské lásky, při níž rytíř klečel u nohou opěvované dámy. Rytíř se jí dvořil a musel prokazovat, že je jí hoden. Tato láska však bohužel nenalezne kvůli společenským pravidlům svého naplnění. Objektem lásky byla totiž žena vyššího společenského postavení, která byla zaslíbená, zasnoubená někomu jinému (či dokonce vdaná za někoho jiného). Svou hodnotu tak tato láska představovala v nenaplněné touze. I Emilie Věchotová (podobně jako Františka Jakubcová) tento obraz žen chtěla desakralizovat. Požadovala, aby se na ženy nehledělo s posvátnou úctou, ale jako na normální lidi, kteří se hlásí o svá práva. Myslím, že těmito slovy narážela na oslavné řeči katolických politiků, kteří si katolických žen vážili, bohužel jim však nedovolovali prosazovat svá práva. Ženy v jejich pojetí se tak ocitaly v nehistorickém a nereálném modelu ženství, které bylo „ztracené v dalekých krajích nenaplněného toužení.“⁴⁴⁹ Nicméně, a tady se rozcházela s liberálním proudem žen, svobodu ženy chápala v úkolu ženy – stát se matkou. Věchotová si byla vědoma, že z různých důvodů se žena matkou stát nemusí, a tak do rodiny zahrnula vztahy ve společnosti. Působení ženy ve veřejném životě tak díky tomuto pojetí nebylo v rozporu s jejím hlavním úkolem. Ve

⁴⁴⁸ Tamt.

⁴⁴⁹ Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt, *Encyklopedie středověku*, Praha 2002, s. 419.

veřejném životě se měly ženy uplatnit nejen veřejnou pracovní činností, ale také v parlamentu. Možnost, aby mohly ženy působit v parlamentu, vymáhala i přes námitky učených mužů a bezcitného chodu zákonodárství. Ženy měly dle jejího mínění (stejně jako matka v rodině) působit na veřejnosti a zákonodárství tak, aby zlepšily mravnost národa oproti sobectví a chladu plynoucího z liberalismu. Znovu tedy byly ženy v jejím pojetí odlišné. Veřejné sfěře měly dodat hodnoty spojované s privátní sférou např. lásku – péči od druhé (oproti liberalismu, který podle nich hlásal sobectví). I ve veřejné sfěře měly ženy působit jako matky, popř. panny, které dbaly na mravnost zákonů (např. vystupování proti manželské rozluce, ostouzejícím obrazům, ...).

Do vedení *Svazu* byli zvoleni 4 duchovní rádci z jednotlivých diecézí: F. X. Janků za Prahu, František Reyl za královéhradeckou diecézi, kanovník Šelbický za litoměřickou diecézi a František Vaněček⁴⁵⁰ za českobudějovickou diecézi. Předsedkyní byla zvolena princezna Zdeňka Lobkovicová, místopředsedkyní Joža Krátká, druhou místopředsedkyní Marie Blížencová, jednatelkami M. Zdobínská a Marie Plojharová, pokladní Petronila Klingerová, účetní Františka Dvořáková. Mimo tyto ženy pracovali ve výboru všichni duchovní rádci, ale také 2 členové *Zemské rady katolíků* a sekretář *Zemské rady* Cyril Mourek.⁴⁵¹

Následujícího roku (1913) byla sice do výboru zvolena Františka Jakubcová, ale pouze jako náhradnice. Po sarajevském atentátu se 29. června 1914 konala v žofínském sále další (v pořadí již třetí) valná hromada. Františka Jakubcová o ní ve svém listě referovala a tentokrát nešetřila kritikou. Kritizovala referát Clam-Martiničové, která nebyla slyšet z důvodu velkého hluku v prvním patře budovy a malého talentu v řečnictví paní hraběnky. Nelíbilo se jí, že do vedení nebyla zvolena jediná žena z venkova. Ona sama byla znovu zvolena pouze jako náhradnice, a tak se mělo opakovat to samé – prý nebyla v předcházejícím roce pozvána ani do jedné z výborových schůzí, a tak se zříkala odpovědnosti za toto, z jejího hlediska, špatné rozhodnutí. Kladla si však otázku, proč byla z vedení odstraněna ona venkovanka. V tomto ohledu se nebála kritizovat sekretáře Cyrila Mourka, který si prý až po volené schůzi vzpomněl, že nebyla zvolena paní Kotrbová (choť Václava Kotrby⁴⁵²), a tak škrtnul legálně zvolenou paní

⁴⁵⁰František Vaněček, 4. 12. 1859 Horažďovice – 28. 11. 1937 Praha, kněz, novinář a publicista. Jeden z prvních organizátorů křesťansko-sociálního hnutí, kde náležel ke konzervativnímu proudu, jeden ze zakladatelů *Katolicko-národní strany konzervativní* (1910–11). Předseda *Zemského sdružení katolických spolků v Čechách* (1908–1926).

⁴⁵¹Zemský Svaz katolických ženských spolků, Jitřenka VI, 23, 1912, s. 2.
Cyril Mourek, 5. 7. 1868 Humpolec – 4. 6. 1919 Praha, úředník, novinář a politik. Představitel konzervativního křídla ve *Straně katolického lidu*. Společně s E. Šmuclerem, Václavem Dvorským a Antonínem Jemelkou (proti Václavu Myslivcovi a Jungrovi) a za přispění *Piova spolku* a *Zemské rady katolické* tuto stranu rozložili a dali vzniknout *Katolicko-národní straně konzervativní* (1911).

⁴⁵²Václav Kotrba ml., 2. 4. 1871 Praha – 1. 12. 1929, tiskárna a nakladatelství zdědil po svém otci, dal vzniknout podniku *Cyriometodějská knihtiskárna, knihkupectví a nakladatelství*. Vydával mnoho novin, časopisů a knih a tím i nepřímou ovlivňoval katolickou politiku, ale zasloužil se také o rozvoj katolické kultury.

Plojharovou z Písku. Františka Jakubcová si dokonce myslela, že za vším možná stála „troufalost“ *Spolku paní a dívek v Písku*, který si dovolil přinést vlastní návrhy k činnosti *Svazu*. Z mého pohledu se mi tento krok vedení *Svazu* jeví jako pragmatický čin, kterým se *Zemská rada katolíků* snažila zajistit svůj vliv na spolkové aktivity žen, jež chtěla (na rozdíl od Augusty Rozsypalové a Františky Jakubcové) směřovat pouze do nepolitických oblastí života (např. charitativních činností).

Na valné hromadě podávala zprávu o činnosti *Svazu* Joža Krátká. Sama přiznala, že je z něj zklamaná – založeny byly pouze besídky pro služebné dívky a v plánu bylo pouze se postarat podobným způsobem o dívky z kancelářů. Hned vzápětí vystoupil pan sekretář Mourek s vysvětlením a obhajobou malé činnosti – že je prý *Svaz* ještě v „plenkách“. Připomenuta byla i charitativní činnost *Svazu*, kde se vybraly peněžní prostředky na přilepšenou chudým vojákům, kteří se zúčastnili balkánských válek. Františka Jakubcová rozhodně nesouhlasila s obhajobou sekretáře Mourka: „*Svaz* trvá již 2 roky a tu dítě v plenkách se dva roky nechová. A pak-li ano, pak je to znamením, že dítě není zdravé, že je nemocné. Proto odkazovati se na dítě dva roky v plenkách chované není zdravým zjevem v ženských spolcích. Snad jenom dítě ze šlechtické rodiny tak dlouho se v plenkách chová, dítě ženy pracující je odkázáno samo na sebe.“⁴⁵³

Kritická slova byla na katolické prostředí nebyvale ostrá. Františka Jakubcová, která ve svém listě použila slova o „aristokratickém dítěti“ narážela zřejmě na skutečnost, že (jak již bylo uvedeno) u zrodu *Svazu* hrála hlavní roli *Zemská rada katolíků* v čele s konzervativními aristokratickými kruhy a ve vedení *Svazu* byly tyto kruhy také zastoupeny. To se jí samozřejmě nelíbilo, neboť ona sama stála na ideové rovině křesťanského demokratismu (levici uvnitř křesťansko-sociálního hnutí), který požadoval laicizaci strany, tedy na církevní hierarchii samostatné a nezávislé působení katolických politiků. Stejně tak si Jakubcová nepřála velký vliv církve a aristokratických kruhů na chod *Svazu*. Její vize o programu *Svazu* byla též úplně jiná, rozhodně se, jak bylo ukázáno, neměla vyčerpávat v konání zábav a charitativních činnostech. Slova Jakubcové byla zřejmě také tak ostrá, protože *Jitřenka* byla na téže schůzi odmítnuta za svazové periodikum. V jednom z dalších čísel *Jitřenky* napsal své zklamané pocity z valné hromady anonymní čtenář. Nelíbila se mu stagnace v činnosti *Svazu* a vinil z ní i špatnou politiku, která byla ve *Svazu* přítomná. Když prý přišel někdo na valnou hromadu s nějakým návrhem, pak byl odbyt, že se to uvaží. „Protože se ale stále jen a jen uvažuje a nic nedělá skutkem, máme vlastně naši činnost nazvati jen úvahou a ne prací. Jiné spolky, zvláště nepřátelské, vyvíjejí činnost, my vyvíjíme jen úvahy.“⁴⁵⁴

⁴⁵³ Františka Jakubcová, *Valná hromada Zemského Svazu katolických ženských spolků*, *Jitřenka* VIII, 5, 1914, s. 3.

⁴⁵⁴ *Dojmy z jedné „valné hromady“*, *Jitřenka* VIII, 24, 1914, s. 3.

Znovu tedy katolické aktivistky popisovaly zdržující taktiku konzervativců.

Valná hromada měla ještě dohru, a to před soudem. Františka Jakubcová byla předvolána k zemskému trestnímu soudu v Praze. Žalobu podal tajemník katolické strany Fr. Svatek, kterého před soudem zastupoval JUC. Cyril Mourek. Žaloba se týkala lživé zprávy o valné hromadě – schůze měla být krásná a nikdo z výboru škrtnut nebyl. Jakubcová tak byla nucena ve svém listě napsat prohlášení, že co bylo uveřejněno ve 22. čísle Jitřenky o Cyrilu Mourkovi, nebyla pravda. Učinila tak, ale pod prohlášením znovu dodala: „I kdyby toto prohlášení bylo přibito na všech pražských rohách, mé svědomí je klidné a účastnice přítomné dosvědčí: 1. že z přednášky paní hraběnky žádná nic neslyšela a požitek z míti nemohla, 2. že hlasovaly všechny bez rozdílu, jsou-li členkami neb nikoli, platí-li ku *Svazu* nebo ne. Mohu se vykázati vlastnoručně p. Mourkem psanou listinou zvolených dam výboru i náhradnic, kterou mi dal, abych uveřejnila v *Jitřence*, a jméno paní radové Plojharové v ní napsáno není.“ (...) „Dnes o nečinnosti pražských spolků pravda psáti se nesmí a kdyby bylo vše černé, přes to na základě paragrafu se dokázati musí, že je to bílé.“⁴⁵⁵

V tomto ohledu je třeba zmínit, že během války se *Svaz českých katolických spolků ženských v království Českém* skutečně, jak se obávala Jakubcová, omezil „pouze“ na charitativní činnost a pomoc při odstraňování důsledků války.⁴⁵⁶ *Svaz* také získal podobu „volného sdružení ženských spolků s rozmanitou programovou a pracovní náplní“, kterou překonal až po vzniku samostatného Československa. V roce 1925 byla vytvořena celozemská organizace s jednotnými stanovami a *Svaz* byl přejmenován na *Svaz katolických žen a dívek Republiky československé*.⁴⁵⁷ Pro přesnost dodejme, že byl přejmenován již podruhé, protože v letech 1921–1925 fungoval pod názvem *Svaz československých žen a dívek v Čechách*.⁴⁵⁸

Závěrem bych chtěl popsat rozdíly v koncepcích a strategiích mezi hlavními katolickými aktivistkami (Augustou Rozsypalovou a Františkou Jakubcovou). Augusta Rozsypalová byla první aktivistkou, která se snažila založit organizaci, do které by se integrovaly všechny katolické ženy (organizované v křesťansko-sociálních, katolických spolcích i odborech). Šlo jí především o aktivizaci katolického ženského prostředí a koordinaci společného postupu. Program Rozsypalové byl prozatím velmi obecný (ona sama předpokládala, že bude

⁴⁵⁵ *Prohlášení*, Jitřenka VIII, 28, 1914, s. 4.

⁴⁵⁶ Jana Burešová, *Proměny společenského postavení českých žen v první polovině 20. století*, Olomouc 2001, s. 230.

⁴⁵⁷ Jana Burešová, *Tisk ženských spolků za první ČSR 1918–1938*. in: Pavel Marek, eds. *Tisk a politické strany 1*, Olomouc 2001, s. 115.

⁴⁵⁸ Jana Burešová, *Proměny společenského postavení českých žen v první polovině 20. století*, Olomouc 2001, s. 231. Paní profesorka Jana Burešová se problematikou katolických žen v období první republiky dlouhodobě zabývá. Výše uvedená monografie je vyvrcholením velkého počtu vydaných vědeckých studií.

dopracován). Sjednocenou organizaci katolických žen prozatím koncipovala na základě specifík křesťansko-sociálních spolků. Vymezila se tak proti ostatním politickým proudům. Programovými body měla být ochrana náboženského vzdělání, nerozlučitelnost manželského svazku a zlepšení duchovních a hmotných podmínek žen.

Její vize však nebyla naplněna, neboť ji zmařila rozhádanost v křesťansko-sociálním politickém táboře.

Také Františka Jakubcová připravovala zemskou organizaci pro křesťansko-sociální ženy. Její koncepce „*Zemské organisace křesťansko-sociálních žen a dívek v království Českém*“ byla v politické náplni konkrétnější než u Rozsypalové. Kromě ochrany žen z křesťanského hlediska, což je možné interpretovat různě, ale předpokládejme podobný program jako u Rozsypalové (např. boj za nerozlučitelnost sňatku), měla nová organizace pomoci nezaměstnaným ženám s hledáním práce, popř. v podpoře zřízení vlastní živnosti. Další aktivity organizace kopírovaly činnosti křesťansko-sociálních spolků.

Větší rozdíly je možné spatřovat v metodě vyjednání nových pozic pro ženy s katolickými muži (obě dvě narážely na konzervativní kruhy uvnitř katolického politického hnutí). Jakubcové po několika nezdařených pokusech došla trpělivost. Vydávala vlastní časopis a chtěla, aby si ženy samotné (bez katolických mužů) založily samostatnou ženskou organizaci. To se jí bohužel nezdařilo, byla odstavena *Zemskou radou katolíků* a po vytvoření *Svazu* v něm sehrávala marginální úlohu. Jak již bylo v textu uvedeno, konzervativcům se totiž Jakubcová zdála velmi „politická“. Zřejmě tím mysleli křesťansko-sociální program pro ženy, který se ona snažila mnohdy i netaktickým způsobem vyjednat – svou ostrou a nesmlouvavou kritiku se nebála zaměřit i na církevní a politické elity katolického politického tábora. Konzervativní kruhy (jak předeslal předseda *Zemské rady katolíků* hrabě Vojtěch Schönborn) naproti těmto snahám chtěly navrátit ženu „na místo svého určení“ tedy dle mého soudu do rodiny. Snahy obou katolických aktivistek skončily neúspěchem. Tento neúspěch byl dán mnoha faktory, které odkryla slova dr. Jana Šrámka. I on byl zklamán z vývoje v Čechách. Jak již bylo uvedeno, křesťansko-sociální strany se na přelomu 19. a 20. století nacházely ve značném chaosu a sporech mezi pravou a levou frakcí. Šrámek si stejně jako Rozsypalová a Jakubcová stěžoval na nízkou úroveň vzdělanosti katolického ženského prostředí v Čechách. V rámci křesťansko-sociálního hnutí v Čechách nebyl ve špičce vedení strany vlivný politik, který by se katolických žen zastal. V prvních letech jím byl Emil Dlouhý-Pokorný (stál u zrodu křesťansko-sociálního hnutí žen), on sám však musel čelit pokusům o odvolání z vedení strany. Emil Dlouhý-Pokorný rezignoval na politiku v roce 1903. Konzervativní kruhy nakonec ovládly spolky i jejich tiskové orgány. Katolické ženské prostředí tak nebylo ani schopné se emancipovat od katolických mužů.

Při popisu zakládání jednotné ženské katolické organizace bylo ukázáno, že byla nabourána konzervativní představa o úloze ženy a muže – tedy ideologie (koncept) oddělených sfér (žena v domácnosti a muž na veřejnosti). Augusta Rozsypalová přišla první s myšlenkou, že ženy mají vstoupit do veřejného prostoru kvůli tomu, aby bránily odkaz Ježíše Krista. Emilie Věchetová mluvila o odlišnosti žen od mužů právě kvůli zdůvodnění pro úsilí o politickou participaci, sociální a morální reformu společnosti. Ženy tak měly prostřednictvím *Svazu* ve veřejné sféře hájit zájmy žen – tedy ty, které byly charakteristické pro privátní sféru (měly bojovat proti manželské rozluce, proti obrazům, které zobrazovaly nahá ženská těla). V jejich pojetí byl tedy starší model uspořádání mezi pohlavími (rovnost slučitelná s podřízeností) nahrazen modelem, kde rovnosti neodporovala odlišnost. Tímto pojetím se „katolické aktivistky“ chtěly odlišit od žen v pokrokovém (liberálním) proudu.

Některé (slovy Anežky Horské) legitimizovaly svou pozici před katolickými muži tím, že je ubezpečovaly, že nezajdou tak daleko jako sufražetky v západní Evropě (tedy že nebudou své požadavky artikulovat bojovně a že budou nadále s katolickými muži spolupracovat).

Je zajímavé, že myšlenky, které tematizovaly katolický feminismus, zazněly i při zakládání *Svazu*. Ten však podléhal vlivu *Zemské rady katolíků*, což byla bašta konzervativců. Vznosné ideje, které stály v počátcích vzniku *Svazu*, tak nebyly uvedeny v život a *Spolek* se věnoval „pouze“ charitativní činnosti. Na tomto místě bych se nebál společně s Jakubcovou konzervativní katolické politiky podezřívát z toho, že o ženských právech pouze nechali ženy hovořit (nebo dokonce o nich hovořili sami, např. František Reyl), aby ukázali, že pro ně něco dělají. Jakmile se totiž ženy osmělily k vlastní akci, např. k založení časopisu, byla z *Ústředí pro katolické spolky* vydána zpráva o nedoporučení k jeho odebrání. Domnívám se, že za neúspěchem Jakubcové nestál pouze její ostrý jazyk a radikálnost (pro katolické prostředí) jejího programu, ale prostá tendence konzervativních katolických mužů mít nad ženami v politickém životě vliv.

5. 13. *Mariánský kult pro pracující ženy*

Jak již bylo uvedeno, Františka Jakubcová pojmenovala svůj časopis po *Marii – Hvězdě jitřní*, která měla být pro katolické ženy ideálem, jež měly následovat. Je tedy zajímavé sledovat model femininity mariánského kultu. Co měl znamenat pro věřící dělnice?

V časopise se v první řadě na Marii cenila její chudoba. Podle *Jitřenky* existují dvě podoby materiální chudoby – čestná a nečestná. Nečestná se týká toho, kdo „měl anebo mohl míti jmění, kdyby byl moudře hospodařil, anebo kdo své jmění promrhal v radovánkách a rozkoších, kdo

by tedy nemusel býti chudý a potřebný, jen kdyby sám byl vždy toho dbal (...).⁴⁵⁹ Čestná je naopak u člověka, který „však různými okolnostmi do bídy a chudoby postaven byl, kdo nemocí neb řízením Božím o jmění své přišel (...).“⁴⁶⁰ Je jasné, že časopis zařadil chudobu Marie do druhé kategorie – „čestné“, tedy „nezaviněné“.⁴⁶¹

To samé platilo i pro duševní chudobu – pokud si za ni mohl člověk sám (např. nechozením do školy), pak byla nečestnou. Když za ni mohly nedostatečné vlohly, pak se jednalo o nezaviněnou, tedy čestnou chudobu.⁴⁶²

Všechny ženy byly povýšeny do královského statusu díky Ježíši Kristu (dal jim naději na „věčné království“). Jakubcová připomněla, že sama Maria měla královský původ v rodě Davidově. Ženy však byly povýšeny Kristem i jako dcery boží (dal jim naději na „věčnou blaženost“). Ženy ze všech společenských vrstev (tedy i dělnice) měly stejnou naději na to, že budou spaseny. Což podle Jakubcové mělo pro dělnice znamenat „útěchu“ v jejich těžkých životních podmínkách.⁴⁶³

Další kvalita, která byla na Marii pracujícím ženám připomínána, byla její pracovitost. Její matka sv. Anna se živila tkalcovstvím. Maria dělala tytéž práce, dokonce prý utkala Ježíšovo roucho. Více se o její práci neví, zřejmě tomu tak podle listu bylo z důvodu, „že se více obírala Bohem než prací a při ní na Boha myslela a jen k Jeho cti a slávě pracovala.“⁴⁶⁴

Stejně jako ona měly činit katolické ženy v nové době: „... ruce při práci, mysl u Boha. Pak práce taková přinese požehnání a užitku, pak bude práce ustavičnou modlitbou. Kdo před prací ráno na úsvitě poznamená se svatým křížem a práci spojí se zásluhami Ježíše Krista, taková práce je ustavičnou modlitbou a oslavováním Boha, záslužná pro život věčný, je požehnáním. Kdo však místo kříže hned z rána dřinu proklíná, nemá zásluhu žádnou, naopak, toho práce je kletbou.“⁴⁶⁵

Žena (i bohatá) by se dle tisku měla naučit „ženské práce“, „nebot' manžel, když by nehodou připraven byl o své výnosné postavení, snadno by se obešel bez jemnocitnosti a uhlazenosti a všech mimořádných předmětů učebných, které dámy bohaté dnes ovládají, ale v práci nalezl by družku života, která by mu život zpříjemňovala a oslazovala a ne, jak dnes namnoze se děje, k zoufalství svými výčitkami muže dohání.“⁴⁶⁶

⁴⁵⁹ *O významu kultu Mariánského se zřetelem na pracující ženy a dívky*, Jitřenka VIII, 15, 1914, s. 1.

⁴⁶⁰ Tamt.

⁴⁶¹ Tamt.

⁴⁶² Tamt.

⁴⁶³ Tamt.

⁴⁶⁴ Tamt., s. 2.

⁴⁶⁵ Tamt.

⁴⁶⁶ Tamt.

Všechny práce byly pro ženu potřebné. Přesto se zdůraznilo, že „nejdůležitějším úkolem ženy je mateřství.“⁴⁶⁷ Žena, která se rozhodla odmítnout manželský svazek, měla dbát na to, „aby byla matkou duchovní a to ve školách, v nemocnicích, v různých spolcích charitativních a ústavech! Panna Maria byla hmotnou matkou jedinkého Syna a přece nazývána je duševní matkou veškerenstva. Tak i duše panenské, mají se snažiti, Kristu znovu duše přiváděti, získávati a obohacovati, když On obohacuje je svými milostmi.“⁴⁶⁸

Stejně jako u Rozsypalové se jeví hlavním úkolem ženy služba. Mariino mateřství neznamenovalo pouze fyzický stav, ale bylo rozšířeno na stav sociální. Díky symbolu Marie dostaly ženy speciální význam. Kristus totiž po nich požadoval aktivní participaci při spáse lidstva.

V *Jitřence* se též reagovalo na kritiku katolicismu, že oslavuje světice, které byly vznešené rodem, a postrádá obyčejných světic. S tímto názorem se v *Jitřence* souhlasilo, ale zároveň se dodávalo, že Marie všechny tyto světice předčila a že i pro ně byla vzorem. A tak i přesto, že „... ženy chudobné zůstávají nepovšimnuty a neposuzují se oběti jejich, které přinášejí. Práce jejich se podceňuje a ctnosti přičítají se ne za zásluhy, ale za povinnosti. Velikou ženou, světicí, je ta žena, jejíž život podává důkaz, že byla povolána samým Bohem. A kdyby zásluhy pracujících chudých žen sníženy a rozbity byly na prach kameny úrazu a kdyby veškeré ctnosti její pohltily, ano i kdyby samo náboženství Kristovo, které je sladkostí ženy, pohltily, přece sláv žen skvíti se bude na nebesích světlem mimo dosah jejich, neboť dějiny ženy jsou dějinami Boha, jež psal je jejich rukama.“⁴⁶⁹ Během posledního soudu se mělo vyřešit světské pohrdání a nespravedlivost v hodnocení práce obyčejných žen.⁴⁷⁰

Cesta do nebe vedla podle tisku skrze dvě ctnosti. Zatímco pro bohaté jí byla dobročinnost, pro chudé platila trpělivost. Apelovalo se tak na katolické ženy z řad dělnictva, aby byly trpělivé a rády trpěly, protože trpěla jak Maria, tak její syn.⁴⁷¹ „Vždyť Rodička Boží nazývána je královnou mučedníků, proto trpme rády, jako dítky mariánské, abychom oslaveny s ní mohly býti v nebesích.“⁴⁷² Další ctností u Marie, která byla zmíněna, bylo její náboženství a s tím související stud. „Chraňte obojí, poklady to pravé, víru a nevinnost, nestaňte se loutkami mužů, chcete-li jednou šťastné manželství uzavřítí.“⁴⁷³ Dále byla zmíněna i pokora. U pokory a trpělivosti se však varovalo, že musí být ve správném poměru, protože ji soudobí

⁴⁶⁷ *O významu kultu Mariánského se zřetelem na pracující ženy a dívky*, Jitřenka VIII, 16, 1914, s. 1.

⁴⁶⁸ Tamt.

⁴⁶⁹ Tamt.

⁴⁷⁰ Tamt., s. 2.

⁴⁷¹ *O významu kultu Mariánského se zřetelem na pracující ženy a dívky*, Jitřenka VIII, 17, 1914, s. 1.

⁴⁷² Tamt.

⁴⁷³ Tamt., s. 2.

zaměstnavatelé zneužívají.⁴⁷⁴ „Tak jako přílišná dobrota, jemnocitnost a lidumilnost škodila by zámožnějším, nebyla by ctností, kdyby almužna udílena byla zahálečům, zdravým lidem práce se štítícím, kteří by se bezpečili na to, že budou živeni a nemusí pracovat, tak by i pokora škodila dělnicím, kdyby křivdy snášely, raději si poplakaly, do únav pracovaly, při tom dítka jejich nedostatek trpěly a ony se nebránily.“⁴⁷⁵

Trpělivost tak měla být korigována křesťanskou statečností. „Než Rodička Boží je Zrcadlem Spravedlnosti, na ni se odvolejte, vždyť nechcete nic nespravedlivého, volejte, že je hříchem do nebe volajícím chudé utiskovati, mzdu zadržovati a vdovy okrádati!“⁴⁷⁶

Katolické ženy byly povzbuzovány ke kritice a protestům, i když na ně bylo pohlíženo jako na nevzdělané, sprosté a hrubé. Zkažený člověk nemusel být dle časopisu pouze ten, který je bohatý a vzdělaný. Tvrdilo se, že učený člověk pouze dokáže své špatné smýšlení lépe maskovat.⁴⁷⁷ Další slova, která měla katolické dělnice povzbudit, byla velmi blízká vyjadřování Jakubcové (autorka nebyla bohužel pod článkem podepsána). Vyjadřovala přesně její postoj k nesouhlasným reakcím uvnitř katolického politického / křesťansko-sociálního hnutí. „Ten, kdo jedná otevřeně, prostě, je upřímnější a dokazuje, že nelže. Lépe je otevřeně pravdu říci a pro ni třeba trpět, nežli zmalátněně ke všemu mlčeti, vše si nechati líbiti a tak ubíjeti pravdu božskou. Život je boj a vědění je zbraň do boje. Nejlepší vědění poskytuje nám sv. náboženství.“⁴⁷⁸

Vidíme, že katolické ženy nebyly povzbuzovány k třídnímu boji proti bohatým, ale měly nespravedlnosti kritizovat. V legitimizaci upřímnosti jednání lze vidět jednání Františky Jakubcové, která taktické kroky mnoho nepromýšlela, ale věřila síle myšlenek, které si samy měly najít cestu.

V *Jitřence* se přiznávalo, že na panně Marii byla vždy více ceněna duše než její tělo. S tímto pojetím se nesouhlasilo a tělesnosti měla být dána náležitá pozornost. Omlouvaly se ženy, které se v zápalu boje o vezdejší chléb a kvůli starosti o děti o duchovní otázky nezajímaly. S pochopením se *Jitřenka* dívala na mladé dívky: „Nezazlívá nikdo mládí radostí nevinné a srdečné; mládí se musí vybouřiti, ale nesmí se to díti přemrštěně.“⁴⁷⁹ „Každé srdce ženy musí prý míti nějaký předmět lásky. Nenalezne-li jej, stýská se jí je nepokojena a nešťasna. (...) A dnešní ženy? Nehledají ideál své lásky v dupárnách, nevěnují lásku svojí lidem nehodným,

⁴⁷⁴ Tamt.

⁴⁷⁵ *O významu kultu Mariánského se zřetelem na pracující ženy a dívky*, *Jitřenka* VIII, 18, 1914, s. 1.

⁴⁷⁶ Tamt.

⁴⁷⁷ Tamt.

⁴⁷⁸ Tamt.

⁴⁷⁹ Tamt., s. 2.

ano i zvířatům? Zřikají se víry, požehnání rodičů, ano i životy obětují za jedinou blaženě strávenou chvíli života. Však tam, kde se dává tělu přednost před duší, před věcmi vznešenými, tam člověk pravé blaženosti nedojde, ku které je povolán.⁴⁸⁰ „Žena všední, bez duchovních ideálů, do prachu strhuje i muže, a jestli s duše setřeno co vyššího, zůstává jen to nízké.“⁴⁸¹

Znovu byl tedy model femininity charakterizován láskou. Láska jako eros neměla být touhou po erotice, penězích a bohatství, ale spíše po vyšších ideálech. Jak již bylo několikrát analyzováno, katolické aktivistky si však cenily především lásky jako charitas – tedy péče o druhé.

S pochopením se hledělo na ženu dělnici, která se nechala svést sociálně-demokratickým programem, jenž ji mohl zlákat na slib, že se její hmotné a sociální postavení zlepší. „Ta snaha, býti šťasten již na této zemi, není snahou špatnou, protináboženskou. Vždyť ve čtvrtém přikázání Božím modlíme se, »aby se ti dobře bylo na zemi«. Tou snahou ovládán je každý z nás, třeba povolání byla různá!“⁴⁸²

Nakonec byla vyjádřena i touha po tom, aby muž dokázal svou ženu uživit, pokud měla žena malé děti, a žena nemusela být násilím odtržena od svého dítěte.⁴⁸³

Pokud bychom měli analyzovat mariánský kult v časopise Františky Jakubcové, je dobré jej porovnat s předcházejícími obrazy od Augusty Rozsypalové a Josefa Buriana. Zatímco Rozsypalová vzpomínala a snažila se pochopit význam Marie pro různá období v životě ženy a pro různé typy žen, Františka Jakubcová se soustředila na význam Marie pro obyčejné ženy z dělnické vrstvy. Mariin model femininity, kterým se dělnice měly řídit, byl v první řadě obdařen nezaviněnou chudobou. Další ctností, která se na Marii cenila, byla její pracovitost. Pracovitost se však nevztahovala pouze na práci mimo domov, ale také na domácí práce. I v tomto bodě se tedy obě pojetí shodovaly. V obou tematizacích měla žena být svému muži služebnicí, a pokud se rozhodla žít bez manžela, pak měla sloužit lidem. Její mateřství tak bylo vztaženo i mimo okruh rodiny. Ctnostmi, kterými se žena mohla dostat do nebe, byly trpělivost a pokora, ty však byly korigovány křesťanskou statečností (Maria byla označena jako „Zrcadlo Spravedlnosti“), protože jinak by trpělivost a pokoru mohli zneužívat zaměstnavatelé. Katolické dělnice tak měly poukazovat na nespravedlnosti. Je tedy vidět, že v tomto konceptu (na rozdíl od Augusty Rozsypalové) měly ženy jednat více autonomně. Sice se stále vztahovaly k autoritě, ale mohly protestovat, pokud byla tato autorita zneužívána. Mezi vyzdvížené ctnosti patřil i stud. Tělo bylo podřízeno duši. Nicméně tělo nebylo hodnoceno pouze negativně

⁴⁸⁰ Tamt.

⁴⁸¹ *O významu kultu Mariánského se zřetelem na pracující ženy a dívky*, Jitřenka VIII, 19, 1914, s. 1.

⁴⁸² Tamt., s. 2.

⁴⁸³ *O významu kultu Mariánského se zřetelem na pracující ženy a dívky*, Jitřenka VIII, 20, 1914, s. 1.

(a zastání se dostalo i dívkám, které se jím řídily), jen se měly ženy zříci „přemrštěnosti“. Model femininity byl charakterizován láskou. Láska jako eros neměla být touhou ve smyslu erotickém či materiálním (po bohatství, penězích), ale spíše po vyšších ideálech. Tyto vyšší ideály byly spatřovány i v ostatních ideových proudech. Jinak se tedy v tomto kontextu pohlíželo na původně „nebezpečné vlivy“ (sociální demokracii). Sociální spravedlnost byla podle *Jitřenky* křesťanskou pravdou. Mariino panenství, jak bylo představeno v pojetí Josefa Buriana, bylo tedy revidováno. Burian totiž především katolické ženy varoval před modelem femininity, který je ovládán smyslností, jež byla dávána do souvislosti s jinými ideovými proudy (tak měly ženy lákat). Panenství v *Jitřence* mělo také ženy chránit a pomocí něj měly hledat vyšší ideály. Smyslnost a nízkost však nebyla dávána do souvislosti s jinou ideologií.

Specifické pojetí symbolu Panny Marie tak sloužilo aktérům k legitimizaci vlastního jednání. Rozsypalová rozuměla Marii tak, že životním úkolem ženy je služba (jak v domácí, tak veřejné sféře). Panenství Marie pro ni znamenalo oběti žen, kterými se měla tříbit mravnost, katolické ženy tak měly trvat na nerozlučitelnosti manželského svazku. Jakubcová zmínila též pokoru, ale ta byla v jejím pojetí korigována odvahou, díky symbolu Marie (jako „Zrcadlo Spravedlnosti“) tak vlastně legitimizovala své vystupování proti katolickým politikům. To, že nezmiňovala v panenství Marie boj proti smyslnosti (byla tedy i v tomto bodu liberálnější než Rozsypalová), dokládá její snahu o spolupráci s ostatními ideovými proudy. Naproti tomu u Josefa Buriana je zřetelná tendence odmítat a odrazovat katolické ženy od této spolupráce.

5. 14. Augusta Rozsypalová a Františka Jakubcová a český politický katolicismus před první světovou válkou

Společenské a modernizační změny zasáhly od devadesátých let 19. století výrazným způsobem i myšlení některých katolických žen. Hlavními postavami katolického / křesťansko-sociálního ženského hnutí byly bezesporu Augusta Rozsypalová a Františka Jakubcová. Obě dvě si uvědomovaly neudržitelnost konzervativní představy o úloze ženy a muže – tedy ideologii (konceptu) oddělených sfér (žena v domácnosti a muž na veřejnosti) v „čisté podobě“. V jejich pojetí se tedy jednalo o katolický feminismus, který však nechtěl plně zrušit staré pořádky, pouze je chtěl transformovat do jiné podoby.

Augusta Rozsypalová jednoznačně odmítla Neuschlův koncept podřízenosti ženy i na veřejnosti. Ve veřejné sféře Rozsypalová i Jakubcová odmítaly koncept, podle kterého by byla slučitelná rovnost a podřízenost. Prosazovaly model, kde rovnosti neodporovala odlišnost. Komplementarita společenského uspořádání již neznamenala, že jedno pohlaví (muži)

rozhoduje a druhé poslouchá (ženy). Komplementaritou se myslelo spolurozhodování – každé pohlaví mělo rozhodovat o („svých“) odlišných záležitostech, které odpovídají modelu femininity. Je však pravdou, že hlavní rozhodovací úlohu měl mít ve společnosti stále muž.

Model femininity byl v jejich pojetí stále v zajetí představ o přirozené větší citlivosti, poslušnosti, trpění, milosrdenství, mírnosti a zbožnosti. Tyto jejich představy se projeví například, když Augusta Rozsypalová legitimizovala spolkové aktivity žen při zakládání *Křesťansko-sociálního spolku pro ženy*. Spolek se měl stát místem, kde by platily hodnoty spojované s domácí sférou. Namísto sobectví/egoismu v něm měla zavládnout vzájemnost a solidarita. Měla v něm vládnout křesťanská láska (charitas), tedy péče o druhé. V konceptu oddělených sfér tak měla v pojetí Rozsypalové privátní sféra „domestifikovat“ veřejný prostor. Františka Jakubcová vycházela ze stejné představy a kritizovala vztahy ve *Spolku*, který se těmto původním vizím vzdálil.

Podobný „posun“ se objevil u Augusty Rozsypalové, když legitimizovala zapojení žen do politiky. Politiku mohly ženy zjemnit např. zapojením se do mírového hnutí. I Jakubcová hovořila o tom, že by se ženy v politice měly zabývat záležitostmi, které předtím patřily mezi jejich úkoly v domácnosti – urovnávání sporů, láska a ochrana mravnosti. Obě dvě nebyly socialistkami v duchu sociálnědemokratického materialistického chápání světa, třídního boje a nenávisti k vykořisťovatelům. Vycházely z křesťanství, které mělo být vystavěno na Ježíšových zásadách rovnosti a úcty k člověku.

Samozřejmě je možné i u obou dvou „aktivistek“ vidět jisté difference. Odlišnost byla u Jakubcové více zdůrazněna ve vztahu k tělu a tělesnosti. Přirozené tak bylo vztaženo k biologickým danostem, kde žena měla útlé tělo, slabé svalstvo, kosti a nervy. Žena byla tedy v pojetí Jakubcové slabá a křehká, z toho pak vyvozovala větší zapojení žen v charitativních činnostech. O odlišnosti v jejím pojmání ženského těla vyprávěla i krátká zpráva v dopise, kterou Jakubcová poslala knězi Pokornému. V ní se přiznávala, že by nešla do kláštera a „mrtvení těla“ se jí vzhledem k různým problémům zdálo zbytečné. Tuto tezi dokládá i pochopení pro různé mladické radovánky při tematizaci mariánského kultu. Jako potřebnější viděla aktivní prosazování křesťanských myšlenek v životě světském. Stejně jako u Rozsypalové byla hlavním úkolem ženy služba. V tomto ohledu byl připomínán symbol Panny Marie. Mariino mateřství neznamenal pouze fyzický stav, ale toto mateřství bylo rozšířeno na stav sociální.

Velmi zajímavá je také skutečnost, že se u Jakubcové posunul konstrukt privátní sféry, ve které požadovala mužskou součinnost u výchovy dětí. Tím jako by setřela aureolu posvátné mystiky domova, místa, kde měla (podle představ konzervativních katolických mužů) vládnout žena.

Koncept oddělených sfér byl Augustou Rozsypalovou přetransformován do podoby, ve které se měly ženy vzdělávat a na veřejnosti dělat práce, které by odpovídaly představě již zmíněného modelu femininity. Vymezila pro ně tedy povolání, která odpovídala ženě jakožto křehké, emocionální bytosti určené pro mateřství (např. práce v ošetrovatelství, učitelství, cukrářství, zahradnictví apod.). Toto uspořádání však mělo platit jen pro ženy, které nebyly vdané a neměly děti. Jakubcová měla přímo v programu pouze požadavek, aby těmto ženám byla zakázána práce v továrnách. Tento požadavek byl formulován i v jejím pojetí mariánského kultu pro katolické dělnice.

Katolické aktivistky se snažily založit zastřešující organizaci pro katolické ženy. Augusta Rozsypalová byla první aktivistkou, která se snažila založit organizaci, do které by se integrovaly všechny katolické ženy (organizované v křesťansko-sociálních, katolických spolcích i odborech). Šlo jí především o aktivizaci katolického ženského prostředí a koordinaci společného postupu. Program Rozsypalové byl prozatím velmi obecný (ona sama předpokládala, že bude dopracován). Sjedenou organizaci katolických žen prozatím koncipovala na základě specifík křesťansko-sociálních spolků. Z taktických důvodů se vymezila proti ostatním politickým proudům (potřebovala pro své snahy i konzervativce, kteří se snažili ochránit katolické ženy od „nebezpečných“ myšlenek). Programovými body měla být ochrana náboženského vzdělání, nerozlučitelnost manželského svazku a zlepšení duchovních a hmotných podmínek žen. Její vize však nebyla naplněna, neboť do ní promluvila rozhádanost v křesťansko-sociálním politickém táboře.

Jakubcová připravovala zemskou organizaci pro křesťansko-sociální ženy. Její koncepce „*Zemské organisace křesťansko-sociálních žen a dívek v království Českém*“ byla v politické náplni konkrétnější než u Rozsypalové. Kromě ochrany žen z křesťanského hlediska, což je možné interpretovat různě, ale předpokládáme podobný program jako u Rozsypalové (např. boj za nerozlučitelnost sňatku), měla nová organizace pomoci nezaměstnaným ženám s hledáním práce, popř. podporou zřízení vlastní živnosti. Další aktivity organizace kopírovaly činnosti křesťansko-sociálních spolků.

Obě dvě katolické aktivistky se snažily zapojit další křesťansko-sociální ženy do dialogu s jinými ideovými proudy. Jakubcová zdůrazňovala, že mnoho programových bodů měla společných s ostatními socialistickými stranami. Neodsuzovala tedy paušálně sociálnědemokratické názory, ale přiznávala jim platnost, která v jejím pojetí vycházela např. z křesťanské hodnoty rovnosti a úcty k člověku. Tyto záležitosti však byly trnem v oku konzervativním katolickým kněžím a politikům, např. dp. Votkovi z Břevnova a Václavu Dvorskému. Dvorský jednání Jakubcové kritizoval a křesťanským socialistkám radil, aby se

spolu s ní neúčastnily „nepřátelských“ schůzí. Z jeho slov byla patrná obava o to, aby se katolické ženy nenakazily některými myšlenkami. Ve stejném duchu hovořil i Josef Burian o panenství Panny Marie. Ženy měly být díky jejímu panenství ochráněny od nebezpečných ideových proudů, které hlásaly smyslnost. Pokud bychom měli chování konzervativních politiků zobecnit, můžeme říci, že jim vyhovovaly ženy, které nebyly v politických otázkách vzdělané, aby s nimi mohli dobře manipulovat. Jakubcová si jeho slova k srdci nevzala a na schůze ostatních táborů neustále chodila. Ve své činnosti se zasazovala především o volební právo žen a pokoušela se o koordinaci společného postupu. V této oblasti dosáhla jistého „úspěchu“, když se jí dostalo ve *Výboru pro volební právo žen* nepřímého uznání.

Větší rozdíly mezi oběma katolickými aktivistkami je možné spatřovat v metodě vyjednání. Obě dvě narážely na konzervativní kruhy uvnitř katolického politického hnutí a církve. Augusta Rozsypalová o sobě několikrát mluvila tak, že nechtěla ženské křesťansko-sociální hnutí vést kvůli tomu, že jí byly bližší práce konané mimo pozornost veřejnosti. Její sebestylizace však odporuje jejímu životu (byla velmi veřejně činná). Jednalo se tedy u ní zřejmě o obavu z limitů vlastního jednání, tedy pochybování, zda by tento úkol mohla splnit. V podobném duchu mluvila i Františka Jakubcová, když se odstěhovala „na naléhání některých dam a pánů“⁴⁸⁴ do Prahy s cílem vybudovat křesťansko-sociální hnutí žen podle představ křesťanských demokratů. Pro katolické aktivistky toto vystupování bylo typickou strategií, ve které se nesnažily prezentovat sebe a své požadavky radikálně. Chtěly se tak odlišit od anglických sufražetek, jejichž jednání shledávaly jako příliš radikální. Rozsypalová chtěla zřejmě též stát stranou, protože si uvědomovala, že ženské křesťansko-sociální hnutí není ještě připraveno na samostatnou politiku. Křesťansko-sociální ženy (ve velké většině) o politická práva zatím nestály. Od většího zapojení odrazovala Augusta Rozsypalová i Emila Dlouhého-Pokorného, doufala v postupný vývoj a věřila ve vzdělání žen. Pavel Marek tuto názorovou neshodu mezi Rozsypalovou a Pokorným interpretuje jako příčinu zastavení jejich korespondence.⁴⁸⁵ Emil Dlouhý-Pokorný měl dle Rozsypalové nejprve vyjednat práva pro muže, až poté pro ženy. Františka Jakubcová si v jednání s katolickými muži počínala odlišně. Na základě „špatných zkušeností“ začala vydávat vlastní časopis a prosazovala křesťanskodemokratický program. Ve svém jednání i slovech byla velmi upřímná, taktiku nepromýšlela a nebála se katolické politiky i církevní hierarchii veřejně kritizovat.

Jakubcová chtěla, aby si ženy bez pomoci katolických mužů založily samostatnou ženskou

⁴⁸⁴ ÚAMCČSH Praha, fond A IV-5 Korespondence E. Dlouhého-Pokorného, i. č. 214, dopis Františky Jakubcové Emilu Dlouhému-Pokornému 1907/III.

⁴⁸⁵ Pavel Marek, *Emil Dlouhý-Pokorný*, Brno 2007, s. 114.

organizaci. To se jí bohužel nezdařilo, byla odstavena *Zemskou radou katolíků* a po vytvoření *Svazu* v něm sehrávala marginální úlohu. Jak již bylo v textu uvedeno, konzervativcům se totiž Jakubcová zdála velmi “politická”. Buď tím mysleli její křesťansko-sociální program pro ženy, nebo její netaktické jednání. Spíše jim však vadilo obojí.

V jednání předních katolických politiků s katolickými ženami je možné pozorovat dvě tendence. Rozsypalová i Jakubcová si postesklly, že na několik důležitých jednání nebyly katolické ženy připuštěny – konzervativní katoličtí muži si tak zřejmě do své politiky nechtěli vůbec nechat mluvit. Pokud byly ženy k jednání připuštěny a dospělo se k nějakým rezolucím, přesto do programu strany nebyly zakomponovány. Na tomto místě bych se nebál společně s Jakubcovou některé katolické politiky podezřít, že o ženských právech pouze hovořili, aby ukázali, že pro ně něco dělají. Jakmile se totiž ženy osmělily k vlastní akci, např. k založení časopisu, nebyl přijat jako svazový list. Domnívám se, že za neúspěchem Jakubcové nestál pouze její ostrý jazyk a radikálnost (pro katolické prostředí) jejího programu, ale prostá tendence konzervativních katolických mužů mít nad ženami v politice vliv. Neúspěch obou katolických aktivistek byl dán mnoha dalšími faktory.

Křesťansko-sociální strany se na přelomu 19. a 20. století nacházely ve značném chaosu a sporech mezi pravou a levou frakcí. V rámci křesťansko-sociálního hnutí nebyl ve špičce vedení strany vlivný politik, který by se katolických žen zastal. V prvních letech jím byl Emil Dlouhý-Pokorný (stál u zrodu křesťansko-sociálního hnutí žen), on sám však musel čelit pokusům o odvolání z vedení strany. Emil Dlouhý-Pokorný rezignoval na politiku v roce 1903. Konzervativní kruhy nakonec ovládly spolky i jejich tiskové orgány. Obě dvě „katolické aktivistky“ (nejen ony, ale například i dr. Jan Šrámek) si stěžovaly na nízkou úroveň vzdělanosti katolického ženského prostředí a nabádaly ženy k většímu vzdělání, četbě a účasti na rétorických kurzech. Katolické ženské prostředí tak nebylo ani schopné se emancipovat od katolických mužů.

6. ČESKÝ POLITICKÝ KATOLICISMUS V LETECH 1918–1938

6. 1. Československá strana lidová v letech 1918–1938

Předchozí část (do roku 1918) se věnovala vyjednávání katolických aktivistek, které bylo poznamenáno roztříštěností českého politického katolicismu, kde působilo několik politických stran. Již bylo zmíněno, že podporovateli ženských emancipačních snah byli pouze křesťanští demokraté (levice uvnitř křesťansko-sociálního hnutí). V následujícím období však jednání katolických žen bylo spjato pouze s jednou stranou – *Československou stranou lidovou*. Tato strana byla hlavním představitelem českého politického katolicismu v období první republiky. Je tedy důležité věnovat náležitou pozornost programu a vyjednávání této strany.

K sjednocení katolických stran však došlo ještě před vznikem samostatného státu. V roce 1915 se v Praze konala schůze reprezentantů katolických stran, při které vznikl výkonný výbor českých katolíků (předsedou byl Josef Burian).⁴⁸⁶ Výkonný výbor uvažoval o sjednocení katolíků zejména kvůli tomu, aby se stal odpovídajícím partnerem ostatním českým politickým stranám.⁴⁸⁷ Dne 28. 2. 1916 vznikla sloučením z *Katolicko-národní strany konzervativní* a *České strany křesťansko-sociální v Čechách* nová strana *Spojená strana katolická*.⁴⁸⁸ Katolíci se snažili překonat politickou izolaci a podíleli se na vzniku a chodu *Českého svazu a Národního výboru*, kde v letech 1916–1917 zvítězila jejich prorakouská koncepce. Český politický katolicismus zastával věrnost habsburské říši (s požadavkem federalistického zřízení) až do září 1918, kdy již tuto koncepci všichni ostatní nezastávali.⁴⁸⁹

Ke sjednocení *Katolicko-národní strany* a *Křesťansko-sociální strany* na Moravě došlo až v říjnu roku 1918. Dne 21. října (při druhé schůzi) se moravští katolíci dohodli na novém názvu strany – *Československá strana lidová*. Sloučení bylo dokončeno během prvního sjezdu strany 26.–27. ledna 1919 v Brně.⁴⁹⁰ „První sjezd české zemské organizace spojené katolické strany se konal v Praze 3. ledna a byl na něm, stejně jako na Moravě, přijat název *Československá strana lidová*. Byl zvolen *Zemský výkonný výbor ČSL v Čechách* a jeho předsedou byl zvolen rolník František Šabata, místopředsedou pak tehdejší duše a hlavní organizátor hnutí B. Stašek. Dosavadní vedení strany v čele s Rudolfem Horským neuneslo změnu poměrů, odstoupilo

⁴⁸⁶ Petr Fiala – Jiří Foral – Karel Konečný – Pavel Marek – Michal Pehr – Miloš Trapl, *Český politický katolicismus 1848–2005*, Brno 2008, s. 132.

⁴⁸⁷ Tamt., s. 133.

⁴⁸⁸ Tamt., s. 134.

⁴⁸⁹ Tamt., s. 136–137.

⁴⁹⁰ Tamt., s. 142.

a zůstalo mimo ČSL.⁴⁹¹

Římskokatolická církev měla po první světové válce oslabenou pozici. Její postavení bylo dáno jednak postojem lidí, kteří nechápali, jak takové utrpení Bůh mohl vůbec dopustit, a jednak i zapojením církví do podpory jednotlivých válečných stran.⁴⁹² Dalším důvodem bylo sepětí římskokatolické církve s habsburským trůnem.⁴⁹³ I když z římskokatolické církve vystoupilo do r. 1930 půldruhého milionu věřících, nadále zůstala nejsilnější církví v Československu (v roce 1930 se k ní hlásilo 73,5 % obyvatelstva).⁴⁹⁴ Výkonná moc se snažila s církví vyjednávat a mírnit důsledky odcírkevnění české společnosti (velká část obyvatelstva sice zůstávala formálně římskými katolíky, ale nábožensky byli vlažní), „jednak s ohledem na klerikální Slovensko, ale i z důvodů mezinárodní reputace nového státu.“⁴⁹⁵

Program ČSL hlásal tzv. křesťanský solidarismus. „Křesťanský solidarismus vycházel z nutnosti spolupráce a vzájemné podpory jednotlivých sociálních vrstev a stavovských složek společnosti na křesťanském základě. Odpovídalo to původním myšlenkám encykliky Lva XIII. *Rerum novarum* i závěrům nedávného mezinárodního kongresu křesťansko-sociálního dělnictva v Lucernu v dubnu 1919. Podstatou byl smír a spolupráce všech tříd a vrstev obyvatelstva, dělníků a podnikatelů, statkářů se zemědělskými dělníky, rolníků s dělníky v zájmu pokoje a veřejného blaha.“⁴⁹⁶ Kapitalismus nebyl odsuzován kvůli třídnímu hledisku, kritizoval se špatný způsob hospodaření a mravní poklesky jednotlivých kapitalistů. Křesťanský solidarismus nechtěl zrušit dobový hospodářský řád, ale chtěl jej zachovat se „sociálně-reformními prvky“. Kromě hospodářství se v programu velká pozornost věnovala kulturní a školské oblasti. ČSL chtěla zachovat náboženství na školách, katolické školství, „svobodu církve a jejích spolků a společností podporovaných státem, rovnoprávnost náboženských vyznání, ochranu katolické rodiny, církevní sňatek a nerozlučitelnost manželského svazku. (...) Český program požadoval také podporu populačního vývoje, ochranu mateřství (včetně mateřské dovolené), péči o dítě, boj proti alkoholismu a prostituci (žádal její zákaz až po doživotní internaci prostitutek).“⁴⁹⁷ V okruhu politickém se program stavěl za parlamentní demokracii. V politice měla platit katolická morálka.⁴⁹⁸

⁴⁹¹ Tamt., s. 183–184.

⁴⁹² Zdeněk R. Nešpor, *Ne/náboženské naděje intelektuálů*, Praha 2008, s. 48.

⁴⁹³ Petr Fiala – Jiří Foral – Karel Konečný – Pavel Marek – Michal Pehr – Miloš Trapl, *Český politický katolicismus 1848–2005*, Brno 2008, s. 177.

⁴⁹⁴ Tamt., s. 195.

⁴⁹⁵ Zdeněk R. Nešpor, *Ne/náboženské naděje intelektuálů*, Praha 2008, s. 49.

⁴⁹⁶ Petr Fiala – Jiří Foral – Karel Konečný – Pavel Marek – Michal Pehr – Miloš Trapl, *Český politický katolicismus 1848–2005*, Brno 2008, s. 197.

⁴⁹⁷ Tamt., s. 199.

⁴⁹⁸ Tamt.

V novém státě s republikánským zřízením se i *lidová strana* ocitla v problematickém postavení. Katolické strany národnostních menšin se k novému státu stavěly negativně. Politickou strategii strany tvořil především Jan Šrámek (předseda moravskoslezského zemského výkonného výboru, předseda poslaneckého klubu).⁴⁹⁹ Tato strategie byla založená na „parlamentní taktice jednání, dočasných ústupků a oddalování řešení nejdůležitějších otázek na dobu pozdější.“⁵⁰⁰ Nová strategie se projevila např. při řešení nejvýznamnější otázky pro protikatolické hnutí – odluka církve od státu. V případě plné odluky by církev ztratila vliv na kulturní a kultovní otázky ve prospěch státu. V praktické rovině by to vedlo k „zavedení povinného civilního sňatku, státních matrik, civilních hřbitovů. Součástí odluky by byla i důsledná laicizace veřejného školství a ztráta práva veřejnosti i státní podpory pro školy církevní (...), stát by bez problémů mohl uplatnit zákony omezující církevní majetek (např. pozemkovou reformu), duchovním by nebyly poskytovány kongruové příplatky ze státních financí.“⁵⁰¹ *Lidová strana* se snažila odluce taktickým zdržováním zabránit, chtěla tuto záležitost nechat na řádně zvolené poslance. Její taktika slavila úspěch, do ústavy z roku 1920 se odluka nedostala. Další návrh o odluce podali socialisté následující rok, ale pro nízký počet hlasů nebyl přijat, i z toho důvodu, že protikatolické nálady již nebyly tak silné.⁵⁰²

Ačkoli důsledná odluka církve od státu uzákoněna nebyla, některými přijatými zákony se vliv církve zmenšil. První návrh zákona na reformu manželského práva ze 14. listopadu 1918 obsahoval povinnost občanského sňatku a rozlučitelnost manželství. Církev i *ČSL* toto jasně odmítla, zákon byl kvůli jejich odmítání přepracován a nakonec uveden do podoby, ve které byl uzákoněn fakultativní občanský sňatek.⁵⁰³ Jednalo se o kompromisní řešení, které mělo zaručit národní jednotu ve vládě. *ČSL* ustoupila, když byla současně zavedena rozluka manželská.⁵⁰⁴ *ČSL* slavila úspěch i s odmítnutím návrhu českých socialistů na umělé přerušování těhotenství. Další boj se odehrál o podobu školství, které chtěly protikatolické kruhy odstínit od vlivu církve. Do školství zasáhly ministerské výnosy. „Již 25. listopadu 1918 byla ministerským výnosem zrušena povinná účast žáků na náboženských úkonech a dozor učitelů nad jejich prováděním byl zdobrovolněn. Byla také zrušena povinnost modlitby před zahájením vyučování a při jeho ukončení.“⁵⁰⁵ Další výnos se týkal výzdoby škol křesťanskými symboly, 30. května 1919 tak bylo na správci školy (řediteli) a učiteli, zda škola bude mít ve svých místnostech náboženskou

⁴⁹⁹ Tamt., s. 184–185.

⁵⁰⁰ Tamt., s. 185.

⁵⁰¹ Tamt., s. 186.

⁵⁰² Tamt., s. 187–188.

⁵⁰³ Tamt., s. 188.

⁵⁰⁴ Tamt.

⁵⁰⁵ Tamt., s. 189.

výzdobu. Školy se často křížů zbavovaly, což bylo vnímáno ČSL, církví i věřícími katolíky velmi nelibě (uchylovali se k demonstracím, peticím). Tyto výnosy však nebyly zrušeny. Kromě výzdoby škol byly všechny dokonce uzákoněny.⁵⁰⁶ Nicméně kvůli ČSL byl oddálen nový školský zákon. Náboženství tedy zůstalo „povinným (byť relativně) vyučovacím předmětem.“⁵⁰⁷

ČSL musela i přes svůj odpor ustoupit v uzákoněném zákonu o pohřbívání žehem, i v tzv. kazatelnicovém zákonu, kterým bylo kněžím zakázáno z kazatelen agitovat pro nějakou politickou stranu. Velkou výzvu představovala pro ČSL pozemková reforma. ČSL měla hájit církevní majetek a zároveň zájmy katolického rolnictva, které mělo na církevní půdu spadeno. *Lidová strana* nemohla doufat v přijetí pozemkové reformy bez církevní půdy, a tak ji oficiálně podporovala s tím, že neustále oddalovala její schválení (např. bránila podpisu prezidenta, podávala různé pozměňovací návrhy). Zákon byl i přes její taktiku přijat.⁵⁰⁸

Lidová strana byla nucena řešit i ženskou otázku. Bohumil Stašek (pověřený výkonným výborem strany) se sešel s vedoucími reprezentantkami *Svazu katolických ženských spolků* a vyložil jim program odborové a politické práce. Výbor 21 politických pracovníc z Čech tento program projednal. Předsedkyní výboru se stala B. Frühaufová, poté nově vzniklou (1918) *Radu žen ČSL* převzala A. Šmahová.⁵⁰⁹ *Rada žen* se měla stát základnou stranické organizace, ale vykazovala též činnosti výchovně-vzdělávací (pořádání přednášek a kurzů), sociálně-hospodářské (zakládání odborových organizací) a samozřejmě charitativní. V politické oblasti se omezila na vypracování několika petic proti manželské rozluce, odstraňování křížů, přílišné demokratizaci a za katolickou školu. Na její půdě bylo vypracováno i několik rezolucí k projednávaným sociálním zákonům, ve kterých se podle *Rady* mělo pamatovat i na ženy. *Rada žen* žádala ČSL o větší zastoupení katolických žen v politice.⁵¹⁰ Tento požadavek, jak uvidíme, nebyl naplněn, proto můžeme pokládat *Radu žen* pouze za další katolickou ženskou organizaci (spolek), o kterých bude pojednávat další kapitola.

6. 2. Augusta Rozsypalová a její politické působení v meziválečném Československu

Vznik Československa a jeho ústavy je spojen s liberalizací poměrů, které umožnily ženám

⁵⁰⁶ Tamt., s. 189.

⁵⁰⁷ Tamt., s. 190.

⁵⁰⁸ Tamt., s. 191–192.

⁵⁰⁹ Jana Burešová, Proměny společenského postavení českých žen v první polovině 20. století, Olomouc 2001, s. 231–232.

⁵¹⁰ Anna Šmahová, *Obecní volby, Občanský zákoník, Československá žena IV*, 1927, 2, s. 28.

rovnoprávné postavení s muži. Františka Jakubcová bohužel v roce 1918 umírá, Augusta Rozsypalová je však stále veřejně činná. Otevřel se tedy v nových poměrech i prostor pro prosazování jejích představ?

Revoluční národní shromáždění (první název československého parlamentu) zahájilo svou činnost 14. listopadu 1918. RNS bylo tvořeno 256 poslanci. Jeho členové nebyli zvoleni, ale šlo o kooptaci dle výsledků voleb z roku 1911. Bývalí poslanci říšské rady však byli v menšině. Noví členové byli jmenováni vedením svých stran. Ženy dostaly to, o čem mnohé dlouho snily, tedy participaci na politické činnosti. Bohužel se to prozatím týkalo pouze osmi žen. Po dvou reprezentantkách vyslaly *Československá sociálně demokratická strana dělnická*, *Česká strana socialistická* a *Česká agrární strana*. Jednu měla *Česká státoprávní demokracie*, *Česká agrární strana* a *Klub slovenských poslanců*. Pro úplnost dodejme, že novelou 138/1919 se zvýšil počet jeho členů na 270, německé strany svou účast odmítly.⁵¹¹

Františka Zemínová z řad *České strany socialistické* kritizovala *ČSL*, za to, že do *RNS* nevyšlala jedinou ženu. Od katolických žen vyšla v jejich tisku reakce. Katolické ženy hájily *lidovou stranu* tím, že národní socialisté měli 40 mandátů a jeden svěřili ženě, lidovci pouze 24, a tak v něm žádné místo pro ženu prozatím nezbylo. Dívaly se však s optimismem do budoucnosti: „Kat. ženy jsou s tím srozuměny, protože jsou jisty, že ve sněmu řádně zvoleném své zástupkyně míti budou.“ Dále se katolické ženy vymezily proti samotné Zemínové, s jejímž jednáním nesouhlasily: „Nevíme však, bude-li potom sl. Zemínová spokojena. Ostatně může být klidna. Ve způsobu vystupování je slečna bez konkurence.“⁵¹² Je totiž známo, že Františka Zemínová byla při promluvách velmi prostořeká a při jednáních „přerušovala projevy kolegů častými souhlasnými i nesouhlasnými výkřiky.“⁵¹³

Katolické ženy však prosazovaly své požadavky mimo parlament. Největší osobnost katolického ženského hnutí Augusta Rozsypalová šla společně s dalšími katolickými ženami veřejně protestovat (k ministru spravedlnosti, ministru pro zdravotní péči i k předsedovi parlamentu) proti návrhu Luisy Landové-Štychové, dr. Bohuslava Vrbenského a dr. Teodora Bartoška na možnost beztrestného umělého přerušování těhotenství.⁵¹⁴ Tento návrh nakonec nebyl přijat.

Katolické ženy ve svém listě reflektovaly změněné společenské podmínky. Zúčastnily se zemského sjezdu *ČSL* (5.–6. 1. 1919), který prý našel pochopení pro význam a potřebu politické

⁵¹¹ Dana Musilová, *Z ženského pohledu*, Hradec Králové 2007, s. 32.

⁵¹² *V Českém slově*, Žena I, 8, 1919 (nestránkováno).

⁵¹³ Dana Musilová, *Z ženského pohledu*, Hradec Králové 2007, s. 52.

⁵¹⁴ Jana Burešová, *Proměny společenského postavení českých žen v první polovině 20. století*, Olomouc 2001, s. 231.

činnosti žen. Katolické ženy se ohlížely do minulosti: „Naše ženy byly nemálo činny v charitě (na poli dobročinnosti), ve spolcích vzdělávacích a svépomocných i odborných, ale politického boje se stranily. Činily tak jednak pamětlivý svého nejvlastnějšího a základního poslání v úkole matek v rodině; jednak nepocit'ovaly v prostředí svém, kde si hájily starý křesťanský řád, tak silně otřesů moderní společnosti, v níž otázka ženská vzrostla do hrozivé důležitosti. Nezavíraly sice oči před nepokojem sester, ale nemohly jsme s nadšením přidati se v jejich řady, pokud chtěly problém feminismu řešit bez Boha.“⁵¹⁵

Je tedy zajímavé, jakým způsobem legitimizovaly neúspěch vyjednání svých pozic v rámci českého politického katolicismu ještě před vznikem Československa. Nekritizovaly předchozí jednání katolických žen, ale snažily se je ospravedlnit. Tvrdily, že příčinou politické neangažovanosti žen byla obava o mateřství. Nezdála se jim být nevyhnutelná ani kvůli tomu, že je katolicismus dostatečně chránil od překotných modernizačních změn. Nepřidaly se k ostatním feministkám, protože chtěly politické záležitosti řešit bez náboženství. V nové době se však mělo mnohé změnit.

Katolické ženy si všimly, že se postavení žen velmi změnilo již za první světové války. „Přesunuvši otázku z převahy na bedra ženina, otevřela jí pole činnosti, z nichž dosud byla vykazována pod záminkou, že na ně duševně ani fysicky nestačí. Když velela nezbytnost, nikdo nebral rozdíl pohlaví v úvahu a nutno doznati, že ženy svému úkolu v řemeslech, hospodářství, obchodě i úřadech aj. dostály čestně. Tuto skutečnost nutno podtrhnout v úvaze, že vykonávaly své práce za podmínek nebývale nepříznivých. To vše nezůstalo bez vlivu na sebevědomí a samostatnost žen. Přirozeno, že za stejné oběti a námahy budou domáhati se stejných práv.“⁵¹⁶ Oceňovaly se především věřící ženy, které prý ztížené podmínky ustály nejlépe. Přiznávalo se, že dosud se jejich požadavky setkaly s nepochopením nejen ostatních politických proudů, ale i v politickém katolicismu.

Politickou angažovanost ospravedlňovaly protestem proti návrhům, které vnímaly jako pro národ nebezpečné. „Proto dnes ženy věřící srážejí se v šik, zanechávají své pasivity a hlásí se o svá práva. Hlásí se k práci a to ne k práci bouřlivé, ale budující vnitřně to, co nám tak slavně vybojovali zevně naši nejlepší mužové (...).“⁵¹⁷

Augusta Rozsypalová se snažila postihnout úkol katolických žen v nových společenských podmínkách takto: „Já, já! – a nyní prosím, **uvědomětež si to plně, že máte vůči tomuto já – velké, svaté povinnosti.** Ano, vy máte právě **vůči svému já velkou mravní zodpovědnost.**

⁵¹⁵ Sjezd Československé strany lidové v Praze, Žena I, 1, 1919 (nestránkováno).

⁵¹⁶ Tamt.

⁵¹⁷ Tamt.

Vždyť to – Já může tak snadno **zmalicherniti** v malichernostech života; ono může ověšeno a opeřeno marnými trety a cety **zaniknouti ve všednosti**, ba ono může **zbahnit v půdě koketerie a lehkomyšlnosti**. Co potom s takovým – já – v dalším životě? Však ne! ne! Vy máte vědomí o své mravní zodpovědnosti za své já a vůči svému já – a proto **nedáte mu zmalicherněti, nedáte mu zevšedněti, nedáte mu zbahnit**. Ne! Ne! Vy víte, že kolem nás šumí **velkolepý proud života** a že i vám je souzeno **do toho proudu vstoupiti**. – A vaše já musí do toho proudu vstoupiti **s duší velikou, s porozuměním a v roztoužení** pro všechno **dobré, ušlechtilé a vznešené**. Vy musíte do šumného proudu života vstoupiti s **nezlomnou pevnou vůlí**, která jedná dle básně: A třeba každý den mě všednost strhnout chtěla, já bdíti chci, **bych denně výše spěla**. A vy musíte ve velkolepý proud života vstoupiti **v moci a síle své panenské čistoty...**⁵¹⁸ Vše mělo být postaveno na „**uhelném kameni Kristu**, jehož zdívo a věže tyčí se **výš a výše až do sfér věčnosti** a v jehož prostorách **sejde se lidstvo očištěné, zdokonalené**, aby pod **požehnanou vládou zákona Božího žilo na celém okrsku zemském v dobré vůli a osvědčování činorodé lásky v každičkém malém a v každém velkém** okruhu životním.“⁵¹⁹

Augusta Rozsypalová tedy varovala katolické ženy, aby je nezlákaly nebezpečné povrchní věci a požitkářství, chtěla, aby se ženy snažily zajímat o vážné otázky. Katolické ženy měly ve společnosti sledovat, zda se dodržují boží nařízení a konat dobré skutky lásky. Rozsypalová dále pokračovala: „Žena slýchala jsem, a slýchaly jste zajisté i vy, má býti srdcem rodiny tak jako muž je její hlavou. Je to zajisté správné pojmání úkolu ženy v rodině, ale společnost (...) je útvarem velice složitým a projevuje své bytí a žití také v různých skupinách a vztazích mimo život rodinný – a ani tu nemá scházeti součinnost srdce ženina. A všude tam, kde – ať z jakýchkoli příčin **není v organismu společnosti slyšení tlukotu srdce ženina, tam zůstává vývoj společnosti neúplným, jednostranným**. A skoro bych se chtěla ptáti, zdali snad právě proto nevzmohlo se mnohé zlo do míry nás znepokojující, převelikou zajisté měrou byla a je ovládána toliko hlavou muže a ne spoluřizena srdce ženina?“⁵²⁰

Rozsypalová tedy i v porevolučních událostech charakterizovala model femininity láskou. Jak již bylo několikrát analyzováno, katolické aktivistky si však cenily především lásky jako charitas – tedy péče o druhé. Bez této lásky by byla společnost nezdravá, „jednostranná“, dokonce rozum muže mohl za „mnohé zlo“.

Augusta Rozsypalová ve svém článku dále varovala, aby ženino srdce bylo dobře orientováno,

⁵¹⁸ Augusta Rozsypalová, *Mravní zodpovědnost ženy*. Žena II, 25, 1920 (nestránkováno).

⁵¹⁹ Tamt.

⁵²⁰ Augusta Rozsypalová, *Mravní zodpovědnost ženy*. Žena II, 25, 1920, s. 1–2.

na to, co bude milovat: „nenaučte ho znáti cíl vznešený, hodný jeho lásky – a ono buď **zmalicherní, ztítěrní** – anebo umlkne tlukot jeho lásky a ono se **přimkne k osudnému bušení vzdorného rozumářství mužova.**⁵²¹

V jejím modelu femininity byly tedy ženy více ohroženy smyslností. Srdce, které model femininity charakterizovalo, se totiž mohlo orientovat na nevhodné předměty lásky, případně se upnout k rozumu.

Za vzor hodný následování zmínila Rozsypalová v dalším článku Pannu Marii. „Vliv úcty Mariánské vedl vždy k potírání všeho nízkého a k povznesení člověka z prachu země. Čím vroucněji a opravdověji budeme proniknuty úctou k Neposkvrněné, tím mocněji uplatní se také náš vliv k povznesení mravnosti jak při společenském styku našich dívek s jinochy, tak při uzavírání sňatku jako nerozlučného svazku svátostného a také u krbu rodinného v životě manželském. V liliovém jasu úcty Mariánské nedaří se jedovatému bejlí smyslnosti, pod ochranou Panny a Matky neposkvrněné nelze uzavřít sňatek jinde než před oltářem Páně – nelze počítati s rozlukou manželskou – a nelze znesvětití mateřství vraždou nezrozených.“⁵²²

Na Marii tedy v tomto kontextu vyzdvihla její panenství. Díky jejímu symbolu se katolické ženy měly vyvarovat předmanželské sexuality, občanských sňatků, rozluky manželské a v neposlední řadě potratů.

Pro zachování mravnosti v národě měly katolické ženy vystupovat takto: „*Pryč* s módou nahotin! *Pryč* s lehkomyšlným pojmáním životních vztahů obou pohlaví! *Pryč* se znesvěcováním svátostného manželství! *Pryč* s rozvody a rozlukami manželskými! *Pryč* se znesvěcováním mateřství! *Pryč*, nadobro pryč také s ohavnou prostitucí!“⁵²³

Pojetí Mariina panenství tak bylo podobné tomu, jak jej ještě před vznikem samostatného Československa chápal Josef Burian. Ženy se i v nových společenských poměrech (díky symbolu Marie) měly bránit a vystupovat proti ostatním ideovým proudům. Vystupovat měly proti těm proudům, které hlásaly manželskou rozlukou, právo na potraty atd.

Proti materialismu a egoismu měly ženy svá „srdce rozšířiti“. „Hle, jak sblížení jsou dnes národové sítěmi telegrafními, telefonními, dopravními prostředky na souši, moři i ve vzduchu! A přitom – jak vzdálena jsou si častokráte i srdce bytostí sobě nejbližších! Jaké propasti mnohdy se rozevírají mezi chudým a bohatým, prostým a povýšeným, mezi dělníkem práce rukou a práce ducha, jaká nevraživost třídní a stavovská! *Tu nutno si uvědomiti, že katolickým býti znamená otevřítí srdce všem a – chudým, prostým, slabým, odstrčeným v první řadě.* I v tom

⁵²¹ Tamt., s. 2.

⁵²² Augusta Rozsypalová, *Vliv ženy ve výchově národa*. Žena V, 9, 1923, s. 148.

⁵²³ Tamt., s. 150.

projevuj se v národě našem vliv katolických žen – že čerpati budou z nevyčerpatelné tůně lásky Srdce Kristova.⁵²⁴

Na Marii si Rozsypalová cenila i její mateřství, ženy měly otevřít svá srdce. Mariino mateřství bylo sociálním stavem. Znovu tedy zdůraznila, aby katolické ženy jednaly ve shodě s křesťanským konceptem lásky jako *charitas*. Mezi jednotlivými skupinami obyvatelstva měla namísto soupeření, boje nastoupit solidarita.

Na zemském sněmu ČSL vystoupily s programem pro katolické ženy Augusta Rozsypalová a Běla Pečínková-Dlouhá. Ženy byly v katolickém ženském listu nabádány, aby se domáhaly spravedlivého (nadpolovičního) zastoupení na kandidátních listinách ČSL. Spravedlivé zastoupení mělo znamenat nadpoloviční, protože voličstvem ČSL byly především katolické ženy.⁵²⁵

Katolické ženy šly do voleb v roce 1920 s těmito programovými body:

1. Žádáme posvátnost a nerozlučitelnost manželství, ježto rozlučka manželská tvoří zástupy sirotků a ženu svrhuje do bídy a hanby.
2. Žádáme zvláštní ochranu mateřství a kojenců a zákaz noční práce žen a dívek vůbec.
3. Mzda a pracovní doba ženských dělnic a služebných dívek buďtež spravedlivě upraveny. Žádáme zavedení tak zvané rodinné mzdy.
4. Ženské úřednice buďtež lépe placeny. Žádáme zřizování útulků a stravoven pro ně.
5. Dělnice a služebné buďtež pojaty do úrazového a starobního pojištění.
6. Práce dětí budiž zákonem zapovězena.
7. Na školách nechť je mládež v náboženství vzdělávána a v mravnosti vychovávána. Nechť svobodno zřizovati školy náboženské všeho druhu.
8. Budiž vydán zákon proti opilství, které domácnosti rozvrací a hubí.
9. Nechť nevěstince jsou zavřeny, ježto jsou pelechý hrozných a nakažlivých nemocí.
10. Žena buď s mužem před zákonem rovna a mějž všude volební právo a přístup do všech oborů středoškolského, vysokoškolského i odborného studia.⁵²⁶

Z uvedeného programu je jasně zřetelný křesťansko-sociální program pro ženy. Rodinnou mzdou se zřejmě myslelo obecné učení církve, že mzda by neměla krýt potřeby jednotlivce, ale

⁵²⁴ Tamt.

⁵²⁵ *Sjezd Československé strany lidové v Praze*, Žena I, 1, 1919 (nestránkováno).

⁵²⁶ *Ženy a dívky, voličky!* Žena I, 9, 1919 (nestránkováno).

rodiny. Otcové tak měli dostat takovou mzdu, aby stačila pokrýt potřeby celé rodiny. Žena by tak nebyla nucena si vydělávat práci ve veřejné sféře. Kromě sociálního rozměru obsahoval jejich program i požadavky náboženské. Jako nejdůležitější se jeví požadavek na nerozlučitelnost manželství, který figuroval na prvním místě. Neméně důležité bylo prosazování náboženské školy. Další body se týkaly mravnosti.

Katolické ženy protestovaly proti názoru Anny Chlebounové (věřící žena, evangelička kandidující za agrární stranu), která tvrdila, že náboženství je pouze osobní věc, která do politiky nepatří.⁵²⁷

Do *Národního shromáždění* (v roce 1920) byla zvolena jako jediná žena za ČSL Augusta Rozsypalová (což jeden z nejhorších poměrů v zastoupení žen a mužů všech politických stran).⁵²⁸ Na tomto místě stojí aktivity Augusty Rozsypalové na parlamentní půdě (1920–1925). Augusta Rozsypalová působila v kulturním, sociálním, zdravotním, ústavně-právním a rozpočtovém výboru.⁵²⁹ V parlamentních debatách celonárodního dosahu se mnoho neangažovala, jednalo se o zákaz prodeje alkoholu mladistvým, postavení menšinových škol, organizaci odborných škol pro ženská povolání, státní rozpočet, při protestu proti československé církvi a jejímu případnému vlivu na obecné školy, odstraňování křížů ze škol.⁵³⁰ Dochovaly se dva její proslovy v těchto debatách. Jeden se týkal již zmíněného podávání alkoholu mladistvým. Její řeč vyšla v katolickém ženském tisku. Rozsypalová v něm vylíčila hrůzné příběhy ze své školní praxe, ve které se setkávala s dětmi, jejichž rodiče holdovali alkoholu, popř. jej podávali svým potomkům. Jako důvody pro přijetí zákona, který by omezoval pití alkoholických nápojů, uvedla zlepšení duševního a tělesného zdraví. Tento argument ještě posílila národoveckým tónem, prý by se tím zlepšila „duševní výkonnost v národě.“ Především se však měla podle ní zlepšit mravnost. Jak dále Rozsypalová tvrdila, „tím vším bude v budoucnu ve mnohých případech také zabráněno rozvratu rodinného života.“⁵³¹ Debatu o rozpočtu v roce 1925 Rozsypalová vztáhla ke školství. Tvrdila, že by bylo dobré, kdyby si díky lepšímu hospodářství mohl stát dovolit snížit maximální počet žactva ve třídě. Apelovala však na kvalitu vzdělávacího procesu. Kvalitu pro ni představovala výuka s povinným náboženstvím. Škola měla podle jejího mínění vychovávat charaktery. Rozsypalová dále tvrdila: „Kde nedostává se takového soustředění, tam je nebezpečí, že místo

⁵²⁷ *Ženská hlídka*, Žena I, 23, 1919 (nestránkováno).

⁵²⁸ Dana Musilová, *Z ženského pohledu*, Hradec Králové 2007, s. 154–155.

⁵²⁹ <http://www.psp.cz/eknih/1920ns>

⁵³⁰ Marie Macková, „*Z jeptišky poslankyní. Augusta Rozsypalová.*“ in: Pavla Vošahlíková, Jiří Martinek a kol. *Cesty k samostatnosti. Portréty žen v éře modernizace*. Praha 2009, s. 133.

⁵³¹ *Z parlamentu*, Žena IV, 3–4, 1922, s. 24.

ušlechtilých, pevných charakterů vyrostou národu třtiny větrem se klátící, nevědoucí, proč zde jsou a k čemu zde jsou. Člověk, jemuž hned v dětství všechno přirozené rozumové poznávání projevovalo se svitem věčné pravdy, člověk, jehož citění hned v dětství vymaňovalo se vlivem uvedených činitelů z pout sobectví a jehož vůle sílila se úkony moudrou výchovou žádaného přemáhání, tomu neshroutí se později různé poměry životní v chaos, kterým jen v nevůli a nespokojenosti se brodí. (...) Charakter jeho vítězí duchem nad pouhým přirozenem, neboť on vyrostl k přehlížení poměrů vyvíjejících se v čase s oblažujícího obzoru věčnosti. – A to je život. Ano to je život: vznášeti se nad míjející řadou vteřin, hodin, dnů, týdnů, let, desítek let – vznášeti se do věčnosti.⁵³² Dodejme, že zákon omezující prodej a konzumaci alkoholu nakonec prošel parlamentem ve formě, kde se dětem do šestnácti let zakazovalo jakékoliv požívání alkoholu. Od šestnácti do osmnácti let mohla mládež konzumovat „pouze“ pivo a víno. Od osmnácti let mohli lidé konzumovat i tvrdý alkohol.

Z pera Augusty Rozsypalové vyšel pouze jeden pozměňovací návrh, který se týkal zákazu námezdního kojení. Hlavní iniciátorkou projednávání tohoto zákona však byla Anna Sychravová ze sociální demokracie. Šlo o omezení vedlejšího příjmu uvnitř chudých vrstev společnosti, kde si matky přivydělávaly kojením cizích dětí. Bylo to však na škodu jejich vlastním dětem, protože „v této době neexistovala kvalitní náhrada“⁵³³ mateřského mléka. Podle badatelky Dany Musilové navrhovatelka viděla tento problém v etice a demografii, nikoli jako problém sociální. Zákon prošel ve formě částečného omezení námezdního kojení. Žena nesměla kojit cizí dítě, pokud by jí to zamezovalo kojení vlastních dětí. Zákon podpořily političky z mnoha politických stran, včetně Augusty Rozsypalové.⁵³⁴

Závěrem této kapitoly nezbývá než konstatovat, že Augusta Rozsypalová stále pocítovala nutnost v katolickém prostředí obhajovat smysl a cíl svého snažení. Stále hlásala a zastávala názor, že v životě ženy má zásadní význam péče o druhé, tedy koncept křesťanské lásky – charitas. To byl zvláštní přínos, kterým katolické ženy měly v politice přispívat. V jejím pojetí, tedy i za změněných společenských podmínek, měl platit posunutý koncept oddělených sfér. Tento „staronový koncept“ byl v disertační práci nazván katolickým feminismem.

Péče o druhé v nových podmínkách měla znamenat výzvu, aby ženy díky politice dohlížely na dodržování mravnosti. Katolické ženy byly tohoto úkolu schopny díky symbolu Panny Marie, která chránila před smyslností, a dodržování Božího zákona. V tomto pojetí mariánského kultu se tedy Rozsypalová velmi blížila k pojetí, o kterém hovořil duchovní rádce Josef Burian v roce

⁵³² *Řeč poslankyně Aug. Rozsypalové*, Žena VII, 10, 1925, s. 4.

⁵³³ Dana Musilová, *Z ženského pohledu*, Hradec Králové 2007, s. 64.

⁵³⁴ Tamt.

1905. Připomeňme, že v jeho pojetí mělo panenství Marie katolické ženy ochraňovat před nebezpečnými ideovými proudy. Rozsypalová však na rozdíl od něj požadovala po katolických ženách i nadále aktivitu, katolické ženy měly v Československu protestovat proti manželské rozluce, návrhům na beztrestné potraty atd. Kromě panenství bylo připomenuto i Mariino mateřství (pro katolické ženy znamenalo sociální stav), díky kterému se měla otevřít láska jako charitas, a nastat tak sblížení.

Katolické ženy prý získaly větší sebevědomí díky tomu, že si za první světové války okusily, že zvládnou stejné činnosti jako jejich muži. Měly tedy usilovat o zrovnoprávnění.

V působení Augusty Rozsypalové však dominovala etická/náboženská tematika v kulturním a sociálním okruhu. Některé záležitosti se stávaly po celou první republiku „evergreeny“ katolické ženské politiky. Jednalo se o boj proti manželské rozluce, potratům, občanskému sňatku, výuce bez náboženství. I další témata (např. zákaz prodeje alkoholu mladistvým a erotika na veřejnosti) patřila do etického okruhu. Otázky, které se týkaly hospodářství (například debata o veřejném rozpočtu), se ocitaly v jejím područí. Úsilí o zlepšení sociálních podmínek žen zůstalo spíše na papíře programového prohlášení. Augusta Rozsypalová byla jedinou ženou zvolenou za ČSL, která působila v *(Revolučním) Národním shromáždění* (1918-1939). Na tuto skutečnost upozorňovala a protestovala proti ní *Rada žen*.

6. 3. Katolické ženské organizace

Československá strana lidová nebyla v meziválečném období jediným reprezentantem českého politického katolicismu, existovalo též mnoho katolických organizací, institucí a spolků. Některé z nich je možno počítat mezi organizační složky ČSL, což byl případ i katolických ženských organizací. Katolické ženské hnutí zaznamenalo velký rozmach. Kromě křesťansko-sociálních spolků fungovaly v samostatné ČSR dva dominantní české katolické ženské spolky rozdělené dle zemského zřízení – tzn. jeden byl v Čechách a druhý na Moravě.

Již byly zmíněny okolnosti a peripetie vzniku jednotného ústředí katolických ženských spolků v Čechách. Zastřešující organizace se utvořila ještě před vznikem první republiky v roce 1912. *Svaz katolických ženských spolků* měl za úkol podporovat všechny katolické ženské spolky, které se zabývaly kulturní, sociální, ale i hospodářskou činností. Bylo však ukázáno, že již ve svých počátcích podléhal vlivu *Zemské rady katolíků*, což byla bašta konzervativců. Vznosné ideje, které stály v počátcích vzniku *Svazu*, tak nebyly uvedeny v život a *Spolek* se věnoval „pouze“ charitativním činnostem. Ještě před vypuknutím 1. světové války se jeho členy stalo

téměř čtyřicet různě zaměřených organizací s šestnácti tisíci ženami.⁵³⁵ Během války se omezil na charitativní činnost a pomoc při odstraňování následků války.⁵³⁶ Po válce se pokračovatelem Svazu stal nově založený (1921) *Svaz československých žen a dívek v Čechách*, který byl volným sdružením jednotlivých katolických ženských spolků na našem území. Svaz stál za založením *Podpůrného spolku*, který podporoval studující katolické vysokoškolačky. Byl i u založení sociální školy *Ludmila*, kde se dívky učily domácím i praktickým činnostem pro práci mimo domov. Svaz „navazoval styky a spolupracoval s dalšími přičleněnými, hlavně odborovými organizacemi – *Jednotou katolických úřednic*, *Spolkem katolických ošetřovatelek nemocných* a se *Sdružením katolických pomocnic v domácnosti*.“⁵³⁷ Svaz byl od roku 1925 přejmenován na *Svaz katolických žen a dívek Republiky československé* a vytvořila se i pevná organizační struktura, přestal tedy být pouze volným sdružením a mohl zakládat v Čechách své odbočky.⁵³⁸ Kromě zakládání odboček organizoval okresní konference a krajské sjezdy. Pod jeho vedením se konaly poutě (Tetín, Stará Boleslav, Svatá Hora, Křemešník) a průvody. Pečoval o kult českých světic, např. organizoval oslavy blahoslavené Anežky České, u které se zasazoval o svatořečení. Ještě více prohloubila spolupráce s odborovými organizacemi, např. *Sdružením katolické mládeže*. Svaz pořádal vzdělávací a kulturní akce (přednášky, divadla, pobožnosti). Neustal ani v charitativních činnostech, pořádal např. dobročinné bazary.⁵³⁹ Svaz se stal nedlouho po svém vzniku součástí mezinárodní platformy – *Mezinárodní jednoty katolických ženských svazů*.⁵⁴⁰ Do politických záležitostí promlouval pořádáním manifestačních schůzí a sepisování memorand. Tyto akce byly věnovány klasickým tématům katolické ženské politiky, např. boji proti rozluce manželské, výuce bez náboženství, návrhům na legalizaci potratů a v neposlední řadě pro dodržování mravnosti ve státě.

Předsedkyní Svazu v době samostatného státu byla stále Zdenka Lobkowiczová, od roku 1921 Augusta Rozsypalová a po její smrti, pouze jeden rok, Petronila Klíngerová. Od roku 1926 (po změně stanov) je předsedkyní Emilie Schmutzerová (ředitelka měšťanských škol, členka *Ústředního zastupitelstva města Prahy*). Emilie Schmutzerová složila funkci až v roce 1937 a po ní nastupuje Hana Svobodová. Duchovním rádcem Svazu byl nejprve František Vaněček (kanovník vyšehradský), ale od roku 1921 (univerzitní profesor a metropolitní kanovník) Josef

⁵³⁵ Jana Malínská, „*My byly, jsme a budeme!*“ *České ženské hnutí 1860–1914 a idea českého národa*, Praha 2013, s. 86.

⁵³⁶ Archiv KDU-ČSL Praha, Historie ČSL, 40, Blábolil pozůstalost.

⁵³⁷ Jana Burešová, *Proměny společenského postavení českých žen v první polovině 20. století*, Olomouc 2001, s. 231.

⁵³⁸ Tamt., s. 233.

⁵³⁹ Tamt., s. 234–235.

⁵⁴⁰ Tamt., s. 231.

Čihák, který společně s Emilií Schmutzerovou složil funkci v roce 1937 a na jeho místo nastoupil Antonín Bořek-Dohalský (metropolitní kanovník).

Na Moravě vznikl v roce 1924 *Svaz katolických žen a dívek Moravy, Slezska a Hlučínska*, který byl daleko větší než český a fungoval lépe – byl lépe organizován a více svázan s *lidovou stranou* (duchovním rádcem byl totiž předseda *lidové strany* Jan Šrámek)⁵⁴¹. Předsedkyní *Svazu* byla nejprve Zdeňka Dolanská (manželka ministra spravedlnosti), ale opravdovou vůdkyní se stala 1. místopředsedkyně (od roku 1927 předsedkyně) *Svazu* Františka Menšíková (úřednice, administrátorka brněnského *Dne*). Tiskovým orgánem „moravského“ *Svazu* byla *Moravská žena*, přejmenovaná roku 1927 na *Křesťanskou ženu*.⁵⁴²

6. 4. Augusta Rozsypalová a katolický ženský tisk za první republiky

Pokračovatelem časopisu *Jitřenka* se stal v období první republiky časopis *Žena*. *Žena* sloužila jako tiskový orgán českému *Svazu*. Tento časopis (čtrnáctideník) byl velmi bohatý zejména na ideologická témata a informoval o politickém, kulturním a společenském dění katolického ženského hnutí (a to i mezinárodním!). V čele stála redaktorka a velmi častou přispěvatelka Běla Pečínková-Dlouhá, poté Augusta Rozsypalová a Emilie Schmutzerová. Později byla *Žena* vystřídána *Československou ženou*, jež podléhala v prvním ročníku redaktorce Pavle Herynkové, poté až do roku 1935 Ludmile Tiché.

Žena obsahovala báseň, román či povídku na pokračování, úvodník, články a pojednání s politickými a ideologickými tématy, aktuální zprávy o sociálních, hospodářských politických a kulturních událostech, aktuální zprávy z katolických, ženských, křesťansko-sociálních spolků a *Československé strany lidové*, inzerci.

Augusta Rozsypalová vzpomínala na ženský křesťansko-sociální tisk, který byl vydáván ještě před vznikem samostatného státu. Rozsypalová společně s Marií Hasmanovou litovaly, že by na tom katolické ženy mohly být lépe, kdyby *Česká žena* nezanikla. Rozsypalová sebekriticky poznamenala: „Naší vinou pak při tom bylo, že jsme si neřekly – povedeme to samy. Dále – my jsme ve své nadměrné skromnosti, ve které jsme s jistě strany byly stále nadměrně udržovány, musily teprve trpkými zkušenostmi přijít k poznání, že máme jako ženy a hlavně jako katolické

⁵⁴¹ Pozn. aut.

⁵⁴² Jana Burešová, „*Tisk ženských spolků za první ČSR 1918-1938.*“ in: Pavel Marek, eds. *Tisk a politické strany I*, Olomouc 2001, s. 116. Profesorka Jana Burešová věnovala činnosti této katolické ženské organizace velkou pozornost ve své knize (habilitační práci) *Proměny společenského postavení českých žen v první polovině 20. století*. Jana Burešová, *Proměny společenského postavení českých žen v první polovině 20. století*, Olomouc 2001, s. 237–264. Nebude tedy předmětem zájmu disertační práce.

ženy i právo i povinnost také samostatně mysliti a pracovati.“⁵⁴³

Je tedy zajímavé, že došlo k revizi jejího postoje. Stojí na tomto místě za připomenutí, jak v dopisech Emilu Dlouhému-Pokornému odmítala převzít odpovědnost za celé ženské křesťansko-sociální hnutí. Neustále se snažila o spolupráci s katolickými muži, protože viděla, že by se ženy nedokázaly od nich emancipovat. Kněze Pokorného od radikálního zastávání „ženské otázky“ odrazovala. Věřila v postupnou evoluci. Nevyjádřila to přímo, ale vinu viděla v konzervativním křídle, které po ženách požadovalo pokoru. Teprve díky novým společenským podmínkám si měly katolické ženy uvědomit, že je potřeba jejich samostatného jednání.

V některých novoročních číslech *Ženy* lze objevit programová prohlášení listu. V prvním úvodníku časopisu stálo prohlášení, že hlavním úkolem listu bude postavit se proti násilí.

Násilí páchané vinou nadřazenosti mužů ustoupilo rovnoprávnosti obou pohlaví, ale násilí na ženě mělo být pácháno především prostřednictvím rozlučitelnosti manželského svazku. „Muž a žena – prabuňka lidstva. Dítě – pokračování její. Kdo myslí, cítí a jedná lidsky, nepouští se zřetele dítěte. A dítě má stejný nárok na otce, jako na matku. Na jeho starost, jako na její lásku. Na starost a lásku obou. V zájmu trvání lidstva. Jednoženství a nerozlučný sňatek je nejvyšší typ základního útvaru lidské společnosti, rodiny. (...) Nerozlučný sňatek hájí křesťanský názor světový. Která z žen zachovala si důstojné lidské sebevědomí, ví určitě, kde její místo. Hájíc největší zájmy lidstva, bude hájiti křesťanství a naopak: Hájíc křesťanství, bude hájiti životní podmínky dítěte ve spravedlivém, mravním a sociálním řádu světovém.“⁵⁴⁴

Zde je jasně vyjádřeno, jak bylo ženino mateřství přeneseno do veřejné sféry (jako sociální stav). Katolické ženy se měly politicky angažovat, aby zajistily správný vývoj společnosti pro další generace (potomky).

Dalším bodem programového prohlášení bylo vyhranění pozic vůči třídnímu boji. Hájit sociální ženská práva se list chystal v rámci demokratického uspořádání. Především pak měl katolické ženy vzdělávat v politických otázkách.⁵⁴⁵ A v politických záležitostech, jak ostatně veřejně přiznávala sama redaktorka Běla Pečínková-Dlouhá (spisovatelka, členka *Svazu*), měl list hájit stanoviska *Československé strany lidové*.⁵⁴⁶ O tom, že časopis neměnil své ideové zaměření, vypovídá i programové prohlášení posledního ročníku v roce 1925 (těsně před ukončením vydávání časopisu – v tomto ročníku vyšlo pouze několik čísel časopisu). Varování, které bylo ženám předneseno, se týkalo upuštění od křesťanských zásad a mravního zpusťování národa,

⁵⁴³ Augusta Rozsypalová, *Náš tisk*, *Žena* IV, 1–2, 1922, s. 4.

⁵⁴⁴ „*Ženy československé!*“, *Žena* I, 1, 1919 (nestránkováno).

⁵⁴⁵ Tamt.

⁵⁴⁶ Běla Pečínková, „*Čtenářkám »Ženy* .«. “ *Žena* I, 16, 1919 (nestránkováno).

ženy dle *Ženy* zapomněly „na své poslání“. „Zapomínají být matkami a hospodyněmi, zapomínají býti věrnými manželkami.“⁵⁴⁷

Jako protiklad vůči „pokrokovému“ (liberálnímu) a dle katolického mínění nevyspělému chápání vztahu muže a ženy byla dána za příklad, dle názoru redakce, vrcholná tematizace z pera Františka Xavera Nováka (kazatel, člen řádu redemptoristů), která byla uveřejňována na stranách mnoha čísel *Ženy* z roku 1919.⁵⁴⁸

František Xaver Novák byl velmi čilým přispěvatelem do listu v tomto ročníku a tematizoval vzájemný vztah muže a ženy především prostřednictvím dvou článků na pokračování – byly to „*Brány otázek pohlavních*“ a „*Rozházené kapitoly.: Myšlenky a podněty ku psychologii ženy.*“ V obou dvou případech byl poměr mezi pohlavími přirovnáván k buňce. Statě byly ukončeny výzvou: „Aby tvořili jednu základní všelidskou buňku, k tomu a dle toho stvořen je muž a žena.(...) Nuže, v té jedné všelidské buňce je žena určena býti měkkým obsahem, má muž býti tvrdým obalem. Je žena to, co latiník nabývá materií, muž to, co rovněž latinsky jmenuje se formou.(...) Tím, že Bůh při muži hlavní důraz položil na chladný, tvrdý rozum, a při ženě týž Tvůrce na místo první postavil vroucí, měkké srdce. Uznávám plně rovnost rozumu mužského i ženského, ale popírám stejnost jich směrů. Svým měkkým, milujícím srdcem nese se žena k osobě, k muži, k dítěti, ke všemu, co člověkem se jmenuje, i tam, kde myslí. Svým tvrdým, chladným rozumem přenáší se muž od osob k věcem, k zákonům, k systémům, ke světům a ideám, i tam, kde miluje. Bez ženy neměl by teplo a vroucnost člověk, a bez muže nebyl by krásný a spořádaný svět. (...).“⁵⁴⁹

Je tedy vidět, že i F. X. Novák zastával tradiční model femininity, ve kterém byly ženy od mužů odlišné (měly mít více citu a lásky). Ženy byly v jeho modelu více odpovědné za osobní potřeby lidí. Muži měli větší odstup, a mohli tak lépe ovládat sociální prostor.

V další části článku František Xaver Novák tyto své úvahy srovnával s dobovými ženskými požadavky na uplatnění se ve veřejné sféře. „Až dosud na našich vysokých školách, v našich lidových shromážděních vládne systém, panuje idea, věda, tvrdý rozum. Proto pravím, nemá z pravidla nic hledati na těch místech tvrdé formy života žena obyčejná, která je život, a ne jeho forma. Snad v budoucnosti postaví se ženě, dívce vysoké a střední školy, kde nebude vlásti idea, ale život sám, kde neuplatní se popředně lidstvo, ale člověk, kde místo zákona nastoupí

⁵⁴⁷ *Na další pout.* Žena VII, 1925, 1, s. 1.

⁵⁴⁸ Tamtéž. František Xaver Novák byl dokonce redakcí listu osloven, aby čtenářkám napsal „breviář moderní a specifické české ženy katolické“, aby katolické ženy nebyly svedeny do proudu moderních feministek a zachovávaly katolické ideje.

⁵⁴⁹ František Xaver Novák, *Rozházené kapitoly.* Žena I, 23, 1919 (nestránkováno).

královna ctnosti, láska. Pak budeme jinak mluvit o akademickém studiu ženském, pak i v životě veřejném jiné bude místo ženy, než jak ho nyní zastávají naše poslankyně.“⁵⁵⁰

F. X. Novák byl tedy skeptický vůči většímu zapojení žen v politice. Ženy měly zřejmě počkat, až se domestikuje veřejný prostor sám, až v něm zavládnou hodnoty, které byly spojované tradičně s modelem femininity (citlivost, láska).

O tom, že Bůh vytvořil dvě odlišné duše – duši ženy a muže (odlišné modely femininity a maskulinity), nikdo z ostatních přispěvatelů nepochyboval. Menší diference je však možné zpozorovat při detailnějším rozboru ostatních autorů ve vztahu ženy a politiky. Byl to právě model femininity, kterou měly ženy špatné veřejné mravy, tolikrát ženským tiskem připomínané, zušlechtit. V názorech na to, jakým způsobem to měly katolické ženy udělat, se lišily. Z prostudovaných materiálů je možné konstatovat, že s velikou mírou rozpaků bylo přijímáno pasivní právo žen (právo být volena). Všichni autoři by se shodli na tom, že původní a nejbližší povolání ženy je vedení domácnosti.

Stojí též za zmínku, že již v prvním ročníku se museli redaktoři vyrovnávat s připomínkami ohledně vysokých nároků na čtenářky. Čtenářkám z venkova se časopis zdál na četbu velmi složitý. Běla Pečínková-Dlouhá jim odpověděla těmito slovy: „List náš, jak v záhlaví si vytkl, je politický, sociální a kulturní. (...) Psátí lidově! Redakce vážila by si takového »lidového« dopisovatele. Ale lečjaké bezobsažné povídání není ještě lidovým článkem; nemáme toho svědomí, abychom předkládali svým čtenářkám takové stravy, ani tehdy, když toho samy nepostřehují. Chceme přece »Ženou« vzdělávat a vychovávat. (...) Tož nezbude, milé čtenářky, než naučit se čísti.“⁵⁵¹

Již v minulých kapitolách byl zmíněn postoj Rozsypalové k politické aktivitě žen, ten se neměnil. Augusta Rozsypalová poznamenává: „Žena slýchala jsem, a slýchaly jste zajisté i vy, má býti srdcem rodiny tak jako muž je její hlavou. Je to zajisté správné pojmání úkolu ženy v rodině, ale společnost (...) je útvarem velice složitým a projevuje své bytí a žití také v různých skupinách a vztazích mimo život rodinný – a ani tu nemá scházeti součinnost srdce ženina.“⁵⁵² (...) „A jestli mužové do těchto úřadů přinášejí odborné vzdělání, je potřebí, aby ženy vnesly v ně prvek jiný, sobě vlastní, a zkušenost; hlubší vniknutí do složitých otázek, svoji intuici, více praxe než teorie.“⁵⁵³ Redaktorka Běla Pečínková-Dlouhá⁵⁵⁴ měla na nevyhnutelnost vstupu

⁵⁵⁰ Tamtéž. Je však nutno podotknout, že se František Xaver Novák v číslech 20 a 22 neklonil k absolutnímu zákazu vstupu žen do veřejné sféry (takový názor nazývá extrémem) a uznává výjimečné ženy, které toho schopny byly a jsou. Nelíbily se mu však společenské podmínky, které ženu k tomuto kroku nutí.

⁵⁵¹ B. P., *Čtenářkám Ženy*. Žena I, 16 (nestránkováno).

⁵⁵² Augusta Rozsypalová, *Mravní zodpovědnost ženy*. Žena II, 25, 1920, s. 1.

⁵⁵³ Tamtéž.

⁵⁵⁴ V katolických ženských listech bylo velmi častou záležitostí uvádění jmen pouze počátečními iniciálami.

žen do politiky stejný názor.⁵⁵⁵ Ve veřejném prostoru měly být podle ní „strážkyněmi mravnosti.“⁵⁵⁶ V jistém ohledu byla ovšem konzervativnější – stavěla se proti veřejné práci žen, pokud by měly mít doma děti.⁵⁵⁷ Na ženskosti, která měla posvěcovat a umravňovat veřejný prostor, se shodovali i další autoři, například profesor Emanuel Žák napsal, že „žena netvoří zákony, ale mravy“.⁵⁵⁸ Emanuel Žák však požadoval, aby žena působila politicky na muže spíše nepřímou – přes domácnost. „Ano, žena velmi často svojí povahou a činností v domácnosti činí z mužů poslance moudře konzervativní, nebo nespokojené radikály.“⁵⁵⁹

Z antropologického hlediska se zajímavým zdrojem informací jeví názory samotných čtenářek *Ženy*. V roce 1925 byla vypsaná soutěž o nejlepší tři úvahy na působení žen v politice. Později se 3 úvahy otiskly. Úvahy byly nejbližší stanovisku Běly Pečínkové-Dlouhé, neboť se všechny tři čtenářky obávaly, že politicky aktivní žena bude zanedbávat domácnost⁵⁶⁰ či úplně ztratí ženskost.⁵⁶¹ Nicméně se všechny shodly na nutnosti aktivního angažování žen v politickém boji. Ženy prý k němu byly donuceny mravním zpustošením národa („vyhazování křížů“, „zesměšnění církevních obřadů“, „rozbíjení soch“, „uzákonění rozluky manželské“ a vyhnání „náboženství ze škol“) a ohrožením rodiny jinými ideovými proudy než katolickými.

Konstrukt oddělených sfér se v českém katolickém prostředí ujal v té podobě, jak se jej ještě předtím snažily prosadit Augusta Rozsypalová a Františka Jakubcová. Odlišnost žen od mužů byla důležitá právě kvůli zdůvodnění úsilí o politickou participaci, sociální a morální reformu společnosti. Ženy tak měly ve veřejné sféře hájit své zájmy. Tyto zájmy odpovídaly tradičnímu modelu femininity. Model femininity byl založen na binárně podmíněné komplementaritě. Zatímco femininita byla tradičně spojována s mateřstvím, manželstvím, citovostí, jemností, intuící a mravností, mužství mělo představovat tvrdé, chladné uvažování a jednání. Mateřství (viz součinnost ženina srdce, cit, intuice a praxe u Augusty Rozsypalové) a panenství (ženy jako „strážkyně mravnosti“ u Běly Pečínkové-Dlouhé) tak nebylo chápáno pouze jako biologická záležitost, ale jako konstitutivní prvek společnosti ve smyslu sociálním a kulturním. Je však nutné připomenout, že i v tuto chvíli se v katolickém ženském tisku dbalo na to, aby žena díky

Vzhledem k četnosti publikovaných článků pod iniciálami B. P.–D. lze odvodit, že jejich autorkou byla redaktorka Běla Pečínková-Dlouhá.

⁵⁵⁵ B. P.–D., *Česká katolická žena a politika*, *Žena* II, 6, 1920 (nestránkováno).

⁵⁵⁶ B. P.–D., *Před volbami*, *Žena* II, 2, 1920 (nestránkováno).

⁵⁵⁷ B. P.–D., *Svépomoc*. *Žena* II, 1, 1920 (nestránkováno). Tento názor nebyl ojedinělý – lze se s ním setkat i v jiných ročnících a číslech časopisu.

⁵⁵⁸ Emanuel Žák, *Žena a veřejnost*, *Žena* II, 17, 1920, (nestránkováno).

⁵⁵⁹ Tamt.

⁵⁶⁰ Eva Rychlíková, *Žena a politika*, *Žena* VII, 6, 1925, s. 3., ale i M. Gájová, *Žena a politika*, *Žena* VII, 7, 1925, s. 1–2.

⁵⁶¹ Magda Jirková, *Žena a politika*, *Žena* VII, 6, 1925, s. 1.

své veřejné činnosti nezanedbávala svou domácnost. Je též zajímavé, že veřejná sféra byla pokládána za prostor, kde vládne model spojovaný s maskulinitou (tvrdý, chladný rozum, věci, zákony a systémy).

Od roku 1924 sloužila jako tiskový orgán *Svazu Československá žena*. Struktura časopisu byla obdobná jako u *Ženy*. Časopis v roce 1925 (pod vedením Ludmily Tiché) oznámil svůj záměr více se věnovat otázkám samostatně výdělečných žen. V témže roce byl uveřejněn názor redakce na poměr katolické ženy k politické kariéře. List se vracel k úvahám od čtenářek *Ženy*. Redakce *Československé ženy* souhlasila s názorem od Evy Rychlíkové, která se jednoznačně stavěla pro aktivní vstup katolických žen do politické sféry. Zdůrazněna a citována byla tato část úvahy Evy Rychlíkové: „V dnešní době je opravdu důležité, aby i žena všimla si politiky a káže-li nutnost, mohla do věci zasáhnout. Vždyť tak mnohý mluvka, který nemá ani ponětí, co rodinný život znamená, chce ženě předpisovat, co smí a nesmí dělat a jak má svoje děti vychovávat.“⁵⁶²

Nicméně i v tomto liberálním apelu na ženu byl znovu skryt názor, který byl společný všem katolickým ženám – tedy že žena se má věnovat politice pouze tehdy, nepřekáží-li jí to v jejím bytostném poslání – mateřství a manželství. Ludmila Tichá⁵⁶³ v témže ročníku *Československé ženy* poznamenává: „Mnoho žen chce udržeti stejný krok s muži ve všem a proto běrou na svá bedra dvojí břemeno = a to je osudná chyba. Plně matkou a hospodyní = nebo zase plně výdělečnou silou – – – k tomu bychom měly směřovati.“⁵⁶⁴

I v *Československé ženě* je možné nalézt jednoznačné spojení mezi ženou – matkou ve smyslu obrany vztahů ve společnosti. Stanovisko svazového listu je tak naprosto zřetelné. Nepřekvapí tedy, že se ostře vymezovalo (od poloviny 20. let až po konec první republiky) proti stanovisku *Svazu katolických žen a dívek Moravy, Slezska a Hlučínska*. Moravský svaz se totiž ve volebním roce 1925 rozhodl, že nebude podporovat kandidatury žen do politiky. Toto usnesení bylo pro katoličky v Čechách opravdovým trnem v oku. Zajímavý je i fakt, že toto usnesení bylo kritizováno i katolickým ženským časopisem *Eva*, která sice vycházela na Moravě, ale nepodléhala vlivu moravského *Svazu*.

Ludmila Tichá ve volbách v roce 1931 k usnesení moravských katoliček poznamenává: „Mezi katolickými ženami země Moravskoslezské šíří se uměle odpor proti obsazení důležitých míst ve veřejném životě katolickými ženami. Nehledě k tomu, že takové snahy jsou protistavovské a nesociální, nutno také uvědomit si, že velmi porušují jednotu a kázeň katolického ženského

⁵⁶² *Co píší ženské časopisy? Žena*, Československá žena II., 6, 1925, s. 93.

⁵⁶³ I jméno redaktorky Ludmily Tiché bylo často v tisku uváděno pomocí iniciál. Z četnosti článků publikovaných pod těmito iniciálami však lze odvodit, že jejich autorkou byla ona.

⁵⁶⁴ L. T., *Náš vstup do politiky*, Československá žena II., 5, 1925, s. 72.

hnutí světového, které postupuje přesně dle směrnic stanovených na mezinárodních sjezdech katol. žen a schválených svým sv. Otcem Piem XI. Tyto směrnice obsahují m.j. také body o nutnosti obsazování důležitých vedoucích míst katolickými ženami.“⁵⁶⁵

Kladné vyjádření svazového listu k působení katolických žen v politice bylo tedy jasné. Otázkou ovšem zůstává, jak měla na oněch politických místech žena působit, o co se měla starat. Redaktorka Ludmila Tichá při analýze činnosti žen v politice začala úvahou o esenci ženství. „Bůh stvořil dva rody, muže a ženu. Proč? Patrně asi proto, že každému z nich vykázal jiné úkoly ve světě. Muž, obdařený větší silou tělesnou, růzností v podnikání, odvahou a statečností, má býti rodině hlavou, záštitou a vlasti obráncem; ženě, již byla dána něha, obětavost a trpělivost v utrpení, přísluší důstojnost mateřská, skutečná nebo duchovní, péče o členy rodiny a smysl pro domov i širší, t. j. vlast. (...) Ženy patří také do obecních zastupitelstev! Či budou se pp. radní starat o opuštěné nebo osiřelé děti, divoká manželství, zpusťlou mládež? Budou míti smysl pro strádající stáří v otlučených vesnických pastouškách atd.? Pochybuji. (...) To jsou starosti spadající do oblasti působení ženina.“⁵⁶⁶

I v *Československé ženě* byl přítomen názor, že žena patří do politiky kvůli své odlišnosti. Zdůrazněn byl model femininity, ve kterém dominovalo mateřství. Ludmila Tichá však požadovala po ženách i péči o mravnost (starost o divoká manželství, bylo zřejmě myšleno protestování proti rozluce manželské), tedy záležitosti, které odpovídaly druhému modelu femininity – panenství.

Jak již bylo výše napsáno, v roce 1936 byla *Československá žena* přejmenována na *Katolickou ženu*. Změněna byla i četnost vydávání. *Katolická žena* byla změněna na týdeník. Redaktorkou byla stále Ludmila Tichá a byla to právě ona, která se zabývala i nadále postavením katolické ženy a politiky. Názorově v tomto smyslu neuhýbala předchozí *Československé ženě*. S povděkem Ludmily Tiché tak byla přijímána jakákoliv úspěšná kandidatura katolické ženy, byť pouze do obecního zastupitelstva.

Z celkového množství přečtených článků je možné konstatovat, že na národní úrovni se měly ženy v politice zabývat zejména vším tím, co souviselo s rodinou, dítětem či školou. V oblasti rodiny vadila katolickým ženám zejména uzákoněná manželská rozluka, dále návrhy nového občanského zákoníku o povinném občanském sňatku či poslanecké návrhy na „beztrestné

⁵⁶⁵ L. T., *Varujeme*, Československá žena VIII., 15, 1931, s. 228. Dovolávání se mezinárodní platformy neplatilo pouze pro tento případ. Moravské ženy na existenci mezinárodního katolického ženského hnutí byly upozorněny již v roce 1926. Tehdy prý katolické ženy z Moravy volaly po jednotě uvnitř katolického ženského tábora. Zemská organizace v Čechách tvrdila, že tato jednota již existuje. *Co píší ženské časopisy? Moravská žena*, Československá žena III., 12, 1926, s. 187.

⁵⁶⁶ L. T., *Dva různé rody – proto i různé povinnosti*. Československá žena VIII., 16, 1931, s. 244.

vyhnání plodu“ a ohrožující vlivy na mravnost dítěte (nemravná móda apod.). V oblasti školství se katoličkám nelíbilo především nařízení o nepovinné náboženské výchově nebo odvoz křížů z pražských škol v roce 1920. Toto všechno nazývaly katolické ženy „morálním rozvratem“ a úkolem katolické ženy bylo tento rozvrat obrodit. „Rozvrat morální nutí ženu, aby se o spoluvládu v rodině lidstva, tedy také ve státě, hlásila, aby na napravení poměrů pracovala, radila, pomáhala. Ovšem, že toho nedokáže ostrou vyřídilkou, ale přísnou sebekázní, obětí, prací. Dokáže toho jen tenkrát, bude-li mít hluboký mravní vliv na muže ve sboru zákonodárném. (...) První poslankyně za čl. stranu lidovou pí Augusta Rozsypalová měla beze sporu onu žádoucí mravní výši.“⁵⁶⁷

Augusta Rozsypalová znamenala pro české katolické ženské hnutí skutečně velmi mnoho. Dokladem mohou být každoroční pouti *Svazu* k jejímu hrobu, četné připomínání jejího života či vzpomínání katolických žen v *Československé ženě*. Objevovalo se i lkaní, že katolické ženské hnutí nemá už takových postav, jako byla ona. Za všechny je možno uvést vzpomínku od Elišky Horské. „Tys hájila i na parlamentním fóru práva žen, přednášela skromně jejich požadavky, svým něžným vystupováním zaměřovala jsi úctu k ženě, hájila cit zbožnosti, zapalovala v srdcích ideální lásku. Doposud však Tvoje místo nenahrazeno, nezasedá tam žena, která by svým pohledem, svou silou ducha obměkčila často tvrdá srdce mužů a ukázala jim pravou ctnost a vznešenost úkolů katolických žen.“⁵⁶⁸

S aktivním volebním právem (právo volit) to bylo v katolickém pohledu mnohem méně problematické. Katolická žena měla volit *Československou stranu lidovou*. Úzké vazby ženských spolků s *ČSL* jsou v katolickém ženském tisku zřejmé především ve volebních ročnících, kdy probíhala agitace a přesvědčování žen k povinnosti jít volit a odebírat katolické tiskoviny. Je ovšem zajímavé pátrat po důvodech, proč měla katolická žena volit zrovna tuto stranu. Katolická žena měla volbou *ČSL* učinit přítrž onomu „mravnímu rozvratu“ společnosti. Hospodářské a sociální důvody byly při volbě podřízeny tomu, že *ČSL* hájila křesťanský světonázor (církve) a ve svých řadách soustředila pouze věřící lidi: „(...) katolické voličky však mají odpovědnost ještě větší nežli voličky jiné, musí volit muže a ženy věřící, poskytující záruku, že v obcích nebude ubližováno ani církvi. (...) U nás chrání práva Církve jedině Československá strana lidová a Československá strana lidová.“⁵⁶⁹ Nicméně ani *ČSL* nebyla přijímána nekriticky. Ludmila Tichá si posteskla na poměry ve straně, které nedostatečně podporovaly kandidatury žen: „Voličky českých socialistických a pokrokových stran stanovily

⁵⁶⁷ Běla Dlouhá, *Kandidatury žen*. Československá žena VI., 23, 1929, s. 354.

⁵⁶⁸ Eliška Horská, *Památce Augusty Rozsypalové*, Československá žena VI., 22, 1929, s. 340.

⁵⁶⁹ L. T., *Pro křesťanský řád v obcích a všude*, Katolická žena III., 19, 1938, s. 299.

požadavek, aby všude byly pojaty ženy na druhá místa kandidátních listin, ježto je poměrně 60 procent voličstva ženského. My lidovky jsme byly skromnější: žádaly jsme pouze, aby aspoň v některé župě byla dána žena na jedno z nejčelnějších míst kandidátní listiny. Muži – ti i oni – ovšem těchto postulátů nedbali, jak se ostatně dalo očekávat.⁵⁷⁰ To ovšem nemělo znamenat, aby katolická žena volila někoho jiného než ČSL. „Nedbejte nepříznivých kritik, ani vlastních hořkostí. Kazy jsou na všem co je lidské; na tom, co není křesťanské, je kazů víc. Nedejte se odvrátiti od praporu Krista Krále, jehož řád musí jednou zvítěziti v našem státě (...).“⁵⁷¹

Závěrem je možno potvrdit, že i se v českých ženských katolických spolicích reflektovaly nové společenské poměry. V průběhu 20. a 30. let se na stranách svazových (v české zemské oblasti) ženských periodik autoři stavěli spíše kladně k pasivnímu volebnímu právu žen, tedy pro vstup ženy do politiky. Obraz femininity ve svazových periodících byl klasickým a tradičním opozitem vůči mužství. Zatímco prototyp muže je charakteristický svým „chladným rozumem“, který přenáší do všeho, co dělá (sestavuje zákony a systémy), žena je obdařena „měkkým srdcem“, které má svět zahrnout „teplem“ a „vroucnem“. Ve veřejné sféře tak měla být žena především matkou popř. pannou („strážkyně mravnosti“). Model femininity se i ve veřejné sféře ocital, nikoli překvapivě, v zajetí mateřství a panenství. Mateřství bylo prezentováno jako hlavní úděl ženy. Představy o ženách v politice podléhaly autorově představě o mateřství. Na ženu všichni pohlíželi nejen jako na matku biologickou, která má funkci zachování druhu, popř. národa. Žena – matka, popř. panna byla považována za konstitutivní prvek společnosti a národa, a to tak, že měla působit na zachovávání kulturních hodnot zejména pro další generaci. Do politiky tak byla nucena vstoupit proto, aby mohla bojovat proti „morálnímu rozvratu společnosti“, tedy „vyhazování křížů“, „zesměšnění církevních obřadů“, „rozbíjení soch“, „uzákonění rozluky manželské“, „vyhnání náboženství ze škol“.

I ve veřejné sféře nemělo jít o požadavek rovnosti (jak jej chápal například Tomáš Garrigue Masaryk). Rovnost byla v pojetí katolických žen slučitelná s odlišností a komplementaritou úloh.

Je však nutno poznamenat, že pasivní volební právo nebylo přijímáno s příliš otevřenou náručí, ale spíše s obavami právě o ono bytostné poslání ženy – mateřství. Ve stati byly zmíněny skeptické pohledy kazatele Františka Xavera Nováka, který chtěl počkat na okamžik, až se veřejná sféra obrodí a přiblíží k modelu femininity, a profesora Emanuela Žáka, který chtěl po ženách působení spíše nepřímé. Za zástupce nejširšího ideového středu je možné považovat Bělu Pečínkovou-Dlouhou, čtenářky *Ženy* a Ludmilu Tichou, které se bály o ženinu podstatu

⁵⁷⁰ L. T., *Ženy a politika*, Československá žena IV., 9, 1927, s. 134.

⁵⁷¹ *Ženy – voličky!* Československá žena. XII., 9, 1935, s. 151.

natolik, že zformulovaly pravidlo o nemožnosti skloubit obě dvě povolání – buď žena politička, nebo žena v domácnosti. Výjimku tvořila Augusta Rozsypalová, která v tomto smyslu neviděla politiku jako překážku, proto je možné Augustu Rozsypalovou zařadit i v meziválečném Československu k nejliberálnějšímu křídlu v katolickém ženském prostředí. Zatímco se ostatní katolické ženy snažily ospravedlnit neúspěch v lepším vyjednání svých pozic v rámci českého politického katolicismu, Augusta Rozsypalová byla kritická k taktice jednání. Litovala, že by katolické ženy mohly být dále, kdyby časopis *Česká žena* nezanikl. Rozsypalová sebekriticky poznamenala, že křesťansko-sociální ženy neměly spoléhat na katolické muže a jednat samostatně. *Česká žena* měla vycházet bez podpory katolických mužů. Katolické ženy však odmítaly taktiku radikálního prosazování myšlenek, např. jak to dělala Františka Zemínová.

Z výzkumu vyplynulo i nabourání ideje o katolickém univerzalizmu (idea, že katolické křesťanství je jednotné a není ovlivňováno či limitováno nějakou hranicí). Na základě četby katolických ženských periodik se ukazuje jasná hranice mezi zemskými svazy. Český svaz (*Svaz československých žen a dívek v Čechách*, od r. 1925 *Svaz katolických žen a dívek Republiky československé*), který byl členem *Mezinárodního svazu katolických ženských svazů*, apeloval právě na jednotné stanovisko, které bylo dáno touto mezinárodní platformou v čele s papežem – tedy obsazování důležitých míst katolickými ženami. Moravský svaz (*Svaz katolických žen a dívek Moravy, Slezska a Hlučínska*) tohoto nařízení nedbal a od roku 1925 se rozhodl kandidatury katolických žen nepodporovat.

Z obrazu „neoficiálního“ katolického pohledu na veřejnou činnost žen vyvstává ideál ženy, který požadavky na ženinu úlohu splnil. Ztělesněným ideálem katolické ženy – političky byla Augusta Rozsypalová. Ona sama však revidovala svůj původní postoj a vyčítala si, že se katolické ženy od katolických mužů neemancipovaly a nezaložily vlastní tiskový orgán. Nicméně, jak bylo též ukázáno, katolické ženy neměly ani v novém společenském uspořádání pro odborný styl v časopisech mnoho porozumění a přínos pasivního volebního práva pro ženy byl nadále v katolickém prostředí diskutován. Zároveň přetrvávala nechuť katolických politiků s katolickými ženami v politice rovnoprávně spolupracovat. Nenechávali ženám čelnější (volitelnější) místa na kandidátních listinách (i když ženy tvořily většinu voličstva *ČSL*).

Jak již bylo připomenuto, za celou dobu trvání (*Revolučního*) *Národního shromáždění Československé republiky* (1918–1939) byla Augusta Rozsypalová jedinou poslankyní zvolenou za *ČSL*. Kritika do vlastních řad (praktiky mužů v *ČSL* – předbíhání ženských kandidátek) zazněla jak na půdě *Rady žen*, tak na stranách katolického ženského tisku. V českém *Svazu* byly s povděkem přijímány jakékoliv politické pozice pro katolické ženy, tedy

i v obecních zastupitelstvech. Přestože v národní politice byla Augusta Rozsypalová osamocena, v obecních zastupitelstvech bylo působení katolických žen trochu četnější. Za všechny je možno uvést zastupitelstvo hl. města Prahy, kde za ČSL zasedala Emilie Schmutzerová (předsedkyně *Svazu*) a Růžena Budělovská (členka *Svazu*, která se hojně zúčastňovala jednání *Mezinárodního svazu katolických ženských svazů*).

Bylo však ukázáno, že i v nových společenských podmínkách nebyly katolické ženy tolik vzdělané a požadovaly po časopise větší „lidovost“. V katolickém ženském tisku se objevily konzervativní názory (katolických mužů), kteří byli k působení žen v politice spíše skeptičtí. Plné podpory k působení katolických žen v politice se nedostávalo ani od katolických žen samotných – *Svaz katolických žen a dívek Moravy, Slezska a Hlučínska* se v roce 1925 rozhodl kandidatury žen do politiky nepodporovat.

7. ZÁVĚR

Hlavním cílem disertační práce bylo sledování jednání katolických žen v moderní občanské společnosti. Náboženství mělo podle nich odpovídat na aktuální společenské otázky. Vycházely z křesťanství, které hlásalo rovnost a úctu k člověku. Augusta Rozsypalová ve svých filozofujících úvahách předpokládala, že za úsilím žen o rovnoprávnost, sociální jistoty a rovné příležitosti stojí antropologická konstanta. Snahu o napravování nerovností vložil podle Rozsypalové do muže a ženy Bůh. I pro Františku Jakubcovou znamenalo náboženství „soubor pravidel a pravd“ pro život. Politika do života, podle ní, také patřila. K propojení náboženství a politiky docházelo již od počátků církve. Tento názor zastávaly katolické ženy i po změnách společenských poměrech, za samostatné ČSR, když kritizovaly politické názory Anny Chlebounové. Anna Chlebounová byla věřící ženou, ale v poslaneckých lavicích *Národního shromáždění* zasedala za agrární stranu. Katolické ženy tvrdily, že víra není pouze osobní záležitostí.

Můžeme konstatovat, že obě dvě hlavní katolické aktivistky nebyly socialistkami v marxistickém duchu. Nehlásaly třídní boj a nenávisť k zaměstnavatelům. Bezbřehý kapitalismus byl všemi katolickými aktivistkami pokládán za něco škodlivého, co mělo neblahý vliv na sociální vztahy – podle nich totiž způsoboval nerovnosti mezi lidmi. Řešení však nespatořovaly v jeho odstranění, ale v zavedení sociálně reformních zákonů. Nápravu společenských vztahů spatořovaly v konceptu lásky – lásky jako *charitas*, péče o druhé. Jednotlivé vrstvy společnosti měly spolupracovat na tomto základě. Například služka měla být v rodině přijata jako člen rodiny (ne jako pouhý zaměstnanec). Jakubcová tak měla pochopení i pro požadavky socialistů (což jí bylo od katolických konzervativců vytýkáno). Tvrdila, že některé jejich požadavky vycházejí z křesťanství, např. všeobecné volební právo, ochrana dělnictva proti vykořisťování, invalidní a starobní pojišťování, pojištění vdov a sirotků. Nápravu si též představovala prostřednictvím lásky, nikoli boje.

Druhým cílem disertace bylo sledování, jakým způsobem užívaly katolické ženy koncept oddělených sfér. Jejich pozměněný koncept oddělených sfér odmítal podřízenost žen, ale hlásal rovnost v odlišnosti. Komplementaritou rozhodování ve společnosti se myslelo spolurozhodování. Každé pohlaví mělo rozhodovat o svých záležitostech. V případě žen šlo o rozhodování o věcech, které odpovídaly klasickému modelu femininity (větší citlivost, poslušnost, útrpnost, milosrdenství, mírnost a zbožnost). Ve veřejné sféře měly katolické ženy namísto egoismu a sobectví prosazovat křesťanskou lásku – *charitas*, tedy péči o druhé. Tento „staronový koncept“ byl v disertační práci nazván katolickým feminismem. Konzervativní

katoličtí politici, církevní hierarchie a mnohé katolické ženy (z nichž nejvýraznější byly např. Marie Hoffmannová a Aloisie Jiroušková) zastávali koncept oddělených sfér v „čisté podobě“. Usilovali o návrat žen do rodiny, ve veřejné sféře se neměly angažovat.

V závěru disertační práce bych se chtěl zamyslet nad důvody selhání představ Augusty Rozsypalové a Františky Jakubcové. Proč se ideje katolického feminismu nepodařilo v českém politickém katolicismu vyjednat? Proč byla role Augusty Rozsypalové v meziválečném Československu marginální?

Myslím, že za neúspěchem leží samotná povaha pozměněného konceptu oddělených sfér, který obě dvě katolické aktivistky hlásaly. Hlavní rozhodovací úlohu měl mít stále muž, což byl problém. Muži tak v tomto konceptu mohli stále kontrolovat veřejný prostor. Katolické ženy byly nadále limitovány světem soukromé sféry. Katolické ženy byly limitovány i kvůli tradičnímu modelu femininity, který je spojen s větší citlivostí, poslušností, milosrdenstvím, mírností a zbožností. Tento model totiž odpovídá za osobní potřeby lidí. Pro kontrolu veřejného prostoru je však třeba odstup (vzpomeňme, že tuto tezi zastával i F. X. Novák).

Jako příklad pro tuto tezi můžeme zmínit symbol Panny Marie, který měl působit v životě katolických žen jako vzor chování. V roce 1905 byl v Praze uspořádán *Mariánský kongres*, kde o významu Marie referovala Augusta Rozsypalová. Podle ní, díky symbolu Marie, dostaly ženy pravý (speciální) spirituální význam. Kristus totiž po Marii požadoval aktivní participaci na spáse lidstva. Maria následovala Ježíše svými oběťmi. Sebeobětí požadovala Rozsypalová i po katolických ženách moderní doby. Sebeobětí a služba měly být pro život ženy charakteristické (více než u mužů). Františka Jakubcová představila pro dělnice kult Panny Marie s trochu jinými akcenty. Oceňovala u ní především nezaviněnou chudobu. Trpělivost a pokora však měly být korigovány křesťanskou odvahou (Marie jako „Zrcadlo Spravedlnosti“) v případě, kdyby dvou předešlých ctností zneužívali zaměstnavatelé. V novém státě (ČSR) se ale prosadil model, který se podobal pojetí Josefa Buriana (představila jej však Augusta Rozsypalová). V něm se akcentovalo Mariino panenství, v jehož duchu měly ženy zachovávat boží nařízení a varovat se smyslnosti, což znamenalo výzvu k akci proti ostatním ideovým proudům, které hlásaly rozluku manželskou, právo na potrat atd. V Mariině mateřství měly ženy sbližovat nerovnosti a spory díky lásce jako charitas. Ve všech těchto pojetích Marie byl přítomen model femininity, který nejednal autonomně, ale vždy díky vztahu k autoritě.

Dalším příkladem dominance mužů může sloužit demonstrace jednání Augusty Rozsypalové, která se snažila vyhybat konfrontaci s konzervativními kruhy v křesťansko-sociálním hnutí. Konfrontace totiž neodpovídala modelu femininity a její sebestylizaci. O správnosti takového postupu přesvědčovala i Emila Dlouhého-Pokorného. Tento postup však hrál do karet

konzervativcům, protože díky němu se sice stavěli za ženská práva, ale v praktické rovině je nerealizovali. Nakonec i díky tomuto postupu konzervativní síly ovládly spolkové aktivity žen i křesťansko-sociální periodika. Je však také pravdou, že Rozsypalová svůj postup po převratu v roce 1918 revidovala a společně s další aktivistkou Marií Hasmanovou litovala, že by katolické ženy mohly být dále, kdyby časopis *Česká žena* vycházel i bez podpory katolických mužů.

Neúspěch idejí katolického feminismu výmluvně ilustruje i osud Františky Jakubcové. Tato katolická aktivistka se z východních Čech přestěhovala do Prahy s cílem vybudovat křesťansko-sociální hnutí žen podle představ křesťanských demokratů. Začala vydávat časopis *Jitřenka*, kde otevřeně kritizovala jednání katolických politiků. *Jitřenka* měla hájit zájmy katolických žen. Tento časopis odmítla církevní hierarchie i křesťansko-sociální politici (konzervativci). Františka Jakubcová tedy musela financovat časopis z vlastních zdrojů. Jakubcová po ženách požadovala, aby opustily spolupráci s katolickými politiky a prosazovaly svou politiku samostatně. To byl krok, který odporoval konceptu oddělených sfér i modelu femininity. Můžeme ho tedy interpretovat jako krok z nouze, tak jak jej uvedla v symbolu Panny Marie (jako „Zrcadlo Spravedlnosti“). V případě, že by zaměstnavatelé (v tomto případě katoličtí politici) katolické ženy zneužívali, mohly ženy proti nim protestovat. Václav Dvorský otevřeně proti jednání Jakubcové vystupoval – zdála se mu hodně „opoziční“. Poté však taktika konzervativních katolických politiků spočívala na nesplněných slibech a neustálém odkládání „ženské otázky“. Jejich „obojaký postoj“ se projevil ve skutečnosti, že Jakubcovou využívali k veřejným promluvám, a dokonce před volbami podporovali požadavek na volební právo žen. Jakubcová byla odstavena *Zemskou radou katolíků* od budování zastřešující organizace pro katolické ženy. Konzervativcům se totiž Jakubcová zdála hodně „politická“. *Svaz* se tak oproti jejím představám věnoval pouze charitativním činnostem a konání zábav. *Jitřenka* jako svazové periodikum nebyla přijata. I když tedy Jakubcová používala odlišnou taktiku, její postup nebyl úspěšný. Stále byla nucena s katolickými politiky vyjednávat. Nebála se je kritizovat, ale oni toto její chování veřejně hodnotili jako přemrštěné, neodpovídalo totiž přijatelnému konceptu femininity. Emilie Věchetová je ve svém referátu musela přesvědčovat, že se katolické ženy nebudou chovat jako anglické sufražetky a nebudou prosazovat své zájmy radikálně. Katolické ženy odsuzovaly radikalitu žen i za první republiky – např. vystupování národní socialistky Františky Zemínové. Poukazování konzervativních katolických politiků na přílišnou „opozičnost“, „političnost“ Jakubcové a legitimizační strategie katolických žen, které se zřikaly radikálního postupu, otupily ostří katolické ženské politiky. I přes odlišnou taktiku Jakubcové byly katolické ženy ve svém jednání omezené (nemohly vystupovat radikálně) a připomeňme,

že i tak měl v jejím konceptu hlavní rozhodovací slovo muž. Jakubcová si však zřejmě představovala jiné muže než konzervativní katolické politiky. Musela však ve svém důsledku i s těmito muži spolupracovat.

Představy Augusty Rozsypalové a Františky Jakubcové by mohly být realizovány pouze za předpokladu, že by ve vedení katolických stran byli katoličtí muži, kteří by podporovali snahy katolických aktivistek. Jedním z nich byl Emil Dlouhý-Pokorný. Tento kněz stál v čele skupiny katolického politického tábora, která se snažila o větší sociální reformy a křesťanskou demokracii. Mezi další osobnosti, které do této skupiny patřily, jmenujme například Viléma Koleča, Josefa Hovádka a Václava Myslivce. Hlavním programovým bodem křesťanských demokratů bylo zavedení všeobecného, rovného, přímého a tajného hlasovacího práva. Dále se snažili zapojit katolické ženy do křesťansko-sociálních aktivit s tím, že rozšiřovali jejich působnost i mimo okruh rodiny a charitativní činnosti. Žena měla být, podle jejich programu, vzdělaná a politicky uvědomělá. V disertační práci však bylo ukázáno, že i mezi křesťanskými demokraty nepanovala v tzv. ženské otázce shoda. Václav Myslivec podporoval snahy žen o vzdělání, ale v jeho projevu byla přítomná obava o její hlavní úděl, který se měl naplňovat v rodině. V otázce ženiny práce mimo domov byl dokonce ještě konzervativnější a tuto snahu nepodporoval. Žena v jeho pojetí měla být především manželkou, neměla usilovat o práva na práci, ale o zlepšení práv v manželství (dědictví, právní ustanovení při zasnubách, práva nemanželských dětí, práva při nevěře atd.). Proti ženské práci na veřejnosti použil dvou argumentů: jednak rozdílnou úlohou ženy, kterou vyvozoval z bible („v bolestech budeš roditi děti“), a ekonomickým zdůvodněním, protože ženy svou prací snižovaly výdělek mužů. Je tedy zřetelné, že nejrozhodnějším podporovatelem ženských práv byl Emil Dlouhý-Pokorný. Osobně se s ním o postupu a obsahu katolické ženské akce radila Augusta Rozsypalová i Františka Jakubcová. Emil Dlouhý-Pokorný byl však nucen vzdát se koncem roku 1899 úřadu duchovního rádce *Spolku* a ztratil svůj vliv i na vedení *České ženy*. Oficiální vyjádření *Spolku* na stranách *České ženy* hovořilo o tom, že se tomu tak stalo ze zdravotních důvodů. Emil Dlouhý-Pokorný sám popsal v jednom ze svých dopisů, že se tak stalo kvůli tomu, že byl „rozmrzen“ z vývoje v křesťansko-sociálním hnutí. Jeho podpora ženských snah o vzdělání, zaměstnání i politická práva narážela na konzervativce uvnitř křesťansko-sociálního hnutí i církevní hierarchii. Navíc období 1898–1902 nebylo charakteristické pouze bojem uvnitř křesťanských sociálů mezi pravým a levým křídlem, ale také bojem mezi *Národní stranou katolickou* a křesťansko-sociální stranou o ovládnutí spolkové sféry. Duchovním rádcem *Spolku* i *České ženy* se stal konzervativce a jeden ze zakladatelů *Národní strany katolické*, vyšehradský kanovník Josef Burian. Emil Dlouhý-Pokorný byl poté pouze „tajným“ rádcem Františky

Jakubcové, která s ním udržovala korespondenční styk. V jednom z dopisů se hovořilo o komplikovaném vztahu křesťansko-sociálního hnutí žen ke svému zakladateli. Václav Dvorský tvrdil, že Emila Dlouhého-Pokorného vyštvaly ze *Spolku* samotné křesťansko-sociální ženy. Mnoho členek se proti tomuto tvrzení ohradilo a zavázalo se odebírat časopis *Křesťanská myšlenka*. Jedna členka dokonce kriticky hodnotila jednání druhého duchovního rádce – Josefa Buriana. Tento konzervativce měl vystupovat ve *Spolku* autoritativně a křesťansko-sociální ženy urážel. Komplikovaný vztah *Spolku* k Emilu Dlouhému-Pokornému dokládá i skutečnost, že církevní kruhy (reprezentované duchovním rádcem Brunem Bártou) si nepřály velkolepé oslavy desetiletého trvání *Spolku*. Františka Jakubcová chtěla na tyto oslavy pozvat všechny jeho zakladatele. Jakubcová totiž chtěla navrátit *Spolek* k původní představě a stejně jako Rozsypalová členky *Spolku* aktivizovat a zapojit do politiky. Duchovní rádce se dokonce musel za její chování zpovídat vysoké církevní hierarchii. V tomto konkrétním případě měl dohlédnout, aby *Spolek* nerozvíjel vlastní politiku. Podle badatelky Jany Malínské byli duchovní rádcí ve *Spolku* těmi hlavními (přednášeli totiž zejména oni). Kněží tak kontrolovali veřejný prostor. Františka Jakubcová ve svém referátu byla kritická k fungování *Spolku*. To totiž odporovalo jejím představám. Již bylo několikrát zmíněno, že Augusta Rozsypalová jej zakládala s vizí, že ve *Spolku* měla fungovat láska jako *charitas* – tedy péče o druhé. *Spolek* měl být tedy místem, kde měly být přítomny hodnoty spojované s domácí sférou. Namísto sobectví v něm měla vládnout vzájemnost a solidarita. Podle Jakubcové však byl ve *Spolku* přítomen sobecký individualismus, případně boj mezi jednotlivými skupinami. Tento boj nakonec dostihl i Františku Jakubcovou. Členky (kromě jedné) Jakubcovou ve sporu s duchovním rádcem nepodpořily a věřily spíše „rozumnosti“ klerika. Jednání ostatních členek výboru tak lze číst jako přílišné podléhání církevní/mužské autoritě. Laicizace *Spolku* (tedy větší zapojení katolických žen v ideové rovině), kterou Jakubcová prosazovala, tak nebyla možná. Katolické ženy byly nadále limitovány světem soukromé sféry. Františka Jakubcová se snažila pro podporu (pro své snahy založit zastřešující organizaci pro katolické ženy) získat dalšího katolického muže – Jana Šrámka, který působil v moravském politickém katolicismu. Šrámek její návrh odmítl. On sám byl z vývoje křesťansko-sociálního hnutí v Čechách zklamán. Jakubcové poradil, aby nejprve vybuodovala zemskou organizaci a poté by se s moravskými ženami připojil. Poukazoval na špatnou finanční situaci i nedostatečný počet zdatných řečnic v Čechách. Tendence podléhat katolickým mužům a spoléhat se na ně přetrvávala i po roce 1918. V moravském *Svazu*, který podléhal Šrámkově vedení (byl jeho duchovním rádcem), se v roce 1925 rozhodly, že nebudou podporovat kandidatury žen do politiky. Ideje katolického feminismu by byly lépe prosazovány bez katolických mužů pouze v případě,

kdyby se katolické ženy spojily s ženami ostatních ideových proudů. Konzervativci a církevní hierarchie však křesťansko-sociálním ženám bránili ve styku s těmito ženami a varovali je před účastí v jejich schůzích. Ještě před vznikem *Spolku* byly katolické ženy z řad inteligence pozvány na sjezd socialistických žen. Konzervativní kněz z Břevnova P. Votka, který byl ve vedení *Mariánské družiny učitelek*, jim účast nedovolil. Augusta Rozsypalová se ho snažila přesvědčit, aby jim účast povolil. Svou pozici hájila tím, že by katolické ženy mohly vystoupit proti „pochybným směrům“ a hájily by na něm „křesťanské pravdy“. Rozsypalová si to přes nesouhlas nechala líbit, což ukazuje na limity jejího jednání – nechtěla vystoupit proti církevní hierarchii. Představitelé církve pro ni, i přes nesouhlasné stanovisko, znamenali autoritu. Po vzniku *Spolku* nadále chtěla, aby křesťansko-sociální ženy s ostatními socialistkami spolupracovaly. Stále legitimizovala integraci křesťansko-sociálních žen „výstupem“ proti jiným proudům. Snažila se *Spolek* spojit s *Ústředním spolkem českých žen*. Ani tato iniciativa nebyla úspěšná. Z neúspěchu byla Rozsypalová velmi rozladěná a znechucená do další práce. Je však též pravdou, že samotné socialistky nepřijímaly křesťansko-sociální ženy s otevřenou náručí.

Františka Jakubcová se účastnila schůzí ostatních politických proudů, nechodila do nich sama, ale snažila se, aby je navštěvovaly i další křesťansko-sociální ženy (na schůzi *Výboru pro volební právo žen* jich s sebou vzala čtyři sta). Ostatní proudy s křesťanskými socialistkami zprvu nechtěly spolupracovat. V případě Rozsypalové i Jakubcové musela být kvůli nesouhlasnému hluku schůze ukončena. Socialistky spojovaly křesťanství s patriarchátem a kapitalismem. Ženy z *Výboru* si dle Jakubcové myslely, že katolické ženy pouze poslouchají kazatele a zpovědníky. Aktivita Františky Jakubcové byly trnem v oku křesťanským konzervativcům, konkrétně Václavu Dvorskému. Její chování označoval za „přílišnou horlivost“, „výstřednost“, a dokonce si myslel, že je Jakubcová názory radikálních socialistek „načichlá“. Konzervativci i církev si nepřáli, aby se katolické ženy účastnily těchto schůzí, protože by je ostatní strany mohly nakazit nebezpečnými myšlenkami. Spolkovými aktivitami žen se snažili vytvořit pevnou hráz, defenzivní, zpátečnickou kontrakulturu, a ochránit tak ženy před nebezpečnými vlivy. Ani v samostatné ČSR katolické ženy s ostatními ženami nespocovaly. Odmítaly taktiku radikálního prosazování myšlenek, jak to např. dělala Františka Zemínová (i když pořádaly demonstrace). Navíc se jejich program ocital v područí etiky, což byly záležitosti, které katolické ženy od ostatních politických proudů oddělovaly. Dodržování mravnosti bylo ohniskem katolické ženské politiky po celou dobu trvání ČSR. Katolické ženy protestovaly zejména proti manželské rozluce, potratům, občanskému sňatku, výuce bez náboženství. K dalším jejich tématům patřil např. zákaz prodeje alkoholu

mladistvým a erotika na veřejnosti.

K tomu, aby se mohly katolické ženy zapojit do spolupráce s ostatními ženami a alespoň částečně se vymanit z vlivu katolických mužů, bylo potřeba, aby byly (politicky) vzdělané. Augusta Rozsypalová si hned při zakládání *Spolku* nevzdělanost katolických žen uvědomovala. Chtěla, aby *Spolek* sehrál v tomto smyslu zásadní úlohu. *Spolek* měl katolické ženy vzdělávat a vychovávat. Odmítala představu, podle které by *Spolek* měl být pouze integrační silou, kde by se ženy ochránily od nebezpečných ideových proudů. Kvůli nedostatečnému vzdělání a malému politickému uvědomění členek zrazovala Augusta Rozsypalová Emila Dlouhého-Pokorného od toho, aby za práva žen tolik bojoval. Sama se snažila katolické ženy zaktivizovat prostřednictvím organizace, která by integrovala všechny organizované katolické ženy. Její vize nebyla naplněna, protože do ní zasáhla krize v křesťansko-sociálním politickém táboře. V jejím úsilí pokračovala Františka Jakubcová. Bohužel, jak již bylo výše poznamenáno, byla odstavena *Zemskou radou katolíků* a ve *Svazu* sehrávala marginální úvahu. *Svaz* se navíc, oproti jejím představám, politickým záležitostem nevěnoval, ale jeho činnost se zaměřila na sociální a charitativní činnosti. Jakubcová si několikrát stěžovala na úroveň pražských žen, které se měly velmi podřizovat katolickým mužům, v tomto ohledu tedy spoléhala na ženy, jež se organizovaly na venkově. Jakubcová tedy jezdila na organizační vystoupení na různá místa v Čechách. V disertační práci však bylo ukázáno, že i venkovské ženy se k politickým právním stavěly spíše skepticky. Tato tendence přetrvávala i do popřevratové doby. Na základě analýzy svazových periodik vyšlo najevo, že pasivní právo (právo být volena) nebylo v katolickém ženském tisku přijímáno s otevřenou náručí, ale spíše s obavou o bytostné poslání ženy – mateřství. Nejširší ideový proud v tisku formuloval pravidlo, ve kterém měla být žena politička bez dětí (která se bude věnovat pouze politice). V tomto ohledu byla Augusta Rozsypalová i za první republiky v českém politickém katolicismu nejliberálnější, protože již před válkou ve skloubení politické angažovanosti a funkce manželky/matky neviděla problém.

I když byly snahy katolických aktivistek do značné míry neúspěšné, je dle mého názoru disertační práce přínosná v pochopení jejich politických snah. Přínos však neleží pouze v rétorické rovině, jejich myšlenky totiž sloužily jako agitační prostředek, který katolické ženy i muži používali pro nepřímé politické působení. I díky jejich aktivitám (psaním petic, memorand, pořádáním protestů) byl v novém státě Československu zaveden fakultativní občanský sňatek a naopak nebyl přijat zákon povolující umělé přerušování těhotenství.

V disertační práci byl zmíněn rozdílný názor moravských žen, které byly organizované ve *Svazu katolických žen a dívek Moravy, Slezska a Hlučínska*. Další výzkum by tedy bylo zajímavé věnovat rozdílnému vývoji ženských aktivit v moravském politickém katolicismu.

8. Archivní prameny

Ústřední archiv a muzeum Církve československé husitské Praha (UAMCCŠH Praha), fond: Korespondence Emila Dlouhého-Pokorného, i. č. 17 a 214.

Archiv Křesťanskodemokratické unie – Československé strany lidové Praha (Archiv KDU-ČSL Praha), fond: Historie ČSL, pozůstalost Antonína Blabolila, i. č. 47.

Zemský archiv Opava – pobočka Olomouc (ZA Opava, pob. Olomouc), fond: Pozůstalost Karla Dostála-Lutinova, i. č. 118/3.

Archiv hlavního města Prahy, fond: Spolkový katastr, i. č. 519.

<http://www.psp.cz/eknih/1920ns>

9. Tištěné prameny

Augusta Rozsypalová, *O nutnosti sdružování se katolických žen československých*, Praha 1897.

Augusta Rozsypalová, *O ženské otázce*, Praha 1898.

Marie Hoffmannová, Brno 1928.

Památce Augusty Rozsypalové, Praha 1926.

Čech

Ustavující schůze svazu českých katolických spolků ženských v království českém, Čech 37, 1912, 151, s. 1–2.

Česká žena

Josef Burian, *Žena v pohanství a křesťanství*, Česká žena VII, 6, 1905, s. 87–88.

Josef Burian, *Žena v pohanství a křesťanství*, Česká žena VII, 7, 1905, s. 100–101.

Marie Hoffmannová: *Stanovisko katolických žen k otázce náboženské*, Česká žena III, 18, 1900, s. 137–139.

Marie Hoffmannová, *Stanovisko katolických žen k otázce náboženské*, Česká žena III, 1901, 19, s. 145–146.

Františka Jakubcová, *Návrhy a pokyny k naší organizaci*, Česká žena V, 24, 1903, s. 87.

Katolíci čeští!, Česká žena VII, 7, 1905, s. 97–98.

Katolické paní a dívky, Česká žena VII, 1905, 8, s. 113.

Mariánský kongres v Praze, Česká žena VII, 9 a 10, 1905, s. 149–150.

Náš sjezd., Česká žena III, 1901, 17, s. 129–132.

Augusta Rozsypalová, *K ženskému hnutí křesťansko-sociálnímu*, Česká žena I, 1, 1898, s. 1–

2.

Augusta Rozsypalová, *O otázce ženské*, Česká žena I, 23, 1899, s. 89–90.

Augusta Rozsypalová, *O otázce ženské*, Česká žena I, 24, 1899, s. 93–94.

Augusta Rozsypalová, *O otázce ženské*, Česká žena II, 7, 1899 s. 49–50.

Augusta Rozsypalová, *O otázce ženské*, Česká žena II, 3, 1899, s. 18–19

Augusta Rozsypalová, *Organizace katolických žen a dívek*, Česká žena III, 21, 1901, s. 161–162.

Augusta Rozsypalová, *Organizace katolických žen a dívek*, Česká žena III, 22, 1901, s. 169–170.

Augusta Rozsypalová, *Organizace katolických žen a dívek*, Česká žena III, 23, 1901, s. 177–180.

Augusta Rozsypalová, *Organizace katolických žen a dívek*, Česká žena III, 24, 1901, s. 185–186.

Augusta Rozsypalová, *Význam kultu Mariánského se zřetelem na život soukromý, rodinný a pospolitý*, Česká žena VII, 9 a 10, 1905, s. 129–135.

František Vaněček, *Paní Anna Kopalová*, Česká žena II, 14, 1900, s. 105–106.

Zasláno, Česká žena III, 22, 1901, s. 175–176.

Žena v chemii, Česká žena III, 9, 1901, s. 68–69.

Ženské studium a naše kruhy, Česká žena III, 5, 1900, s. 33–34.

Československá žena

Co píší ženské časopisy? Žena, Československá žena II, 6, 1925, s. 93.

Co píší ženské časopisy? Moravská žena, Československá žena III, 12, 1926, s. 187.

Běla Dlouhá, *Kandidatury žen*. Československá žena VI, 23, 1929, s. 354.

Eliška Horská, *Památce Augusty Rozsypalové*, Československá žena VI, 22, 1929, s. 340.

Anna Šmahová, *Obecní volby, Občanský zákoník.*, Československá žena IV, 1927, 2, s. 28.

L. T., *Náš vstup do politiky*, Československá žena II, 5, 1925, s. 71–73.

L. T., *Varujeme*, Československá žena VIII, 15, 1931, s. 228.

L. T., *Dva různé rody – proto i různé povinnosti*. Československá žena VIII, 16, 1931, s. 244.

L. T., *Ženy a politika*, Československá žena IV, 9, 1927, s. 134.

Ženy – voličky! Československá žena. XII, 9, 1935, s. 151.

Jitřenka

Dojmy z jedné „valné hromady“, Jitřenka VIII, 24, 1914, s. 3.

Dopisy. *Z Humpolce*, Jitřenka I, 3, 1907, s. 4.

H., *Nový parlament a právo žen*, Jitřenka V, 27, 1911, s. 1–2.

Anežka Horská, *Organizace žen*, Jitřenka V, 2, 1911, s. 2.

Františka Jakubcová: *Provolání!*, Jitřenka IV, 18, 1910, s. 1–2.

Františka Jakubcová: *Návrh stanov pro obmyšlenou zemskou organizaci křesť.-sociálních žen*, Jitřenka II, 18, 1908, s. 2.

Františka Jakubcová: *Návrh stanov pro obmyšlenou zemskou organizaci křesť.-sociálních žen*, Jitřenka II, 19, 1908, s. 2.

Františka Jakubcová: *Návrh stanov pro obmyšlenou zemskou organizaci křesť.-sociálních žen*, Jitřenka II, 20, 1908, s. 2.

Františka Jakubcová: *Manifestační schůze křesť. sociálek v Praze*, Jitřenka IV, 1, 1910, s. 1–2.

Františka Jakubcová, *Valná hromada Zemského Svazu katolických ženských spolků*, Jitřenka VIII, 5, 1914, s. 3.

Katolické ženy!, Jitřenka V, 12, 1911, s. 2–3.

Katolickým ženám českým, Jitřenka VI, 21, 1912, s. 1.

Křesťanství a žena, Jitřenka III, 45, 1909, s. 1–2.

Křesťanství a žena, Jitřenka III, 46, 1909, s. 1.

Křesťanství a žena, Jitřenka III, 49, 1909, s. 2–3.

Milým čtenářkám a příznivcům Jitřenky, Jitřenka IX, 52, 1916, s. 1.

Náš směr, Jitřenka I, 1, s. 1–2.

O volebním právu žen, Jitřenka V, 38, 1911, s. 1.

O významu kultu Mariánského se zřetelem na pracující ženy a dívky, Jitřenka VIII, 15, 1914, s. 1–2.

O významu kultu Mariánského se zřetelem na pracující ženy a dívky, Jitřenka VIII, 16, 1914, s. 1–2.

O významu kultu Mariánského se zřetelem na pracující ženy a dívky, Jitřenka VIII, 17, 1914, s. 1–2.

O významu kultu Mariánského se zřetelem na pracující ženy a dívky, Jitřenka VIII, 18, 1914, s. 1–2.

O významu kultu Mariánského se zřetelem na pracující ženy a dívky, Jitřenka VIII, 19, 1914, s. 1–2.

O významu kultu Mariánského se zřetelem na pracující ženy a dívky, Jitřenka VIII, 20, 1914, s. 1–2.

Prohlášení, Jitřenka VIII, 28, 1914, s. 4.

Rozvrat ve straně, Jitřenka IV, 9, 1910, s. 1.

Schůze katolických žen v Kolíně, Jitřenka VII, 39, 1913, s. 3.

Schůze katolických žen v Kolíně, Jitřenka VII, 39, 1913, s. 3.

Sjezd delegátů strany katolického lidu v Praze, Jitřenka II, 2, 1908, s. 2–4.

Sjezd delegátů strany katol. lidu v Praze, Jitřenka IV, 13, 1910, s. 1–2.

Sjezd české strany křesť.-sociální, Jitřenka VI, 16, 1912, s. 1–2.

Slaný, Jitřenka III, 39, 1909, s. 3.

Zprávy spolkové, Jitřenka I, 2, 1907, s. 3–4.

Z venkova., Jitřenka II, 3, 1908, s. 4.

Žena ve společnosti a národě, Jitřenka VII, 47, 1913, s. 1–2.

Žena ve společnosti a národě, Jitřenka VII, 48, 1913, s. 1–2.

Žena ve společnosti a národě, Jitřenka VII, 49, 1913, s. 1–2.

Žena ve společnosti a národě, Jitřenka VII, 50, 1913, s. 1–2.

Katolická žena

L. T., *Pro křesťanský řád v obcích a všude*, Katolická žena III, 19, 1938, s. 299.

Kraj

J. Král, *Feuilleton*, Kraj II, 38, 1909, s. 2.

Josef Fiedler, *Křesťanství a žena*, Kraj II, 44, 1909, s. 3.

Josef Fiedler, *Křesťanství a žena*, Kraj II, 48, 1909, s. 2–3.

Josef Fiedler, *Křesťanství a žena*, Kraj II, 49, 1909, s. 7.

Organizace katolického lidu, Kraj II, 42, 1909, s. 6.

Katolické listy

Schůze žen a dívek českých, Katolické listy 1, 1897, 150, s. 1–2.

Ustavující valná hromada, Katolické listy 1, 1897, 179, s. 1–2.

Nový život

Marie Koutecká: *Emancipace žen*, Nový život X, 1, 1905, s. 27–29.

Obrana

Václav Myslivec, *Hnutí ženské a ženský sjezd v Praze*, Obrana 13, 1897, 15, s. 342–346.

Václav Myslivec, *Křesťansko-sociální hnutí žen*, Obrana 13, 1897, 16, s. 373–376.

Václav Myslivec, *Křesťansko-sociální hnutí žen*, Obrana 13, 1897, 22, s. 513–515.

Rozkvět

Katolické ženy, Rozkvět I, 5, 1907, s. 23.

Rozkvět, I, 20, 1907, s. 86.

Žena

V Českém slově, Žena I, 8, 1919 (nestránkováno).

Sjezd Československé strany lidové v Praze, Žena I, 1, 1919 (nestránkováno).

Augusta Rozsypalová, *Mravní zodpovědnost ženy*. Žena II, 25, 1920 (nestránkováno).

Augusta Rozsypalová, *Vliv ženy ve výchově národa*. Žena V, 9, 1923, s. 148.

Sjezd Československé strany lidové v Praze, Žena I, 1, 1919 (nestránkováno).

Ženy a dívky, voličky! Žena I, 9, 1919 (nestránkováno).

Ženská hlídka, Žena I, 23, 1919 (nestránkováno).

Z parlamentu, Žena IV, 3–4, 1922, s. 22–27.

Řeč poslankyně Aug. Rozsypalové, Žena VII, 10, 1925, s. 3–5.

Augusta Rozsypalová, *Náš tisk*, Žena IV, 1–2, 1922, s. 4.

„*Ženy československé!*“, Žena I, 1, 1919 (nestránkováno).

Běla Pečínková, „*Čtenářkám »Ženy.«*“ Žena I, 16, 1919 (nestránkováno).

Na další pout. Žena VII, 1925, 1, s. 1.

František Xaver Novák, *Rozházené kapitoly*. Žena I, 23, 1919 (nestránkováno).

B. P., *Čtenářkám Ženy*. Žena I, 16, 1919 (nestránkováno).

B. P. – D., *Česká katolická žena a politika*, Žena II, 6, 1920 (nestránkováno).

B. P. – D., *Před volbami*, Žena II, 2, 1920 (nestránkováno).

B. P. – D., *Svépomoc*. Žena II, 1, 1920 (nestránkováno).

Eva Rychlíková, *Žena a politika*, Žena VII, 6, 1925, s. 2–3.

M. Gájová, *Žena a politika*, Žena VII, 7, 1925, s. 1–2.

Magda Jirková, *Žena a politika*, Žena VII, 6, 1925, s. 1.

Emanuel Žák, *Žena a veřejnost*, Žena II, 17, 1920 (nestránkováno).

Ženské listy

Hermenegilda, *Sociální demokraté a emancipace žen*, Ženské listy I, 4, 1898, s. 35–36.

Zdislava Upřimná, *Stanovisko k emancipaci žen*, Ženské listy I, 6, 1898, s. 51–52.

Marie H., *Sluší-li ženám právo volební*, Ženské listy I, 8, 1898, s. 63–64.

K ženské otázce, Ženské listy I, 11, 1898, s. 87–88.

Švédsko, Ženské listy I, 4, 1898, s. 37.

K ženské otázce, Ženské listy I, 10, 1898, s. 79–80.

10. Literatura

- Lynn Abramsová, *Zrození moderní ženy. Evropa 1789-1918*. Brno 2005.
- Gisela Bocková, *Ženy v evropských dějinách: od středověku do současnosti*, Praha 2007.
- Jana Burešová, *Proměny společenského postavení českých žen v první polovině 20. století*, Olomouc 2001.
- Jana Burešová, *Tisk ženských spolků za první ČSR 1918–1938*, in: Pavel Marek, eds. *Tisk a politické strany 1*, Olomouc 2001.
- Natalie Zemon Davis, *Women's History in Transition: The European Case*. *Feminist Studies* 3, 1975, s. 83–105.
- Petr Fiala – Jiří Foral – Karel Konečný – Pavel Marek – Michal Pehr – Miloš Trapl, *Český politický katolicismus 1848–2005*, Brno 2008.
- Nancy Frankenberry, „*Feminist Philosophy of Religion*“, in: Edward N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2011 Edition), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/feminist-religion/>.
- Jacques Le Goff, Jean-Claude Schmitt, *Encyklopedie středověku*, Praha 2002.
- Tomáš Halík, *Prolínání světů. Ze života světových náboženství*, Praha 2006.
- Jiří Havelka, *Názory českých ženských katolických spolků na politickou aktivitu žen (20. a 30. léta minulého století)*, *Východočeské listy historické* 33, Ústí nad Orlicí 2015, s. 21–33.
- Miloš Havelka a kol., *Víra, kultura a společnost: náboženské kultury v českých zemích 19. a 20. století*, Červený Kostelec 2012.
- Joan Hoff, *Gender as a Postmodern Category of Paralysis*, *Women's History Review*, 3, 1994, 2 s. 149–166.
- Linda Kerber, *Separate Spheres, Female Worlds, Woman's Place: The Rhetoric of Women's History*, *Journal of American History* 75, 1988, June, s. 9–39.
- Milena Lenderová, *K hříchu i k modlitbě*, Praha 1999.
- Milena Lenderová - Božena Kopyčková - Jana Burešová - Eduard Maur, *Žena v českých zemích od středověku do 20. století*, Praha 2009.
- Dušan Lužný – Jolana Navrátilová, *Religion and Secularization in the Czech Republic*, *Czech Sociological Review* 9, 2001, 1, s. 85-98.
- Marie Macková, „*Zjeptišky poslankyní. Augusta Rozsypalová.*“, in: Pavla Vošahlíková, Jiří Martínek a kol., *Cesty k samostatnosti. Portréty žen v éře modernizace*. Praha 2009, s. 113–136.
- Jana Malínská, „*My byly, jsme a budeme!*“ *České ženské hnutí 1860–1914 a idea českého národa*, Praha 2013.

- Jana Malínská, *Do politiky prý žena nesmí – proč? Vzdělání a postavení žen v české společnosti v 19. a na počátku 20. století*, Praha 2005.
- Dana Musilová, *Z ženského pohledu*. České Budějovice 2007.
- Pavel Marek, *Emil Dlouhý-Pokorný*, Brno 2007.
- Pavel Marek, *Český katolicismus 1890–1914*, Olomouc 2003.
- Veronika Najmanová, *Vnímání mužského a ženského těla v české lékařské literatuře druhé poloviny 19. a počátku 20. století*. Diplomová práce. [obhájena 13. 2. 2014], Praha 2014, s. 1–115.
- Zdeněk R. Nešpor, *Ne/náboženské naděje intelektuálů*, Praha 2008.
- Zdeněk R. Nešpor – Jan Horský, *Historická antropologie? Metodické problémy a paradoxy na pomezí dějepisců, sociologie a sociální antropologie*, Kuděj, 2004, 1, s. 61–81.
- William Paden, *Bádání o posvátnu. Náboženství ve spektru interpretací*, Brno 2002.
- Michal Pehr a kol. *Cestami křesťanské politiky. Biografický slovník k dějinám křesťanských stran v českých zemích*. Praha 2007.
- Ninian Smart, *Dimensions of Sacred: an Anatomy of the World's Beliefs*, London 1996.
- Jan Sokol, *Filosofická antropologie*, Praha 2008.
- David Václavík, *Náboženství a moderní česká společnost*, Praha 2010.
- Jana Ratajová, *Dějiny ženy a koncept genderu v české historiografii*, Kuděj – časopis pro kulturní dějiny 7, 2005, 1–2, s. 33–39.
- Jana Ratajová – Lucie Storchová, *Žádná ženská člověk není*, Praha 2010.
- Denise Riley, *Am I That Name?: Feminism And the Category of 'Women' in History*, Minnesota, 1988.
- Carrol Smith Rosenberg, *The Female World of Love and Ritual*, Signs 1, 1975, Autumn, 1–30.
- Michaele Rosaldo, *A Theoretical Overview* in: Michaelle Rosaldo and Louise Lamphere, *Women, Culture and Society*, Stanford, CA, 1984, s. 17–42.
- Reinharz Shulamit, *Feminist Methods in Social Research*, Oxford 1992.
- Jan Sokol, *Filosofická antropologie*, Praha 2008.
- Lucie Storchová a kol., *Koncepty a dějiny. Proměny pojmů v současné historické vědě*. Praha 2014.
- Lucie Storchová – Jana Ratajová, *Gender a bádání o raném novověku*, in: Marie Šedivá-Koldinská – Ivo Cerman, *Základní problémy studia raného novověku*, Praha 2013, s. 583–607.
- Joan W. Scott, *Gender. A Useful Category of Historical Analysis*, American Historical Review 91, 1986, 5, s. 1053–1075.
- Joan W. Scott, *Gender and the Politic of History*, New York, 1988.

Laura Lee Downs, *Writing Gender History*, London, 2004

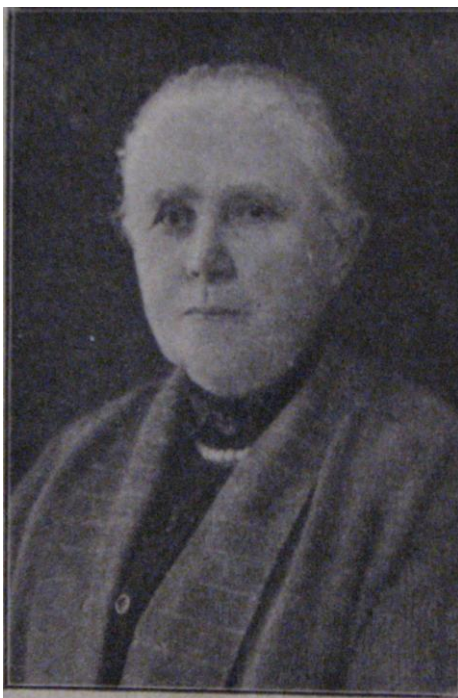
Daniela Tinková, „Žena“ – prázdná kategorie? *Od (wo)men's history k gender history v západoevropské historiografii posledních desetiletí 20. století*“, in: Kateřina Čadková – Milena Lenderová – Jana Stráníková, *Dějiny žen aneb Evropská žena od středověku do poloviny 20. století v zajetí historiografie*, Pardubice 2006, s. 19–32.

Barbara Welter, *The Cult of True Womanhood: 1820–1860*, *American Quarterly* 18, 1966, 2, 151-174.

Judith P. Zinsser, „*Women's History/Feminist History*“ in: Katie Metzler, *The SAGE Handbook of Historical Theory*, Los Angeles/London/New Delhi/Singapore/Washington DC, 2013, s. 238–265.

Hana Železná, „*Případ Viková-Kunětická*“. *Příspěvek ke studiu kritického myšlení o ženě a v ženě*“. Diplomová práce [obhájena 3. 9. 2007], České Budějovice 2007, s. 1–166.

11. Přílohy



Augusta Rozsypalová⁵⁷²



Marie Hoffmannová⁵⁷³

⁵⁷² Československá žena II, 1925, 1, s. 4.

⁵⁷³ *Marie Hoffmannová*, Brno 1928, s. 1.



Aloisie Jiroušková⁵⁷⁴



Petronila Klíngerová⁵⁷⁵

⁵⁷⁴ Československá žena III, 1926, 1, s. 163.

⁵⁷⁵ Československá žena II, 1925, 4, s. 51.



Marie Hasmanová⁵⁷⁶



Zdeňka Lobkovicová⁵⁷⁷

⁵⁷⁶ Československá žena II, 1925, 6, s. 83.

⁵⁷⁷ Československá žena III, 1927, 3, s. 37.



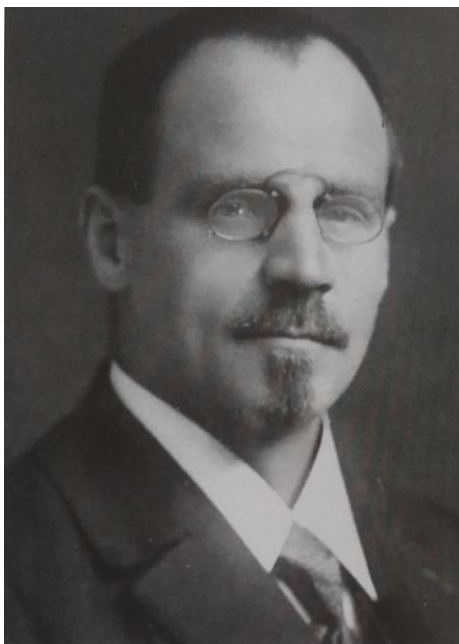
Emil Dlouhý-Pokorný⁵⁷⁸



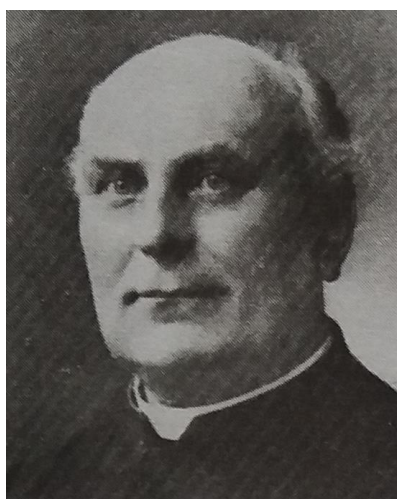
Josef Burian⁵⁷⁹

⁵⁷⁸ Pavel Marek, *Emil Dlouhý-Pokorný*, Brno 2007, s. I.

⁵⁷⁹ Česká žena V, 1903, 19–20, s. 149.



Václav Myslivec⁵⁸⁰



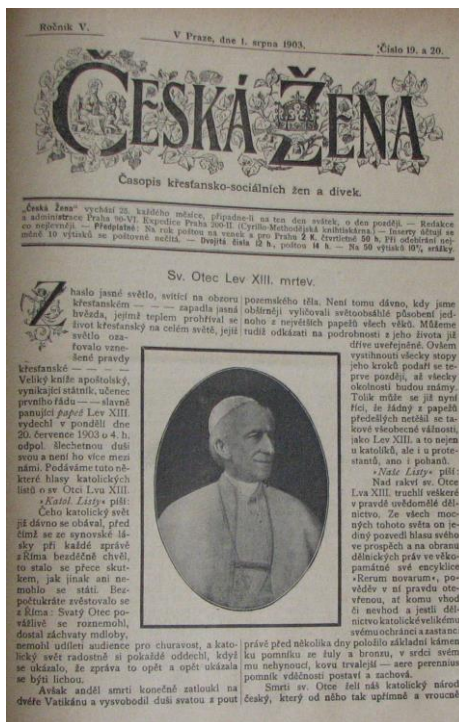
Rudolf Horský⁵⁸¹

⁵⁸⁰ Pavel Marek, *Emil Dlouhý-Pokorný*, Brno 2007, s. I.

⁵⁸¹ Michal Pehr a kol., *Cestami křesťanské politiky. Biografický slovník k dějinám křesťanských stran v českých zemích*. Praha 2007, s. 92.



Titulní strana Ženských listů⁵⁸²



Titulní strana České ženy⁵⁸³

⁵⁸² Ženské listy I, 1898, 11, s. 1.

⁵⁸³ Česká žena V, 1903, 1920, s. 1.



Titulní strana *Československé ženy*⁵⁸⁴



Titulní strana *Katolické ženy*⁵⁸⁵

⁵⁸⁴ Československá žena VIII, 1931, 1, s. 1.

⁵⁸⁵ Katolická žena I, 1936, 3, s. 31.

Přednášky a kursy
v zimním pololetí 1922-23
v „LIDMILE“
 všeodborové, svobodné škole ženské.

A. Přednášky.
 Přednáší se 1 hodinu týdně:

1. Nauka o řečnictví.	5. Základy sociologie.
2. Občanská nauka.	6. Nauka o spolkovém životě.
3. Nauka o slušnosti.	7. Náboženský apoštolát ženy.
4. Péče o dítě.	

B. Kursy jazykové,
 pro začátečnické, pokročilé a *porékové* kroužky 2 hod. týdně, přihlásí-li se dostatečný počet posluchaček: Němčina, frančina, angličtina, italština, ruština. Těsnopis pro začátečnické podle nové české soustavy, pro pokročilé a kurs rychlopisný dle staré soustavy tábelsbergorovy.

C. Vyšší kursy pro ženskou inteligenci.
 Přednáší se 1 hodinu týdně:

1. Náboženské dějiny české.	4. Dějiny české hudby.
2. Obrazy z biblických dějin.	5. Srovnávací bohověda.
3. Dějiny církevního umění.	6. Soc. etické problémy ženské.

Přednáší bezplatně od 1. října do konce února odborní profesoři.

„Zápis od 16-30. září denně od 5-7 hodin odpoledne v říditelně divácké škol u sv. Václava, Praha II., Vozelská ul. — Zápisné do jednotlivých přednášek skupiny A. 10 Kč, do jednotlivých kursů skupiny B. a C. 30 Kč. — Nemažetné mohou býti od zápisného osvobozeny.“

Svaz českých katol. spolků ženských.

Leták o aktivitách Svazu za první republiky I.⁵⁸⁶



Skupina žen na manifestační pouti⁵⁸⁷

⁵⁸⁶ Archiv hlavního města Prahy, fond: Spolkový katastr, i. č. 519.

⁵⁸⁷ Československá žena VII, 1930, 12, s. 180.